فواتح الرحموت

للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي
المتوفى سنة ١٢٢٥هـ

بشرح

مسلم الثبوت

للإمام القاضي محب الله بن عبد الشكور البهاري
المتوفى سنة ١١١٩هـ

ضبطه وصححه
عبد الله محمود محمد عمر

الجزء الأول

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon

Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban

Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ère Étage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3519-8
9782745135193 90000>

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله الذي جعل العقل أرجح الكنوز والذخائر، والعلم أربح المكاسب والمتاجر؛ وسخّرهما طريقاً مرضيًّا لاستنباط فقه كتابه الكريم وسنّه نبيّه المختار بين الأوائل والأواخر.

والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله رسوله الكريم ذي المناقب والمفاخر، المبعوث بشرعه لنسخ كل شرع غابر، وعلى آله وأصحابه ذوي المراتب والمآثر.

أما بعد؛ فإن الفقه وأصوله من أشرف العلوم لأنه جامع بين العقليّ المحض والنقليّ المحض، فهو يأخذ من هذا ويأخذ من هذا، فينتج عنه الاجتهاد في التشريع الذي يقلّده كل من لا يتمتّع بالقدرة على الاستنباط من عوامّ المسلمين وخواصّهم الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد.

وهذا الكتاب الذي نضعه بين أيدي القراء الكرام «فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت» هو من الكتب التي لاقت قبولاً واستحساناً لدى العلماء والدارسين؛ لما يتميز به من سلاسة في الشرح وشمولية في الاستقصاء. آملين من الله سبحانه وتعالى أن يتقبل صادق نيّتنا في نشر هذا الكتاب بقبول حسن.

وقبل الشروع في الكتاب، نذكر فيما يلي ترجمتين موجزتين لكلٍّ من مؤلف «مسلّم الثبوت» وشارحه صاحب «فواتح الرحموت».

ترجمة البهاري صاحب «مسلّم الثبوت»

ترجم له القنوجي البخاري في كتابه «أبجد العلوم» فقال[1]: «القاضي محب الله البهاري نسبة إلى بهار بكسر الموحدة بلدة عظيمة في شرقي بورب تعرف في القديم بالصوبة، ثم أطلق ذلك على بتنة والبلدتان متصلتان.

ولد القاضي بموضع كره من توابع محب على فور وهي معمورة من مضافات بهار، وعشيرة القاضي تعرف بملك، والقاضي جاب ديار بورب، وأخذ أوائل الكتب الدرسية من

(١) انظر: أبجد العلوم (٣/ ١٨٧) طبعة دار الكتب العلمية.

مواضع شتى، ثم انقطع برمته إلى حوزة درس القطب الشمس آبادي فصار بحراً من العلوم، وبداراً بين النجوم، ورحل إلى الدكن ولازم السلطان عالمكير فولاه قضاء لكهنؤ، ثم بعد مدة قضاء حيدر آباد وهي دار الإمارة للديار الشرقية من دكن، ثم عزله ثم أمرّه بتعليم ابن ابنه رفيع القدر بن محمد معظم، ثم لما فوض عالمكير في آخر عمره حكومة كابل إلى ابنه محمد معظم الملقب بشاه عالم وسافر هو مع ابنه رفيع القدر من الدكن إلى كابل صحبه القاضي، ولما توفي عالمكير في الدكن سنة ١١١٨هـ، وانتهض شاه عالم من كابل إلى الديار الهندية أعطى القاضي منصباً جليلاً، وولاه صدارة ممالك الهند كلها، ولقبه بفاضل خان سنة ١١١٩هـ، فتوفي في هذه السنة.

ومن مؤلفاته: سلم العلوم في المنطق، ومسلم الثبوت في أصول الفقه، والجوهر الفرد في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، وهذه الثلاثة مقبولة متداولة في مدارس العلماء» اهـ.

وفي الأعلام للزركلي (٥/ ٢٨٣): البهاري (٠٠٠ ـ ١١١٩هـ= ٠٠٠ ـ ١٧٠٧م): محبّ الله بن عبد الشكور البهاري الهندي: قاض، من الأعيان. من أهل «بهار» وهي مدينة عظيمة شرقي «بورب» بالهند. مولده في موضع يقال له: «كره» بفتحتين. ولي قضاء «لكهنو» ثم قضاء حيدر آباد الدكن، ثم ولي صدارة ممالك الهند، ولقب بفاضل خان، ولم يلبث أن توفي.

من كتبه: «مسلم الثبوت» في أصول الفقه، و«الجوهر الفرد» رسالة، و«سلم العلوم» في المنطق.

ترجمة الأنصاري اللكنوي
صاحب «فواتح الرحموت»(١)

هو محمد (عبد العلي) بن محمد (نظام الدين) أبو العياش، بحر العلوم، السهالوي الأنصاري اللكنوي الهندي: عالم بالحكمة والمنطق، حنفي.

له كتب، منها: «تنوير المنار» فقه، و«شرح السلّم» منطق، و«فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت» للبهاري، في أصول الفقه، و«حاشية على شرح الصدر الشيرازي للهداية» في سالارجنك، ومثلها «العجالة النافعة».

توفي بمدراس سنة ١٢٢٥هـ

(١) انظر الأعلام للزركلي (٧/ ٧١).

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[خطبة الكتاب للشارح]

الحمد لله الذي خلق الإنسان بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً، وهداه إلى ما تهيأ به صلاح معاشه ومعاده كما كان في الكتاب مسطوراً وأغرقنا في بحار إفضاله وجوده، وأنطق الموجودات بآيات وجوب وجوده، لنستدل به على توحيد ذاته، وجلالة صفاته، ونؤمن به كما هو بأسمائه، ونشكره على ما وهبنا به من نعمائه، ونحمده على ما أعطانا من آلائه، ونثني عليه الخير أعظم ثنائه، ونشهد أن لا إلٰه إلاّ الله، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله، بعثه الله تعالى هادياً وبشيراً ونذيراً، وداعياً للخلق إلى الرحمن بدراً منيراً، ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى، ووصل إلى مكان سوى، وعلم هناك علم اللوح والقلم، وجاز مقاماً لم يصل إليه لواحد من الأنبياء قدم، ودنا إلى ربه الأعلى فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، فرأى ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب نفس تمنت، وحاز مكانة عالية على مكانة الأولين والآخرين، وكان نبياً وآدم بين الماء والطين، فيا ناظم الوجود، ويا خالق الخير والجود ويا مالك الملك والملكوت، ويا واهب الجبروت والناسوت، صلّ عليه صلاة تغنيه وترضيه، وعلى آله الذين وهبوا المنازل الشريفة، والمقامات الرفيعة، وأصحابه الذين حازوا السبق في نصرة الشريعة الغراء، والحنيفية السمحة البيضاء، الباذلين أنفسهم في سبيل الله لإعلاء الدين والإيمان، وهدم بنيان الكفر والطغيان، لا سيما الخلفاء الراشدين، إلى الله داعين، هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان، وبذلوا جهدهم لإعلاء كلمة الرحمن، وعلى من تبعهم بإحسان الباذلين جهدهم في استنباط الأحكام، والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال والحرام، وأفض عليَّ برحمتك العلوم الدقيقة، والأعمال المرضية الشريفة، وهب لي أكرم الإيمان، ويوم لقائك عاملني بإحسان، وصلِّ على حبيبك وآله وأصحابه الكرام، وأنزل عليه وعليهم السلام.

أما بعد: فيقول العبد الضعيف المفتقر إلى رحمته القوية، عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد من القبيلة الأنصارية، عاملهما الله تعالى بإحسان، وتجلى الرب عليهما يوم القيامة باسم الرحمن، إن كمال أعيان الإنسان، ومن هو أشرف موجودات الأعيان، اكتحال عين بصيرته بكحل العلوم الحقيقية، والتحلي بسرّه بالمعارف اليقينية، وذا لا يحصل إلاّ باتباع الشريعة الغراء، والاقتداء بالحنيفية السمحة البيضاء، ولا يتأتى ذلك إلاّ بتكميل القوة النظرية بالإيمان والإسلام، وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي إلى دار السلام، وإنما ذلك بمعرفة

الأحكام الفرعية، واستخراج القواعد الفقهية الشرعية، ولا يتيسر السلوك في هذا الوادي، إلاّ بالتزوّد بالمبادي، ومن بينها علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول، أجل الفنون قدراً، وأدق العلوم سراً، عظيم الشأن، باهر البرهان، أكثرها للفضائل جمعاً، وفي تخريج الأحكام الإلهية نفعاً، ويكون الرجل به في الأسرار الربانية بصيراً، وعلى حل غوامض القرآن قديراً، ولقد تصدّى لتعاطيه جم غفير من العلماء، ولم يظفر على حل مشكلاته إلاّ واحد بعد واحد من الأذكياء، ولقيت أقدام أذهانهم السافرة نصباً، وكلت مطايا عقولهم السارية تعباً، ولم يصل إلى كنه أسراره إلاّ من غرق في بحار فيضه القويم، وأتى الله تعالى بقلب سليم، ولقد صنف فيها كتب شريفة، وصحف أنيقة، ودفاتر مبسوطة، ومختصرات مضبوطة، وكان كتاب المسلم من بينها مختصراً مؤسساً على قواعد المعقول، واقعاً في معارك الفحول، وتلقى من بينها بالقبول، حتى طارت به إلى الآفاق الدبور والقبول، وكان يختلج في صدري أن أشرحه شرحاً يذلل الصعاب، ويميز القشر عن اللباب، بيد أنه كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب يطلبونه من تكاسل العزائم، ومضاء عجزهم، كأنه نيطت عليهم التمائم، وأن رياض العلوم صارت ناضبة الماء، ذاهبة الرواء، ولم تبق أزهارها زاهرة، وأنوارها باهرة، وظهر الأقوام الذين اتخذوا العلم ظهرياً، وتصدى للرياسة الذين ظنوه شيئاً فرياً، وغلبت الجهلة، وهلكت الكملة، حتى طارت بالعالمين العنقاء، وبقي من ليس للعليل منهم شفاء، ثم لما تأملت بإمعان النظر، ووجهت عنان الفكر، رأيته وسيلة يوم الجزاء، عند من يجلس بين العالمين للقضاء، فالمرجوّ من رحمته التي سبقت غضبه، أن يدخلني في بحار كرمه من عقبه، والمأمول من الكرامة، أن يعفو ما فرطت من الجهالة، فأجمعت قصدي، وبالغت جهدي، إلى أن شرعت في المقصود، بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود، سائلاً ومتضرعاً إلى الله تعالى أن يعصمني عن الخطأ، وأكون في إنجاز وعدي أصدق من القطا، متشبثاً بأذيال رسوله الكريم، الذي فيضه عميم، هو كاسمه محمد ومحمود، لولاه لما ظهر من الله الجود، بإفاضة الوجود على حقائق كل موجود، وآله وأصحابه الذين هم خلفاؤه في إقامة الدين، والخلق إليه داعين، وصلاة الله تعالى وسلامه عليه وعليهم أجمعين، ومستمداً من الذين حازوا قصبات السبق في التحقيق، وعلوا سموات التدقيق، وتنوروا بالأنوار الإلهية، وتخلقوا بالأخلاق الربانية، وسافرت أرواحهم، فعرجت أفلاك العرفان، وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان، وقاموا كل لحظة بين يدي الرحمن، وتجلى الله تعالى عليهم باسم المنان قائلاً:

فسيروا على سيري فإني ضعيفكم ... وراحلتي بين الرواحل ظالع

لا سيما من هو بحر المعارف والأسرار، وعن وجه المسائل كاشف الأستار، جل سعيه تنفيذ الأحاديث النبوية، وتعليم ما جاء من الحضرة المصطفوية، الذي عرج معارج الارتقاء، في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه حماد بن سليمان، عليه الرحمة والغفران، وجعل الله مسكنه بحبوحة الجنان، أستاذ إمام العصر، وحيد زهاد الدهر، الذي كان رأيه صدقاً وهدى،

وجل سعيه الورع والتقى، مؤيداً من الله تعالى بأنواع المنن، مميز البدع من السنن، ناصر السنة[١] الشرفاء، مقيماً لقواعد الشريعة البيضاء، ممهد مباني المسائل، مؤسس القواعد بالدلائل، لما أيد الدين بالحجج الشريفة صار بين الناس أبا حنيفة، الإمام الأعظم إمام الأئمة ناصر الطريقة، نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة، قدس الله سره، وأذاقنا بمنه بره، وقد كان فيما مضى شرحه من جمع بين العلوم الخفية والجلية، وفاز بالكمالات الدينية، ووصل فيما بين المتأخرين، إلى كمال السابقين، وحاز تحقيقات قويمة، وتدقيقات أنيقة، صاحب التصانيف المبسوطة، المشتملة على الحجج المضبوطة، وهو والدي نسباً وعلماً، جزاه الله تعالى عني أحسن الجزاء، وأوصله مقاماً لا يبلغه واحد من العرفاء، فجعلت شرحي محتوياً على زبدة ما فيه، وخلاصة ما هو إياه حاويه، وأضفت إليه ما استفدت من إشارات المحققين، وتلويحات المدققين، وما منّ الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما ألقى على قلبي من الفرائد وأسست أصول المسائل والمباني وتركت طريقة المجادلين الذين يخدمون ظواهر الألفاظ، ولا يرومون بواطن المعاني، وأوردت حل بعض عبارات الإمام الأجل، والشيخ الأكمل، رئيس الأئمة والعالمين، فخر الإسلام والمسلمين، لقبه أغر من الصبح الصادق، واسمه يخبر عن علوه على كل حاذق، ذلك الإمام الألمعي، فخر الإسلام والمسلمين علي البزدوي، برد الله مضجعه، ونوّر مرقده، وتلك العبارات كأنها صخور مركوزة فيها الجواهر، وأوراق مستورة فيها الزواهر، تحيرت أصحاب الأذهان الثاقبة في أخذ معانيها، وقنع الغائصون في بحارها بالأصداف عن لآليها، ولا أستحي من الحق، وأقول قول الصدق، إن جل كلامه العظيم، لا يقدر على حله إلاّ من نال فضله تعالى الجسيم، وأتى الله تعالى وله قلب سليم، وأنا أسأل الله مجيب الدعوات، مفيض الخير والبركات، أن يعصمني من الخطأ والخلل، وعن القصور والزلل، وأن يريني ما فيه كما هو عليه، وأن يغرقني في بحار رحمة من لديه، وأن يسهل عليّ صعابه، ويميز عن قشره لبابه، وأن يجعل لي الثناء الجميل، ويعقب ذلك الثواب الجزيل، اللهم رب اشرح لي صدري، واحلل عقدة من لساني ليفقه قولي، إنك أنت المولى وأنت النصير وأنت حسبي ونعم الوكيل.

[المقدمة في حدّ أصول الفقه وموضوعه وغايته]

(بسم الله الرحمن الرحيم) أبتدىء **(الحمد لله الذي نزل)** على ما تقتضيه الحكمة **(الآيات)** وهي قطعة من كلام الله تعالى **(وأرسل البينات)** أي الكلمات البينة الواضحة، وهي الآيات المحكمة، والسنن الجلية، والمعجزات البينة الظاهرة، لا تحتمل الريب والارتياب **(فطلع)** من الطلوع أو التطليع **(الدين)** بالرفع أو النصب **(وطبع اليقين)** يحتمل الوجهين **(ربنا لك الحقيقة)** أي الواقعية **(حقاً)** لأنك الكائن بنفسك **(وكل)** ممن سواك **(مجاز)** في الواقعية إذ لا وجود لهم

(١) قوله: **(الشرفاء)** كذا في النسخ وانظر من أي الصيغ هو وما معناه، كتبه مصححه.

إلاّ بوجودك، ولا حقيقة لهم إلاّ بحقيقتك، فهم الباطلون في حدود أنفسهم **(ولك الأمر)** لا لغيرك **(تحقيقاً)** فإنك مالك كل شيء **(وكل)** من العالم **(مجاز)** في تملك بعض الأمور، ويحتمل أن يراد بالأمر القول المخصوص، والمعنى أنك الآمر حقيقة، لأن العلو والمجد لك، وكل من سواك من أولي الأمر آمرون من إجازتك، بل علوهم من علوك، لأنهم عالون بإعلائك، فأمرهم أمرك **(أعنة المبادي بيديك)** فإنك مسبب الأسباب **(ونواصي المقاصد مقبوضة إليك)** فإنك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية **(فأنت المستعان)** لا غيرك في كل الأمور **(وعليك التكلان)** لا على غيرك فإنك الكافي مهمات أمورنا **(والصلاة والسلام على سيدنا محمد المتمم للحكم)** كما روي أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» **(بالطريق الأمم)** أي الوسط فإن شريعته عليه الصلاة والسلام متوسطة بين الإفراط والتفريط **(المبعوث بجوامع الكلم إلى أفهام الأمم)** اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله ﷺ، فقال بعض المحققين: الكلمات الجامعة لصفات الله تعالى أجمع، لتقع دعوته إلى جميع أسمائه وصفاته ابتداء، وتفصيله في فصوص الحكم، والمشهور بين الفقهاء وأهل الأصول الكلام الجامع لأنواع الأحكام **(وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول)** فإنهم الهادون **(سيما الأربعة الأصول)** في دلالة العقول إلى سبيل الله تعالى، وهم الخلفاء الراشدون، رضوان الله تعالى عليهم وأبقنا على محبتهم **(أما بعد: فيقول الشكور)** لا يخفى ما فيه فإنه تعالى قال مخاطباً لسليمان: ﴿ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبا: ١٣] ولعله أراد به الشاكر مجازاً، واختار هذا المجاز ليحصل به التجنيس، مع الشكور الثاني، وكذا لا يخفى ما في قوله: **(الصبور)** ولعله أراد الصابر، وإنما اختاره رعاية للسجع **(محب الله بن عبد الشكور)** مات سنة ألف ومائة وتسع عشرة من الهجرة كذا في الشرح **(بلغه)** بالتشديد **(الله)** تعالى **(إلى ذروة الكمال)** الذروة العالي من الجبل، أو من كل شيء استعاره للمنزلة العالية، أو مثل علو المنزلة بعلو الجبل، أو شبه الكمال بالجبل، وأثبت الذروة له على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية **(ورقاه عن حضيض القال إلى قلة الحال)** القلة بالضم: العالي من الجبل، وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة **(إن السعادة)** عند الله تعالى للإنسان **(باستكمال النفس والمادة وذلك)** الاستكمال **(بالتحقق)** أي الصيرورة على اليقين وبه تستكمل النفس **(والتخلق)** بالأعمال وبه استكمال المادة **(وهما بالتفقه في الدين والتبحر)** أي التعمق **(بمواقف الحق واليقين، والسلوك في هذا الوادي)** الذي هو التفقه **(إنما يتأتى بتحصيل المبادىء، ومنها: علم أصول الأحكام، فهو من أجلّ علوم الإسلام)** فإن أجل العلوم الإسلامية الكلام والفقه ومباديهما، والأصول من بعضها البتة **(ألف في مدحه خطب، وصنف في قواعده كتب، وكنت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه، ووكلت نظري على تحقيق مآربه، فلم تحتجب عني حقيقة)** من حقائق هذا العلم **(ولم يخف علي دقيقة)** من دقائق هذا العلم، وقد جاوز الحد في العجب بنفسه، ولعمري إن العبور على هذا العلم بحيث تنكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جداً إلاّ لبعض المجتهدين، الذين هم

آيات من آيات الرحمن **(ثم لأمر ما)** أي عظيم **(أردت أن أحرر فيه سفراً)** أي دفتراً **(وافياً)** لمسائل هذا الفن **(وكتاباً كافياً)** لطالب هذا العلم **(يجمع)** ذلك الكتاب **(إلى الفروع أصولاً، وإلى المشروع معقولاً)** أي كتاباً جامعاً للأصول العقلية والنقلية، ومشتملاً على الفروع الفقهية **(ويحتوي)** ذلك الكتاب **(على طريقتي الحنفية والشافعية، ولا يميل ميلاً ما)** قليلاً **(عن الواقعية)** فما ظنك بالميل الكثير، وفي هذا أيضاً تجاوز عن الحد، إنما هذه المعرفة شأن خالق القوى، والقدر، وخلفائه من الرسل الكرام وأوليائه العظام **(فجاء)** ذلك الكتاب **(بفضل الله)** تعالى **(وتوفيقه كما ترى)** في الحسن والاحتواء أهو **(معدن)** للمسائل **(أم بحر)** لها **(بل سحر لا يدرى)** فإنه عديم المثل **(وسميته بالمسلم، سلمه الله عن الطرح والجرح، وجعله موجباً للسرور والفرح ثم ألهمني مالك الملكوت)** هو اسم لملك ينسب إليه إيصال النعم **(أن تاريخه مسلم الثبوت)** أي تاريخ تصنيفه سنة ألف ومائة وتسع **(ألا الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة)** من رسم العلم وموضوعه وغايته، وفيه إشارة إلى أن هذه الأشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة، **(ومقالات)** ثلاث **(في المبادىء)** الكلامية والإحكامية واللغوية **(وأصول في المقاصد)** ظاهره يشعر بأن الأصول طائفة من الكلام كالمقالات، والمقاصد الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وما سيأتي من قوله، أما الأصول فأربعة يأبى عنه، فأما أن يؤوّل ها هنا بأن فيه حذفاً أي كلام في أصول حال كونها ثابتة في المقاصد، أو يؤوّل هناك بأن المقصود أن الطائفة من الكلام أربعة أقسام، فإن المقاصد أربعة فحذف وأقام دليله مقامه، وحمل على الأصل الأول الكتاب مسامحة **(وخاتمة في الاجتهاد ونحوه)** من التقليد **(أما المقدمة ففي حد أصول الفقه)** أي المعرّف الجامع المانع، ويمكن أن يترك على حقيقته بناء على تجويز كون المذكور حداً حقيقياً **(وموضوعه)** الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة للشيء لذاته أو لما يساويه **(وغايته)** المترتبة على تحصيله، ثم أن لهذا الاسم مفهوماً لغوياً واصطلاحياً، فأشار إلى تفسيريه بكلا الاعتبارين فقال **(أما حده مضافاً)** فيتوقف على معرفة حد الأصل الذي هو المضاف، والفقه الذي هو المضاف إليه **(فالأصل لغة: ما يبتنى عليه غيره)** بأن يكون مادة له حقيقة كالطين أصل الكوز أو بحسب النظر العامي، كالحقيقة يقال لها أصل المجاز **(و)** الأصل **(اصطلاحاً الراجح)** كما يقال الكتاب أصل بالنسبة إلى القياس أي راجح **(والمستصحب)** كما يقال طهارة الماء أصل **(والقاعدة)** كما يقال الفاعل مرفوع أصل من أصول النحو **(والدليل)** كما يقال: أقيموا الصلاة، أصل وجوب الصلاة، فلفظ الأصل مشترك اصطلاحي في الأربعة، وثبوت الوضع لا بد له من دليل، بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لانفهامها بحسب القرينة **(أفيد)** في «شرح المختصرة» **(أنه إذا أضيف)** الأصل **(إلى العلم فالمراد دليله)** لا شك فيه، لكن ليس لأنه يستعمل لفظ الأصل بمعنى الدليل، كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين، بل لفظ الأصل مستعمل في معناه اللغوي، وإذا أضيف إلى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه إلاّ الدليل، فبهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوجه الأول، كما هو الظاهر من كلام المفيد والمصنف في «الحاشية» **(فمن حمل)** الأصول ها هنا **(على القاعدة فقد غفل عن**

هذا الأصل على أن قواعد العلم مسائله لا مباديه) فلو كان الأصل ها هنا بمعنى القاعدة كان المعنى «مسائل الفقه» هذا خلف.

واعلم أنه لا شك في بعد حمل الأصل على القاعدة، لكن له نوع صحة يجعل الإضافة لأدنى ملابسة، أي مسائل لها تعلق بالفقه، وحينئذٍ لا ترد العلاوة **(ثم هذا العلم)**، أي «علم الأصول» **(أدلة إجمالية للفقه يحتاج إليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية)** المختصة بمسألة مسألة **(على أحكامها)** لأنه إذا حرر الدليل على نظم الشكل الأول تكون كبراه مأخوذة من «الأصول» سواء كانت عين مسألة أصولية معينة أو مندمجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل وإذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة مأخوذة منها، **(كقولنا: الزكاة واجبة، لقوله تعالى:** ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾**)** [النساء: ٧٧].

فإذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا: الزكاة مأمورة من الله تعالى، وكل ما هو مأمور منه تعالى فهو واجب **(لأن الأمر للوجوب)** فهذه الكبرى مأخوذة من مسألة أصولية، ثم إنه لا بد في صحة كلية تلك الكبرى من قيود، وهي كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح أو مساوٍ ولا مؤوّل، فهو واجب فلا بد لإتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل، فهذه الكبرى مأخوذة من عدة تلك المسائل، وكذا إن حرر بالقياس الاستثنائي لو كانت الزكاة مأمورة لكانت واجبة، والمقدم حق، فالزكاة واجبة، فالملازمة مأخوذة من قولنا: الأمر للوجوب فقد بان بهذا أن «لعلم الأصول» خصوصية بالفقه ليس له تلك الخصوصية بغيره، أما المنطق فنسبته إلى «الفلسفة» و«الأصول» و«الفقه»، نسبة واحدة، ولا يحتاج إليه إلاّ في معرفة كيفية الإنتاج، ولا توجد مقدمة دليلها من مسألة منطقية، وربما يشكل بمباحث القياس، فإنها لا يحتاج إليها إلا في كيفية إنتاجه، كيف وأن القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم أمر آخر معه، لكن ليس لك أن تتخبط، فإن القياس لا يفيد حكماً شرعياً إلاّ باعتبار أن الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به، فحينئذٍ لا يثبت حكم شرعي إلاّ بأن هذا الحكم أدى إليه القياس، وكل ما أدى إليه القياس فهو من الله ثابت، فالقضية الثانية مأخوذة من «الأصول»، وأما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد أن هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به، لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود، فلا بد من معرفة أن القياس هل يكون منسوخاً أولاً وغير ذلك، وبما ذكرنا اندفع ما يتراءى وروده من أن بعض مسائل الأصول لا يصلح للكبروية كقولنا: القياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً، لأنا لا ندعي وقوعها بعينها، بل أعم منه، ومن المأخوذ به انفراداً أو منها من غيرها اجتماعاً، فقد ظهر لك أن حاجة الفقه إلى الأصول أشد **(وليس نسبته إلى الفقه كنسبة الميزان إلى الفلسفة كما وهم)** وذلك ظاهر، وأما ما ذكره المصنف بقوله **(فإن الدلائل التفصيلية)** الفقهية المخصوصة بمسألة مسألة **(بموادها وصورها من أفراد موضوع مسائل الأصول)** فإن الدليل التفصيلي لوجوب الزكاة آتوا الزكاة من إفراد الأمر، ولحرمة الربا ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠] من أفراد النهي **(بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية)** فإن «الدلائل الفلسفية» ليست بموادها معروضة

للمعقولات الثانية التي لا تعرض إلاّ لما في الذهن، ومواد «الدلائل الفلسفية» ربما تكون موجودة في الخارج ففيه شيء، لأن مسألتنا القائلة أن الأمر للوجوب يراد بها أن صيغة الأمر للوجوب، فليس آتوا الزكاة فرد الموضوع هذه المسألة إلاّ باعتبار صورتها، وكذا النهي للتحريم لا يراد بها إلاّ صيغة النهي، هذا والحق ما قررنا سابقاً **(والفقه حكمة)** أي أمر واقعي **(فرعية)** متفرعة على الإيمان بالذات والصفات والثواب والمعاد **(شرعية)** ثابتة بأدلة شرعية **(فلا يقال على)** فقه **(المقلد لتقصيره عن الطاقة)** فلا يكون في تقليده مستحقاً للمدح، والفقه قد مدح في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، فإذا ما حصل له تقليد إلاّ يسمى فقهاً، وحينئذٍ سقط ما يظن في بادىء الرأي أنه لا دخل لحديث التقصير، وأنه إن أخذ في مفهومه العلم من الأدلة فيخرج، وإلاّ لا **(والتخصيص بالحسيات)** التي هي العمليات المتعلقة بالجوارح **(احترازاً عن التصوف)** الباحث عن أفعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره **(حديث محدث)** لم يكن هذا في عصر الصحابة والتابعين ولا غاية في تغيير الإصطلاح أيضاً، فالأليق أن يكون الفقه عاماً لأعمال الجوارح والقلب **(نعم الاحتراز عن الكلام)** وإن كان حديثاً محدثاً أيضاً، ولم يكن بين الصحابة والتابعين، ولهذا سماه الإمام فقهاً أكبر، وعرّف الفقه بما يعمه أيضاً، وهو معرفة النفس ما لها وما عليها، لكنه **(عرف معروف)** بين المتأخرين، فلا بأس بإخراجه **(وعرفوه)** أي الفقه **(بأنه العلم بالأحكام الشرعية)** الظاهر أنه أريد به وقوع النسبة أولاً وقوعها فحينئذ الأحكام احتراز عن التصورات الساذجة والشرعية أي ما ثبت به احتراز عن نحو، السماء كرة، والنار محرقة، وغير ذلك، فخرج الكلام، ويمكن أن يراد به الحكم الشرعي الذي هو أثر الخطاب لا نفس الخطاب، كما لا يخفى، ولا يكون لفظ الشرعية زائداً، فإن الحكم الشرعي المركب معناه ذلك **(عن أدلتها التفصيلية)** أي العلم الحاصل عن أدلتها التفصيلية المخصوصة بمسألة مسألة احترز به عن علم المقلد وعلم جبريل وعلم الله عزّ وجل، فلا يحتاج إلى زيادة قيد الاستدلال، إلاّ لزيادة الكشف والإيضاح، ثم الرسم جمعاً ومنعاً **(وأورد)** على الرسم المذكور **(إن كان المراد)** بالأحكام الشرعية **(الجميع فلا ينعكس)** لخروج فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على نصف النهار كالإمام أبي حنيفة والإمام مالك **(لثبوت لا أدري)** عن الإمام في الدهر منكراً، والإمام مالك في ست وثلاثين مسألة، **(أو)** كان المراد بالأحكام الشرعية **(المطلق)** أي مطلق الأحكام وإن قلت **(فلا يطرد)** الرسم **(لدخول)** معرفة **(المقلد العالم)** بعض المسائل بالدليل **(وأجيب)** باختيار الشق الأول و**(بأنه)** بمعنى الملكة لتحصيل معرفة جميع الأحكام و**(لا يضر لا أدري لأن المراد الملكة)** كما عرفت، وهي لا تستلزم الحصول بالفعل **(فيجوز التخلف)** لمانع، وربما يقرر باختيار الشق الثاني، والتزام أن معرفة المقلد ببعض الأحكام عن الدليل فقه، ومنع كونه فقيهاً، فإن الفقيه من يكون الفقه ملكة له، فتأمل. وما قال صدر الشريعة: التهيؤ البعيد حاصل لكل أحد حتى للمقلد، بل العامي والقريب غير مضبوط، ففيه أنها مفسرة بالقوة التي بها يتمكن الإنسان أن يحصل معرفة كل حكم أراد، وهذا القدر مضبوط فتدبر، **(و)** أجيب أيضاً

باختيار الشق الثاني والقول (**بأن المراد بالأدلة الإمارات**) والمراد من العلم بالأحكام العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية الحاصلة عن الإمارات. وها هنا العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق، لأن مظنون المجتهد واجب العمل بالإجماع القاطع (**وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد إجماعاً**) لا حظ للمقلد فيه (**وأما المقلد فمستنده قول مجتهده**) فما يفتي به المجتهد يعمل به (**لا ظنه**) أي ظن المقلد مستنداً (**ولا ظنه**) أي ظن المجتهد، فحينئذٍ لا يختل الطرد، لأنه يخرج معرفة المقلد حينئذٍ إذ ليس له علم بوجوب العمل هذا، وظني أنه لا يندفع به الإشكال، فإنه سيجيء أن الاجتهاد متجزىء، والكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها علم بوجوب العلم بتوسط الظن الحاصل عن أمارته، فإن العمل عليه بمقتضى ظنه واجب أيضاً (**فاعرف الفرق**) بين المجتهد ومقلده (**حتى لا تقل مثل**) قول (**من قال: كما أن مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده**) فوجب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من الإمارة (**فهما سيان**) فلا يخرج المقلد، وفيه مثل ما مر أن الكلام في المقلد المميز لا العامي، وهو الذي يقول: إن ظن مجتهدي الذي حصل له من الدليل الفلاني واجب عليَّ، فالمقلد المميز والمجتهد سيان، فالأولى أن يجاب بأن المراد ظن يوجب عليه العمل، وليس ظنه الحاصل بالإمارة موجباً للعمل، فإنه شأن المجتهد، والحق أنه لا يسقط مجتهد البعض بهذا الجواب أصلاً (**نعم**) يرد عليه أنه (**يلزم أن يكون**) الفقه حينئذٍ (**عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام لا العلم بها**) وبطلانه ضروري (**إلاّ أن يقال إنه رسم فيجوز باللوازم**) كما هو شأن الرسوم (**وفيه ما فيه**) فإن العلم بوجوب العمل، وإن كان لازماً للعلم بالأحكام في الوجود، لكنه غير محمول عليه، فلا يجوز الرسم به أيضاً، اللهم إلاّ أن يجوز الرسم بالمباين (**ومن ههنا**) أي مما بين من حاصل الرسم (**علمت اندفاع ما قيل: الفقه من باب الظنون**) أي أكثره (**فكيف يكون علماً**) فلا يصدق التعريف على أكثر أفراد المعرف، وجه الاندفاع أن الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل، وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالإجماع القاطع، بل ضروري في الدين، وإن كان معرفة الأحكام على سبيل الظن، ولا يعبأ بالمخالف، لأنه نشأ بعد الإجماع، وإنما لا يكفر لأنه لا يسلم الإجماع، ومنكر الإجماع إنما يكفر إذا أنكر بعد تسليم تحقق الإجماع، والقطع يختلف باختلاف الأشخاص كما سيجيء في بحث الأمر إن شاء الله تعالى فخلاف المخالف لا يضر القطع، وللجواب تحرير آخر هو أن الفقه عبارة عن العلم بالأحكام الحاصل بالإمارات لأجل وجوب العمل بحسبه، والمقلد وإن حصل له العلم من الإمارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم، فإن قلت: المقلد يعلم وجوب العمل بقول المجتهد، وهذا حكم أيضاً، فقد علم بعض الأحكام لأجل العمل، قلت: لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي، بل إما يعلمه ضرورة من الدين أو بالتقليد المحض، وعلى هذا التحرير لا يرد عليه ما أورد بقوله: نعم يرد، لكن لا يندفع به إيراد ظنية الفقه، بل يحتاج في دفعه إلى العلاوة التي أشار إليها بقوله (**على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور أيضاً**) فيتناول الظن واليقين، وهو المراد في

تعريف الفقه، فلا إيراد، ثم أن دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن أيضاً لا يخلو عن كدر، لأنه مخالف لكتب اللغة، والأحرى أن يقول: مستعمل فيه استعمالاً شائعاً، فلا بأس بإرادة هذا المعنى **(وبعضهم)** وهو الإمام صدر الشريعة **(جعل الفقه عبارة عن الأحكام القطعية مع ملكة الاستنباط)** وعلى هذا يندفع الإيرادان، أما الأول: فلأنا نختار شقاً ثالثاً وهو: أن المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا إيراد، وأما الثاني: فلأن الفقه حينئذٍ علم قطعي **(ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالأدلة الظنية)** كالقياس وخبر الواحد **(وهي كثيرة، ألا ترى أن السنة المتواترة قليلة جداً)** وكذا الإجماعات، فالقطعيات أقل القليل، فإن قلت إنه يلتزم خروجها قال: **(والتزام ذلك التزام بلا لزوم)** من حجة، ولعل حجته أن الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه، وأقله أنه لا يصلح للمدح عليه، وإنما اعتبر ضرورة العمل، وإذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم أنه علم قطعي، ثم إنهم إذ لم يطلقوا الفقيه إلاّ على من له ملكة الاستنباط علم أن مقارنتها أيضاً معتبرة في الفقه الممدوح والكلام فيه **(وجعل العمل داخلاً في تحديد هذا العلم)** أي الفقه **(كما ذهب إليه بعض مشايخنا)** وهو الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى **(بعيد جداً)** عن الصواب لأن الفقه أحد أنواع العلم المدوّنة، وأيضاً يلزم أن لا يكون الفقيه الفاسق فقيهاً. هذا واعلم أنه ليس الكلام في أن الفقه في الاصطلاح ما هو، فإنه قليل الجدوى، ولكل مصطلح أن يصطلح على ما شاء، فلا كلام على أحد، بل الكلام في أن الفقه الذي مدح في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو، وحينئذٍ الحق مع الإمام فخر الإسلام، فإن المدح لا يستحقه الفاسق، فلا بد من اعتبار العمل، ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالأحكام بالأدلة غير فقيه، كيف ولم يعد أحد الحجاج فقيهاً مع كونه عارفاً للأحكام، هذا؛ واعلم أنه رضي الله تعالى عنه قال: والنوع الثاني علم الفروع، وهو الفقه، وأنه ثلاثة أقسام، علم المشروع بنفسه، والقسم الثاني: إتقان المعرفة به، وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الأصول بفروعها، والقسم الثالث: هو العمل به، حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً، فإذا تمت هذه الأوجه كان فقيهاً مطلقاً، وإلاّ فهو فقيه من وجه دون وجه، فتحير المحصلون في فهمه، فإن أول كلامه يدل على أن الفقه المجموع، وآخره يدل على أن العلم فقط أيضاً فقه، بل العمل وحده، وحرر صاحب الكشف أن الفقه هو المجموع والعلم والعمل، كل جزء له، فالفقه المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه، ويمكن أن يكون مراده أن الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع والعلم، فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين أو أعم فقه مطلق أي فرد كامل، وإلاّ أي وإن لم يكن مقارناً له، بل يكون علماً فقط، ولم يكن العالم عاملاً به فهو فقه من وجه دون وجه أي فرد ناقص، وحينئذٍ لا يرد خروج فقه الفاسق الفقيه من الفقه، ولم يحتج إلى الالتزام المذكور ومعرفة أمثال الحجاج الأحكام من الأدلة غير ظاهر، فلا يقوم دليلاً، ولا بعد في ممدوحية الفاسق من جهة العلم، فإنه مدح من وجه فتأمل، ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الإضافي أراد أن يشرع في حد المعنى اللقبي فقال **(وأما)** حده **(لقباً فهو علم بقواعد)** أي قضايا كلية يتعرف بها أحوال أفراد

الموضوعات **(يتوصل بها إلى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها)** توصلاً قريباً، كما يتبادر من الباء، فخرج الصرف والنحو، ومعنى التوصل القريب أن يكون الواقع كبرى أو ملازمة عند تطبيق الأدلة، مأخوذة من تلك القواعد كما مر، وعلمت أيضاً أن أمثال الإجماع لا ينسخ والقياس لا يخصص العام الغير المخصوص لها دخل في أخذ تلك الكبرى أو الملازمة، فلا تخرج عنه **(قيل: حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة أو إدراكاتها)** فإن أخذت المسائل، المناسبة بوجه تسمى بعلم، وبوجه آخر تسمى بعلم آخر، وربما تسمى إدراكاتها بذلك العلم، والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع، فالعلوم مركبة من أجزاء غير محمولة **(فالمفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات لأجل البصيرة رسوم)** لا حدود **(بناء على أن المركب من أجزاء غير محمولة، كالعشرة لا جنس له ولا فصل، وإلاّ لزم تعدد الذاتي)** بل تعدد حقيقة المركب، وفي المشهور أنه لا يلتئم الحد إلاّ من الأجزاء المحمولة، وبعض المحققين قرر الكلام بأن حد العلم لا يصلح أن يكون مقدمة، لأن حده عبارة عن العلم بالمسائل، فلو كان مقدمة لزم خروجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه، وهذا أيضاً موقوف على عدم كونه مركباً من الجنس والفصل، ثم لقائل أن يقول: للمسائل إدراكان تصوري وتصديقي فإن التصور يتعلق بكل شيء وتصديقي فيجوز أن يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوفاً عليه، وباعتبار العلم التصديقي مقصوداً متوقفاً فلا إشكال **(وفيه)** في هذا المبنى عليه **(نظر أشرت إليه في السلم)** من أن الأجزاء المحمولة مغايرة بالاعتبار لغير المحمولة، فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه، واعلم أن هذا المبنى عليه وإن كان فاسداً، لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها إلاّ من المسائل الغير المحمولة، وليس لها جنس ولا فصل بالضرورة الوجدانية، ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل بأن تكون إذا أخذت لا بشرط شيء كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الوجدانية الغير المكذوبة **(نعم: يلزم)** على هذا التقدير **(اتحاد التصور والتصديق حقيقة)** لأن العلم بالحد علم تصوري، والإذعان بها تصديقي، وقد تعلقا بشيء واحد وهو المسائل **(مع أنهما نوعان)** متباينان **(تحقيقاً)** عندهم **(فتفكر)** اعلم أن هذا الإيراد لم ينشأ من هذا بل وارد على كل تقدير مبناه أن التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق والعلم والمعلوم متحدان بالذات، فيلزم الاستحالة قطعاً، ولا يمكن الجواب عن هذا إلاّ بعد إنكار الاتحاد بين العلم والمعلوم، وليس هذا موضع كشف أمثال هذه الإشكالات **(ثم اختلف في أسماء العلوم)** وكذا في أسماء الكتب أيضاً **(فقيل)** هي **(أسماء جنس)** موضوعة لمجموع المسائل المعتد بها الصادقة على ما في أذهان كثير من الناس، وربما يزيد وينقص، وربما يلوح من الشرح أنها موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا **(وهو الظاهر)** فإن معاني تلك الأسامي كلية، فلا علمية، والعلمية الجنسية تقديرية، وما استدل به من أنه يصح دخول اللام والإضافة، وهما من علائم كونها أسماء أجناس فليس بشيء لا لما قيل إنه لا يدخل على «أصول الفقه»، ولا تصح إضافته وإن دخل على أحد جزأيه وأضيف، فإنه لا كلام في خصوص هذا اللفظ، ولا لما قيل أيضاً أن

دخول اللام في كلام المولدين لأنه وقع في كلام الله عز وجل بل لأن الاعلام التي كان فيها المعنى الوصفي دخول اللام عليه فصيح، كالحسن والحسين، وكذا الإضافة لأدنى ملابسة مع بقاء معنى العلمية، كعمرنا، أي العمر الذي هو سيدنا ونرجو مدده في كل هول من الأهوال، وبعد التجريد تصح الإضافة بلا ريب، نعم: يصح الاستدلال بوقوع لفظ القرآن منصرفاً **(وقيل)** ليست أسماء جنسية **(بل أعلام جنسية، قلنا: تثبت)** الأعلام الجنسية **(بالضرورة)** فإن وجد في بعض الألفاظ علائم المعارف، ولم يوجد التعريف فقدّر العلمية الجنسية، كالعدل التقديري **(وليست)** الضرورة متحققة هناك، وما قيل في إثبات العلمية الجنسية أن المسائل الحاصلة في الأذهان الكثيرة يقال إنها واحدة، فدخل في معناه التعين والوحدة، وإذ ليس شخصياً فهو نوعي، ففيه أن غاية ما لزم أنه عرض لمعناه نوع وحدة، وهو مسلم بل لمعنى كل اسم جنس، لكن لم يلزم أنه داخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلماً **(وقيل)** ليست أسماء جنسية ولا أعلاماً كذلك **(بل)** أعلام **(شخصية)** لكون معانيها متشخصة، إذ لو كان كلياً لكان له أفراد، ولا يصلح للفردية ها هنا غير المسائل ولا يصدق عليها **(إذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسألة مسألة، أقول وفيه أنه منقوض بالبيت)** إذ تجري فيه مقدمات الدليل، إذ لو كان له أفراد لكان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فلزم العلمية وليس علماً **(والحل)** أي حل كلام القائل **(أن المعنى الكلي قد يكون مركباً من أجزاء متفقة)** في أنفسها كما ينادي عليه قوله **(نحو الأربعة)** وعلى هذا لا يظهر لذكر هذا التعميم فائدة، والأولى أن يعمم هكذا، سواء كانت تلك الأجزاء موافقة للكل في الحقيقة، كالأجزاء المقدارية كما في الماء **(أو مختلفة)** كأجزاء الماهية **(كالسكنجبين، فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية)** ولا نسلم أنه لو كان لهذه المفاهيم أفراد لكانت هي كل مسألة، بل مجموع المسائل متشخصة بتشخصات في أذهان كثيرة فحينئذٍ لا شخصية فأنصف. ولما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال **(موضوعه الأدلة الأربعة إجمالاً)** لا مطلقاً بل حال كونها **(مشتركة في الإيصال إلى حكم شرعي)** ولأجل هذا الاشتراك لم يتعدد «علم الأصول» بتعدد الموضوع، ثم لما كان موضوع «الأصول» الأدلة لم تكن حجية هذه الحجج من «الأصول»، لكن من أي علم هو فيه خلاف، فمن زاعم زعم أنه من الفقه وأشار إليه المصنف بقوله **(وما قيل إن البحث عن حجية الإجماع والقياس من الفقه إذ المعنى)** من حجيتهما **(أنه يجب العمل بمقتضاهما)** فقد أثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه **(ففيه أن هذا)** أي وجوب العمل **(فرع الحجية)** لا نفسها، وكان الكلام في أن إثبات الحجية من أيّ علم هو، وليس من الفقه البتة **(على أن جواز العمل أيضاً من ثمرات الحجية)** فلا يصح دعوى وجوب العمل عموماً، ولعله إنما ذكر وجوب العمل مثلاً، ولا يضر هذا أصل المقصود للقائل كما لا يخفى، ومن زاعم زعم أنها ليست من علم، وإليه أشار بقوله **(ومن قال ليست مسألة أصلاً لأنها ضرورية وبينة)** والضروريات لا تثبت في علم أصلاً **(فقد بعد)** عن الحق **(لأنه وإن سلم)** أنها ضرورية **(إنا فلا يسلم)** أنها ضرورية **(لما)** فلا بد من البحث عن لميتها قال واقف «أسرار الأصول» والفروع أن في نقل المصنف

اضطراباً، فإنه نقل في كتاب آخر له أن القياس على تقدير كونه فعلاً من الفقه، وأما إن كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعاً فحجيته ضرورية وبينة، كما سيصرح في السنة أن حجيتها ضرورية وبينة، وأيضاً لا وجه يظهر للمنع المرموز بقوله: وإن سلم إنا ومن ذاهب ذهب إلى أنها من الكلام وهو المختار وأشار إليه بقوله **(بل الحق أنه من الكلام كحجية الكتاب والسنة)** فإن قلت: فلماذا تذكر في **(الأصول)** أجاب **(لكن تعرض الأصولي لحجيتهما فقط)** دون أخويهما **(لأنهما كثر فيهما الشغب)** من الحمقى من الخوارج والروافض خذلهم الله تعالى: **(وأما حجيتهما)** أي الكتاب والسنة **(فمتفق عليها)** عند الأمة ممن يدعي التدين كافة فلا حاجة إلى الذكر **(وفي موضوعية الأحكام)** مع الأدلة **(اختلاف)** فذهب صاحب الأحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية إلى أنهما موضوعان لأنه يبحث عن أحوالهما ولا إلجاء إلى الاستطراد، والمشهور أن الموضوع الأدلة فحسب، والأحكام خارجة واختاره المصنف رحمه الله، وقال **(والحق لا)** تؤخذ موضوعاً **(وإنما الغرض)** من البحث عن الأحكام **(التصوير والتنويع)** فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات **(ليثبت أنواعها)** أي أنواع الأحكام **(بأنواع الأدلة، وما من علم إلاّ ويذكر فيه الأشياء استطراداً تتميماً وترميماً)** فلا بأس بكون مباحث الأحكام كذلك، ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الأمر الثالث الذي هو الغاية، وقال **(وفائدته معرفة الأحكام الشرعية)** عن الأدلة على الوجه الذي بينا **(وهي)** أي معرفة الأحكام **(وسيلة إلى الفوز بالسعادة الأبدية)**.

المقالة الأولى: في المبادىء الكلامية

(ومنها) المبادىء **(المنطقية لأنهم)** أي المتأخرين منهم **(جعلوه جزءاً من الكلام)** وإنما جعلوه جزءاً منه لأن المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والنبوات والمعاد ونحوها، التي تورث الغفلة عنها الشقاوة العظيمة، لكن لما كان إثبات هذه بالاستدلال العقلي أو السمعي، ولا بد للاستدلال من مقدمات عقلية، كمباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض، وكذا لا بد من معرفة كيفية إنتاج تلك الاستدلالات للمطالب، وهي المباحث المنطقية، فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق أعم الأشياء، وبحثوا عن عوارضها من حيث إنها موجبة للعقائد الدينية أو وسيلة إليها فدخل المنطق لهذا الوجه **(وقد فرغنا عنها)** أي المبادىء الكلامية **(في السلم والإفادات، والآن نذكر طرفاً ضرورياً)** له حاجة شديدة وهي عدة مسائل، منها: **(النظر، وهو ترتيب أمور معلومة ليتأدى إلى مجهول واجب)** كونها من الكلام غير ظاهر بل الموضوع الفعل النفسي للمكلف والمحمول الوجوب، فهو من الفقه إن عمم، وإلاّ فمن التصوف، إلاّ أن يقال لا تنافي بين هذا وبين كونها من الكلام فإن المقصود ربما يكون من حيث أنه وسيلة إلى معرفة الله تعالى فحينئذٍ كلامي، وإن كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف **(لأنه مقدمة للواجب)** الذي هو المعرفة الإلهية، ومقدمة الواجب واجب، هذا إنما يقبل الوجوب بالنظر إلى قواصر العقول كأمثالنا، وأما من لهم نور من الله فتنكشف عليهم حقيقة الأمر بديهة فلا يحتاجون إلى النظر، كما حكي عن خليفة رسول الله ﷺ أبي بكر الصديق أنه آمن بنفس بصيرته، ولم يحتج إلى ظهور المعجزة. ومنها: **(البسيط لا يكون كاسباً)** لشيء من المركب والبسيط **(لأنه لا يقبل العمل)** أي الحركة الثانية، **(ولا)** يكون **(مكتسباً)** بكنهه **(لأن العارض لا يفيد الكنه)** ولا ذاتي له، ومنها: **(الماهية المطلقة)** أي لا بشرط شيء **(موجودة)** بعين وجود الأشخاص، لا فرق بينهما إلاّ بالاشتراك والتعيين **(وإلاّ)** تكن موجودة **(لكان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة)** لأنه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة **(وقد تقرر تماثل الجواهر)** فالتالي باطل **(وفيه ما فيه)** لأنه إن أريد بتماثل الجواهر الاشتراك في الأوصاف والعوارض فمسلم، لكن لا ينافي تخالف الحقيقة وإن أريد الاتفاق في الحقيقة، فالتماثل لم يثبت بعد ومن ادعى فعليه البيان **(أقول)** في إثبات التماثل **(على طور الحكمة)** لا الكلام أن الجزء الذي لا يتجزأ في الجهات باطل لأنه **(لو كان الجزء حقاً فلتكن)** زاوية **(قائمة كل ضلع منها جزآن، فالوتر لا يكون ثلاثة بالحماري)** القاضي بأن الوتر أقصر من الضلعين، ومقدار الضلعين ها هنا ثلاثة

أجزاء، لكون الواحد مشتركاً **(ولا)** يكون **(اثنين)** أيضاً **(بالعروس)** الحاكم بأن مربع الوتر مساوٍ لمربعي الضلعين، ومربعا الضلعين ها هنا ثمانية ومربع الاثنين أربعة، وبوجه آخر لو كان الوتر اثنين لكان مساوياً لواحد من الضلعين فتكون الزاويتان الموترتان لهما متساويتين، بعكس المأموني، فيلزم أن يكون في مثلث زاويتان قائمتان، هذا خلف، وإذ بطل كون الوتر ثلاثة أجزاء وجزأين تعين الشق الثالث المشار إليه بقوله **(بل بينهما)** أي بين الثلاثة والاثنين **(فبطل الجزء فثبت الاتصال)** كما قرر في موضعه من بطلان التركيب من أجزاء غير متناهية، وحينئذٍ فنقول: هذا المتصل قابل للقسمة إلى جزأين متماثلين متوافقين في الحقيقة **(فلزم الاتحاد حقيقة لأن المتباينين)** في الحقيقة **(لا يتصلان)** حقيقة **(بل يتماسان)** لأن الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأباهما **(كما قال ابن سينا)** صاحب كتاب «الشفاء» في «الحكمة» **(فافهم أن هذا السانح عزيز)** ربما يشكل فيه بأن الانفصال يعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان آخران من كتم العدم، فحينئذٍ لقائل أن يقول: يجوز أن يكون المتصل الواحد هوية واحدة شخصية اتصالية هي حقيقتها، وبعد طريان الانفصال يحدث حقيقتان أخريان ومن هذا لا يلزم الاتصال بين الأمور المتخالفة بالحقيقة، هذا لعله يكون مكابرة عند الحدس الصائب، فإن الانفصال وإن كان إعداماً وإيجاداً، لكن لا يحدث بعد الفصل إلاّ الأجسام الموافقة للكل في الحقيقة ضرورة، وإن كان ذلك مكابرة، وأيضاً نحن لا نحتاج في تقرير الكلام إلى الانقسام الكلي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم، كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة، ومنها: **(المعرّف ما منع الوالج)** أي الداخل **(من الخروج والخارج من الولوج)** وهذا ليس تعريفاً للمعرف، وإلاّ يلزم عدم الاطراد لصدقه على كل مساوٍ للشيء بل بيان الحكم المعرف **(فيجب الطرد)** أي صدق قضية كلية موضوعها المعرّف ومحمولها المعرّف **(والعكس)** أي كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف، واعلم أن التعريف ليس فيه إلاّ تصوير محض لا يصلح لأن يعترض عليه بنوع من أنواع الاعتراض، لكن ها هنا دعاوى ضمنية، فتتوجه إليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع، فأما المعارضة فلا تصلح بإقامة الدليل على بطلانه، فإنه ما أقام المعرف دليلاً على صحته فيؤول إلى النقض، وإنما تصح بأحداث معرف آخر فهذا لا يصح إلاّ في التحديد، وليس لهذه كثير نفع، وأما المنع فإن كان مجرداً فلا ينفع، وإن كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيؤول إلى النقض، ولذا قال: **(وجميع الإيرادات على التعريف)** نقوض و**(دعاوى)** فلا بد للمورد من إقامة الدليل **(ويكفي في جوابها المنع وهو)** أي المعرف **(حقيقي إن كان بالذاتيات)** هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق، فإن الحقيقي عندهم مقابل للفظي يتناول الحد والرسم، وربما يطلق على ما بحسب الحقيقة، وهو ما يكون المقصود منه الوصول إلى حقيقة المعرف الموجود **(ورسمي إن كان باللوازم)** الخارجة عن حقائق الموجودات **(ولفظي)** إن كان **(بلفظ)** أشهر **(مرادف)** ففيه إحضار ما كان حاصلاً **(وقد أجيز)** في اللفظي **(بالأعم، والذاتي ما فهمه)** يكون داخلاً **(في فهم الذات، وقيل)** الذاتي **(ما لا يعلل وينقض بالإمكان)** فإنه عرض للممكن، مع أنه يصدق عليه أنه لا يعلل **(إذ لا إمكان**

بالغير وأورد) لإبطال الاكتساب بالتعريفات أن تعريف الشيء إما نفس ماهيته أو مؤلف من أجزائها أو من العوارض **(تعريف الماهية بنفسها أو أجزائها تحصيل الحاصل)** فيكونان باطلين، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن نفس الشيء عبارة عن جميع الأجزاء **(والعوارض خارجة)** عن ماهية الشيء **(فلا تتحصل بها الحقيقة)** فبطل أقسام التعريفات بأسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات **(والجواب)** إنا نختار **(أن)** المعرف مؤتلف من الأجزاء، ونقول **(التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلاً إذا رتبت وقيدت، فهذا المجموع)** المفصل **(هو الحد الموصل إلى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الأجزاء)** أيضاً لكن **(على الإجمال وهو المحدود)** فالفرق بينهما بالإجمال والتفصيل **(فهناك تحصيل أمر لم يكن حاصلاً)** قبل الكسب وهو الإجمال **(فتدبر)** وها هنا كلام طويل لا يسعه المقام، وإن شئت الاطلاع عليه فارجع إلى شرح السلم، وإلى حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة «بشرح المواقف»، ولما فرغ عن المعرف شرع في «الدليل» فقال: **(ثم الدليل)** في اصطلاحنا **(ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، كالعالم)** وهو الأصغر باصطلاح المنطق **(وقد يخص بالقطعي)** فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري قطعي **(ويسمى الظنّي)** أي ما يمكن التوصل فيه إلى خبري ظني **(أمارة)** ثم شرع في بيان طريق النظر فقال: **(والانتاج مبني على التثليث إذ لا بد)** للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد **(من واسطة)** بينهما **(فوجب المقدمتان، ومن ههنا)** أي من أجل أن الإنتاج موقوف على المقدمتين **(قال: المنطقي هو)** أي الدليل **(قولان)** أي قضيتان إطلاقاً للأعم على الأخص **(يكون عنه قول آخر)** أي قضية أخرى **(وهو يتناول)** القياس و**(الاستقراء والتمثيل)** وقياس المساواة وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة أجنبية **(وقد يقال)** الدليل قول مؤلف من قولين **(يستلزم لذاته قولاً آخر، فيختص بالقياس)** قال أهل المنطق: الاستقراء والتمثيل لا يلزم منهما شيء، وفيه نظر ظاهر، لأن شأن التمثيل والقياس واحد، فإن حاصل التمثيل أن علة هذا الحكم موجودة في مادة أخرى، فيلزم قطعاً وجوب وجود الحكم لو سلم، كما أن القياس لا يلزم منه شيء إلاّ إذا سلم مقدماته، وإنما تجيء الظنية فيه لأجل ظنية المقدمات كما في القياس الخطابي فالأولى أن لا يخرج **(وله)** أي القياس **(خمس صور قريبة)** إنتاجاً وأما غير القريبة فكثيرة، كالشكل الرابع، وصور القياس الاقتراني الشرطي، ولا يحتاج إليها في الأكثر، **(الأولى أن يعلم حكم)** إيجاباً كان أو سلباً **(لكل أفراد شيء)** موضوع هذا حاصل الكبرى **(ثم يعلم ثبوته)** أي ثبوت هذا الشيء الموضوع **(للآخر)** الموضوع **(كلاً أو بعضاً)** أي لكل فرد منه أو بعضه، هذا حاصل الصغرى **(فيلزم)** منهما **(ثبوت ذلك الحكم للآخر)** إيجاباً كان أو سلباً **(كذلك بالضرورة، فلا بد من إيجاب الصغرى)** وكلية الكبرى **(وما في التحرير إلاّ في مساواة طرفي الكبرى)** يكفي سلب الصغرى، فإن السلب عن أحد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر **(فليس بشيء لأنه)** أي هذا الإنتاج **(ليس لذاته)** بل بملاحظة أن حكم المتساويين واحد، وهذه مقدمة أجنبية، وهذا إنما يرد عليه لو كان قيد بقيد لذاته وإلاّ لا **(وأورد)** عليه أن القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة

الموضوع كبرى منتج مع انتفاء إيجاب الصغرى، كقولنا (**أ ليس ب، وكل ما ليس ب. ج**) ينتج أ ج (**والجواب: أن السلب من حيث هو رفع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت**) بالإمكان أو بالإطلاق، لأن معنى القضية أن ما صدق عليه العنوان كذا أو ليس كذا (**فإن لاحظته**) أيها المورد (**في الصغرى**) أيضاً (**فلا سلب، بل إيجاب سلب**) وصارت الصغرى معدولة أو سالبة المحمول (**وإلاّ**) لاحظت الثبوت أيها المورد (**فلا اندراج**) للأصغر تحت الأوسط، وليس إلاّ بملاحظة مقدمة أجنبية فافهم (**و**) الصورة (**الثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شيء**) هذا حاصل الكبرى (**و**) يعلم (**مقابله**) أي مقابل ذلك الحكم إيجاباً كان أو سلباً (**للآخر كله أو بعضه**) هذا حاصل الصغرى (**فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الآخر كذلك**) كلاً أو بعضاً (**بتأمل ما**) فإنه بعكس الكبرى يرتد إلى الأولى، والحق أن إنتاج هذه الصورة أيضاً ضروري، لأن الحكمين المتقابلين لا يكونان لأمر واحد، فلا بد من مغايرة ذاتي الأصغر والأكبر، فيصدق سلب الأكبر عن ذات الأصغر بالضرورة، وموضع إشباع الكلام مقام آخر (**وما في «المختصر» أن لا إنتاج إلاّ بالأول**) لأن الصور الباقية ترتد إليه بالعكس، فهي دائرة مع الأول وجوداً وعدماً (**فادعاء**) من غير دليل، كيف لا والنتيجة لازمة لكليهما (**لأن اللزوم لا لمقدمة أجنبية**) بل بالذات (**يجوز أن يكون مع متعدد، والدوران مع الأول**) وجوداً وعدماً (**لا ينافيه**) أي لا ينافي اللزوم لا لمقدمة أجنبية (**و**) الصورة (**الثالثة أن يعلم ثبوت أمرين لثالث**) موضوع (**وأحدهما**) أي أحد الحكمين (**كلي فيعلم التقاؤهما فيه**) أي يعلم التقاء ذينك الأمرين الثابتين لثالث في هذا الثالث، فيلزم ثبوت واحد من الأمرين لبعض الآخر (**أو يعلم ثبوت أمر له**) أي لثالث (**مع عدم ثبوت الآخر له لذلك**) الثالث (**فيعلم عدم التقائهما فيه**) فيلزم صدق سلب هذا الآخر عن بعض الأمر الأول (**فلا يكون اللازم إلاّ جزئياً موجباً أو سالباً**) كما يظهر بأدنى تأمل (**و**) الصورة (**الرابعة أن تثبت الملازمة بين أمرين، فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي وإلاّ**) يلزم وجود المقدم من غير وجود التالي (**فلا لزوم**) بينهما هذا خلف (**ولا عكس**) أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم (**لجواز أعمية اللازم**) فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الأخص (**والرفع بالعكس**) أي ينتج رفع التالي رفع المقدم وإلاّ لزم تخلف الملزوم عن اللازم فلا لزوم، ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز أخصية الملزوم، فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الأعم (**وأورد منع استلزام الرفع الرفع**) أي منع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم (**لجواز استحالة انتفاء اللازم، فإذا وقع**) هذا الانتفاء المحال (**جاز عدم بقاء اللزوم**) وكيف لا والمحال يجوز أن يستلزم محالاً (**فلا يلزم انتفاء الملزوم**) على هذا التقدير (**أقول**) في الجواب (**اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الأوقات والتقادير**) لأن اللزوم هنا كلي (**فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فيه، فيرجع إلى منع**) صدق (**اللزوم وقد فرض هذا خلف فتدبر**) وفيه أنه قد تقرر في المنطق أن المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم، ويجوز أن يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع، فلا يرجع إلى منع صدق الشرطية، وأيضاً قد بين في زبر المتأخرين الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع

الرفع، وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور، فالصواب في الجواب أن كلامنا فيما إذا كان الملازمة والاستثناء صادقين، فحينئذٍ تجويز استحالة انتفاء اللازم يرجع إلى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله أعلم (و) الصورة (**الخامسة**) صورة الاستثنائي المنفصل وهي (**أن تعلم المنافاة بينهما إما صدقاً فقط أو كذباً فقط أو فيهما، فتلزم النتائج بحسبها فتفكر**) أما إذا كان المنافاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر، وإلاّ لزم صدقهما، ولا عكس لجواز ارتفاعهما، وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر، وإلاّ كذبا معاً لا وضع كل وضع الآخر، لجواز اجتماعهما في الصدق، وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر.

مسألة [فائدة النظر في العلم]

النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذوبة (**السمنية نفوا إفادة النظر العلم مطلقاً قائلين بأن لا علم إلاّ بالحس**) وهذا زيادة في حماقتهم وشبهتهم هذه (**لأن الجزم قد يكون جهلاً وهو**) أي الجهل (**مثل العلم، فبماذا يعلم أن الحاصل بعده**) أي النظر (**علم**) لا جهل (**ويجاب**) أولاً بأن هذا جار في المحسوسات أيضاً، فإن الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلاً، فلا يفيد الحس العلم أيضاً، وثانياً (**بأنه يتميز بالعوارض، فإن البديهة**) الغير المكذوبة (**حاكمة بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لا جهل، أقول: وفيه أنه بماذا يعلم أنه**) أي هذا النظر الذي ادعيتم صحته (**نظر صحيح، فإن الاحتمال**) أي احتمال عدم الصحة (**قائم من المبادىء إلى المقاطع مثلاً بمثل**) فلا يعلم صحة هذا النظر أبداً، فإن قيل: لم لا يجوز أن يعلم صحة النظر بالحس أو بمقدمات تعلم به قال: (**والحس لا يفيد إلاّ علماً جزئياً وهو**) أي العلم الجزئي (**لا يكون كاسباً**) فلا يحصل به علم أصلاً. واعلم أن هذا الإيراد ليس بشيء، فإن للمجيب أن يقول: يجوز أن يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة أو بالكسب عن مقدمات معلومة بالضرورة، وقيام الاحتمال بعد حكم الضرورة ممنوع، فتدبر وأنصف، والحق لا يتجاوز عنه (**بل الحق**) في الجواب (**منع التماثل**) أي تماثل العلم والجهل، بل هما نوعان متباينان (**كما هو مذهبنا فتدبر**) وهذا أيضاً غير واف، فإن مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في أول الأمر، وهما كذلك، لأن الجزم ربما يكون علماً، وربما يكون جهلاً، فلا يتميزان في أول الأمر، فتعود الشبهة كما كانت فافهم وأنصف.

مسألة

(**قال**) الشيخ أبو الحسن (**الأشعري**) رحمه الله (**إن الإفادة**) أي إفادة النظر الصحيح العلم (**بالعادة**) أي بجري عادة الله تعالى بأن يحدث العلم عقيب النظر (**إذ لا مؤثر**) في الوجود عنده (**إلاّ الله**) كما نطقت به الشريعة الحقة، بحيث لا مساغ للارتياب فيه، فالمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى: (**بلا وجوب منه تعالى**) على زعم الأشعري (**ولا عليه**) فبالعادة ولم يدر أن الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجح من غير مرجح (و) قال (**المعتزلة إنه**) أي حصول

العلم بعد النظر **(بالتوليد)** فإن الناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع الله تعالى عقيبه **(كحركة المفتاح عند حركة اليد)** وهذا رأي باطل لا ينبغي للمسلم أن يلتفت إليه **(و)** قال **(الحكماء أنه)** أي حصول العلم بعده **(بالإعداد، فإنه)** أي النظر **(يعدّ الذهن إعداداً تاماً)** فإذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الإعداد **(تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوباً منه)** فإن الوجود بلا وجوب باطل، فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم **(واختار الإمام)** فخر الدين **(الرازي)** من الأشعرية **(أنه)** أي حصول العلم **(واجب عقيبه)** أي عقيب النظر، بأن جرت عادته تعالى بإيجاب وجود العلم وإحالة عدمه، بخلاف الأشعري فإنه لا يقول بالوجوب أصلاً، ولا دخل للنظر في هذا الإيجاب، بل هو والنظر معلولان له سبحانه واجبان به، بخلاف قول الفلاسفة **(وإن لم يكن)** حصول العلم **(واجباً منه تعالى ابتداءً)** حتى لا يحتاج إلى النظر عند كون هذا العلم **(غير متولد منه)** أي من النظر بأن يكون المؤثر قدرة العبد بوساطة النظر **(لأنه ليس لقدرة العبد تأثير)** كما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس في نصف النهار، وبما قررنا ظهر لك الفرق بين هذا القول والأقوال السابقة، فلا تلتفت إلى ما قيل إن هذا لا محصل له إلاّ بالإرجاع إلى أحد الأقوال السابقة. قال المصنف: **(وهذا أشبه)** بالصواب **(فإن)** حاصل هذا يرجع إلى اللزوم و**(لزوم بعض الأشياء للبعض مما لا ينكر ألا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر)** غير معقول **(و)** كذا ثبوت **(الكلية بدون الأعظمية غير معقول)** وكذلك وجود هيئة الشكل الأول مثلاً مع تفطن الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول **(هذا)**.

المقالة الثانية: في الأحكام

(وفيها أبواب) أربعة، لأن الأبحاث المتعلقة به إما متعلقة بالحاكم أو الحكم نفسه أو المحكوم فيه أو المحكوم عليه. الباب **(الأول في «الحاكم»**. **مسألة: لا حكم إلاّ من الله تعالى)** بإجماع الأمة لا كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترىء عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل إنما يقولون: إن العقل معرّف لبعض الأحكام الإلهية، سواء ورد به الشرع أم لا، وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضاً، ثم إنه لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن أو قبح في فعل، لكن النزاع في أنهما عقليان أو شرعيان، ولما كان لهما معان والنزاع في واحد، أراد المصنف أن يشير إليها ويعين محل النزاع فقال **(لا نزاع)** لأحد من العقلاء **(في أن الفعل حسن أو قبيح عقلاً)** بالحسن والقبح اللذين هما **(بمعنى صفة الكمال والنقصان)** فإنهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة، كما يقال: العلم حسن، والجهل قبيح **(أو)** اللذين هما **(بمعنى ملاءمة الغرض الدنيوي ومنافرته)** وهما أيضاً عقليان، كما يقال: موافق السلطان الظالم حسن ومخالفته قبيحة **(بل)** النزاع إنما هو في حسن الفعل وقبحه **(بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه)** للمتصف به **(ومقابليهما)** أي استحقاق ذمه تعالى وعقابه للمتصف به **(فعند الأشاعرة)** التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري المعدودين من جملة أهل السنة أيضاً **(شرعي أي بجعله)** إياه متصفاً بهما **(فقط)** لا غير من غير حكمه وصلوح للفعل **(فما أمر به)** الشارع **(حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الأمر)** أي أمر الشارع **(لانعكس الأمر)** أي أمر الحسن والقبح، فيصير ما كان حسناً قبيحاً وبالعكس **(وعندنا)** معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة **(وعند المعتزلة عقلي، أي لا يتوقف على الشرع لكن عندنا)** من متأخري الماتريدية **(لا يستلزم)** هذا الحسن والقبح **(حكماً)** من الله سبحانه **(في العبد، بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح)** فالحاكم هو الله تعالى، والكاشف هو الشرع **(فما لم يحكم)** الله تعالى بإرسال الرسل وإنزال الخطاب **(ليس هناك حكم)** أصلاً فلا يعاقب بترك الأحكام في زمان الفترة **(ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة في)** تعلق **(التكليف)** فالكافر الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالإيمان أيضاً ولا يؤاخذ بكفره في الآخرة، وهذا الرأي **(بخلاف)** رأي **(المعتزلة والإمامية)** من الرافضة خذلهم الله تعالى **(والكرّامية والبراهمة)** قتلهم الله تعالى **(فإنه)** أي كلاً من الحسن والقبح **(عندهم يوجب الحكم)** من الله تعالى فهو الحاكم لا غير **(فلولا الشرع)** بما هو شرع بأن فرض عدم إرسال الرسل **(وكانت الأفعال)** بإيجاد الله تعالى **(لوجبت الأحكام)** على حسب ما فصل الآن في الشريعة

الحقة. واعلم أن المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل، وهو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل أو الكف جبراً. وهذا لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً، ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع، لأن الحسن والقبح ليسا إلاّ الصلوح والاستعداد بوصول الثواب والعقاب، وأما أنه تعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا، فإذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين، وبما قررنا يندفع أن هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح، فإنه إن أريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع، فكيف يتأتى قول المعتزلة، وإن أريد كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى إنكاره، فحينئذٍ لا نزاع إلاّ في اللفظ، فمن قال بتعلق الحكم قبل الشرع أراد الثاني، ومن نفاه نفاه بمعنى الخطاب فتفكر وأنصف، وكل الأمور إلى علام السرائر، ثم أراد أن يفصل قول المعتزلة فقال **(قالوا منه)** أي من كل من حسن الفعل وقبحه **(ما هو ضروري)** لا يحتاج إلى النظر **(كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، قيل)** في حواشي مرزاجان، لا يدرك هذا الحسن والقبح إلاّ بعد درك الآخرة و**(أمر الآخرة سمعي لا يستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم بالثواب آجلاً)** المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح عقلاً أصلاً، فضلاً عن كونه ضرورياً **(أقول)** في الجواب **(العدل واجب عقلاً عندهم، فتجب المجازاة)** فلا بد من دار الجزاء، سوى هذه الدار الدنيا **(وذلك)** أي ثبوت دار الجزاء مطلقاً **(كافٍ لحكم العقل)** بالثواب والعقاب فيها **(وإن كان خصوص المعاد الجسماني سمعياً)** فإن أريد بأمر الآخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكونه سمعياً ممنوع كما ظهر، ولذا قالت الفلاسفة به أيضاً مع إنكارهم الحشر على ما هو المشهور. وإن أريد خصوص المعاد الجسماني فمسلم أنه سمعي لكن لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء **(على أنه بمعنى لو تحقق)** أمر الآخرة **(لتحقق)** الثواب والعقاب **(كاف)** في حكم العقل بالحسن أو القبح ضرورة **(فتدبر)** فإن الجواب هو الأول، وهذا التوجيه من غير رضا القائل، ولو أسقط حديث وجوب العدل واكتفى بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعياً ليكون جواباً عنه لو أورد على معظم الحنيفة القائلين بوجوب الإيمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتفكر **(ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضّار وقبح الكذب النافع)** فإنهما يعرفان بالتأمل **(ومنه ما لا يدرك)** أصلاً **(إلا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال، فإنه لا سبيل للعقل إليه)** أي إلى معرفته **(لكن الشرع)** إذ قد حكم على هذا الوجه **(كشف عن حسن وقبح ذاتيين)** لأنه لما لم يكن جعل الشارع إلاّ بحسب حكمة بإعطاء شيء ما يصلح له علم أن في صوم آخر رمضان صلوح الثواب، وفي صوم أول شوال صلوح العقاب، فمن هذا الوجه كشف الشارع، فلا يرد ما في «الحاشية» أن هذا تعصب، فإن العقل يحكم بعدم الفرق إلاّ بجعل الشارع، وغاية ما يقال: إن الواجب لقهر النفس هو الصوم مطلقاً، وأما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كنزول القرآن وغيره، وإذا كان الشهر محلاً يكون أول شوال منتهى، ومنتهى الشيء خارج عنه، فلزم قبح صومه، وهذا الجواب غير واف أما أولاً فلأنه لو تم يضرهم، فإنه يلزم منه إدراك العقل

للحسن والقبح، وأما ثانياً فلأن غاية ما لزم عدم وجوب صوم أول شوال، والمقصود كان هو التحريم فتدبر (**ثم اختلفوا**) فيما بينهم (**فقال القدماء**) منهم الحسن والقبح كلاهما (**لذات الفعل و**) قال (**المتأخرون**) لا (**بل**) كلاهما (**لصفة حقيقية توجبه**) أي كلا من الحسن والقبح (**فيهما**) أي في الفعل الحسن والقبيح (**و**) قال (**قوم لصفة حقيقية في القبح فقط**) دون الحسن (**والحسن عدم القبح**) فلا يناط بصفة حقيقية، ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح (**والجبائي قال: ليس**) الحسن والقبح (**صفة حقيقية، بل اعتبارات**) ووجوه (**والحق عندنا**) معشر أهل السنة من الصوفية والماتريدية (**الإطلاق الأعم**) من كونهما لذات الفعل أو صفته، أو لوجوه واعتبارات، فعند بطلانها يبطل الحسن ويتغير، وأما المعتزلة القائلون بكونهما لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن، فيرد النسخ عليهم وسيجيء الدفع على رأيهم أيضاً إن شاء الله تعالى، وأجيب من قبلهم أن الخصوصيات التي كانت في أول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح، فالفعل كان في الزمان الأول معه خصوصيات معها كان حسناً واجباً، ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحاً وحراماً فيصح النسخ، ولا يخفى أنه حينئذٍ يكون قليل الجدوى أو آئلاً إلى قول الجبائية (**ثم من الحنفية من قال: إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى فأوجب**) هذا البعض (**الإيمان، وحرم الكفر، وكل ما لا يليق بجنابه تعالى**) على كل أحد بلغه دعوة رسول أم لا (**حتى على الصبي العاقل**) هذا قول معظم الحنفية، كالشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي، والإمام فخر الإسلام، وصاحب الميزان، واختاره صدر الشريعة وغيره (**وروي عن**) الإمام الهمام (**أبي حنيفة: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من «الدلائل»**) على ثبوت الوحدانية، بحيث لا مجال للعاقل أن يرتاب فيه، ومن ارتاب معها فلسوء فهمه وعدم تدبرها لا لريب فيه. وهذه الرواية هي مستند ذلك البعض (**أقول**) في كشف معنى هذه الرواية (**لعل المراد**) لا عذر (**بعد مضي مدة التأمل فإنه**) أي التأمل (**بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب، وتلك المدة مختلفة**) لا يمكن تحديدها (**لأن العقول متفاوتة**) في الفهم: فلا تنضبط في حد، اعلم أن هذا التوجيه أشار إليه الإمام فخر الإسلام حيث قال: ومعنى قولنا: إنه لا يكلف بالعقل، نريد به إذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً، وإن لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبوحنيفة في السفيه إذا بلغ خمساً وعشرين سنة لا يمنع منه ماله، لأنه قد استوفى مدة التجربة، فلا بد أن يزداد رشداً، وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، وفي شرح أصوله، لأن إدراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة، وفيه أيضاً لا عذر له بعد الإمهال إلاّ في ابتداء العقل، وفرع فخر الإسلام على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئاً من الكفر والإيمان في ابتداء العقل كان معذوراً، لأنه لم تمض عليه مدة التأمل، ولو اعتقد كفراً لم يكن معذوراً لأن اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على أنه ترك الإيمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل، وأنه تأمل، فاختار الكفر، ثم اعلم أنه لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة، فإنهم كانوا قائلين إن حسن بعض الأشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة وهؤلاء الكرام أيضاً قالوا بذلك،

فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الأحكام، والظاهر من كلماتهم أن ذلك البعض هو الإيمان والشكر ونحوهما، وعند المعتزلة، كثير، ويفهم من كلام الإمام فخر الإسلام أن حاصل النزاع بيننا وبينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم، وعند الأشعرية مهدرة لا اعتبار لها، وعندنا لا هذا ولا ذاك، بل العقل يوجب أهلية الحكم، وتعلق الحكم من العليم الخبير، والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الإسلام، لما مر أن إجماع المسلمين على أن لا حكم إلاّ لله تعالى، فخرج حاصل البحث أن ههنا ثلاثة أقوال:

الأول: مذهب الأشعرية أن الحسن والقبح في الأفعال شرعي، وكذلك الحكم.

الثاني: أنهما عقليان، وهما مناطان لتعلق الحكم، فإذا أدرك في بعض الأفعال كالإيمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد، وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة إلاّ أنه عندنا لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلي، كما لا تجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى إيصال الثواب إلى من أتى بالحسنات، وإيصال العقاب إلى من أتى بالقبائح.

الثالث: أن الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد، وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير، وتبعه المصنف، ورأيت في بعض الكتب وجدت مشايخنا الذين لاقيتهم قائلين مثل قول الأشعرية **(وبما حررنا من المذاهب يتفرع)** عليه **(مسألة البالغ في شاهق الجبل)** أي الذي لم تبلغه الدعوة، فعند المعتزلة مؤاخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب بالحسنات، وعند هؤلاء المشايخ يؤاخذ بإتيان الكفر مطلقاً وبترك الإيمان عند مضي مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الإيمان، وأمثاله من الشكر لم يعلم حالها برواية صريحة بأنهم هل يعذرون بعدم درك العقل إياها للدلائل أم لا، وعند الأشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو أتوا بالشرك والعياذ بالله تعالى. ثم اعلم أن مسألة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة إلى أن الله تعالى، لا يحكم إلاّ بما هو حسن أو قبيح، وإن حكم الله ملزومهما، وأن تكون أصولية راجعة إلى أن الأمر الإلهي يدل على الحسن اقتضاء، والنهي الإلهي يدل على القبح كذلك، وأن تكون فقهية راجعة إلى أن الفعل الواجب يكون حسناً والحرام قبيحاً، فقد بان أن الأولى أن تسرد في المقاصد دون المبادىء **(لنا)** في إثبات نفس الحسن والقبح العقليين أعم من استلزامهما الحكم، أوّلاً أنه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين في نفس الأمر قبل بعثة الرسل، فجعل أحدهما واجباً والآخر حراماً ليس أولى من العكس، وهو ترجيح من غير مرجح مناف لحكمة الآمر وهو حكيم البتة قطعاً. ولنا فيه ثانياً لو كانا شرعيين لكان إرسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة، لأنهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المؤاخذة بشيء مما يستلذه الإنسان ثم بعد مجيء الرسل صاروا ببعض تلك الأفاعيل في عذاب أبدي، فأيّ فائدة في إرسال الرسل إلاّ التضييق وتعذيب عباده، فصار بلاء هذا خلف لأنه رحمة يمنّ الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزيله. واعلم أن هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على أن وجوب

الإيمان وحرمة الكفر أيضاً عقلي، لأنه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذوراً لكان بعثة الرسل في حقه بلاءً، هذا ظاهر جداً فافهم. ولنا فيه ثالثاً (**أن حسن الإحسان وقبح مقابلته بالإساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بإرسال الرسل كالبراهمة، فلولا أنه ذاتي**) أي غير متوقف على الشرع (**لم يكن كذلك**) أي لما اتفق عليه (**والجواب بأنه**) يمنع كون الاتفاق لأجل ذاتية الحسن والقبح بل (**يجوز أن يكون**) حكمهم بهما (**لمصلحة عامة لا يضرنا لأن رعاية المصلحة العامة**) حينئذٍ (**حسن بالضرورة**) وإلاّ لما صار الإحسان لأجلها حسناً (**وإنما يضرنا لو ادعينا أنه**) أي الحسن (**لذات الفعل**) وليس كذلك (**بل الدعوى عدم التوقف على الشرع**) سواء كان بالذات أو بالعرض (**ومنع الاتفاق على أنه مناط حكمه تعالى**) أي التقريب غير تام لأنه لا اتفاق على كونهما مناطاً للحكم (**لا يمسنا**) هذا المنع (**فإنا لا نقول باستلزامه حكماً منه تعالى، بل ذلك بالسمع**) ولم يورد الدليل إلاّ لإثبات نفس عقلية الحسن والقبح، ولنا رابعاً ما أورده مغيراً للأسلوب إشارة إلى التمريض بقوله: (**واستدل**) بأنه (**إذا استوى الصدق والكذب في المقصود آثر العقل الصدق**) فلولا أن حسنه ذاتي لما آثر (**وفيه أنه**) إن أراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الأغراض وموافقة الجبلة فنقول (**لا استواء في نفس الأمر، لأن لكل منهما لوازم وعوارض**) متغايرة (**فهو تقدير مستحيل، فيمنع الإيثار على ذلك التقدير**) وإن أراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن، لجواز أن يكون الإيثار لمرجح آخر، ولا أقل أن يكون ذلك هو الاعتياد، وبما قررنا ظهر لك اندفاع أنه لا توجه له بالدليل، فإنه إنما أخذ الاستواء نظراً إلى المقصود دون جميع العوارض واللوازم، وتحققه يقيني، ثم إن هاتين الحجتين مع قصورهما عن الدلالة على كلية المطلوب لا تخلوان عن نوع خطابة، إذ لقائل أن يقول: يجوز أن يكون الاتفاق على حسن الإحسان وقبح الإساءة في مقابلته، بمعنى كونهما صفة كمالية للحقيقة الإنسانية، وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه، وكذا إيثار الصدق أيضاً، لكونه صفة كمال، لا لكونه يستحق به الثواب فافهم. الأشعرية (**قالوا**) لنفي عقلية الحسن والقبح.

أوّلاً: (**لو كان**) كل منهما (**ذاتياً لم يتخلف**) فإن ما بالذات لا يبطل (**وقد تخلف، فإن الكذب مثلاً يجب لعصمة نبي**) عن يد ظالم (**وإنقاذ بريء عن سفاك**) فصار حسناً وقد كان قبيحاً (**والجواب**) أنّا لا نسلم أنه تخلف ههنا، بل الكذب باق على قبحه، والوجوب جاء للاجتناب عن أعظم منه قبحاً، فحينئذٍ (**ههنا ارتكاب أقل القبيحين**) الكذب وهلاك نبيّ أو بريء (**لا أن الكذب صار حسناً، قيل**:) في حواشي ميرزاجان (**يرد عليه أن هذا الكذب واجب**) وكل واجب حسن (**فيدخل في**) حد (**الحسن**) والحسن لا يكون عند الخصم إلاّ ذاتياً، فهذا الحسن ذاتي فلا يجامع القبح، وبما قررنا بأن بطلان هذا الإيراد من غير ارتياب (**أقول**) في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات، بل بواسطة حسن إنقاذ نبي بالعرض و(**الحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته، وهذا معنى قولهم: الضرورات تبيح المحظورات**) أي لأجل عروض ضرورة يجيء فيه الحسن بواسطة دفعها فيعامل معاملة المباح (**غاية الأمر أنه يلزم القول بأن كلاً منهما كما أنه**) يكون (**بالذات، كذلك الغير، ولعلهم يلتزمونه**) فلا يسلمون أن كلاً حسن بالذات، تحقيقه أن

عروض صفة قد يكون حقيقة لشيء، وقد يكون حقيقة لأمر آخر متعلق به نوع علاقة، فينسب إلى هذا بالعرض، ويقال في غير هذا الفن له الاتصاف بواسطة في العروض، فههنا الكذب قبيح بالذات، ومستلزم لحسن بالذات هو عصمة نبيّ ورافع لقبيح آخر هو هلاك نبي قبحه فوق هذا الكذب، واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لا استحالة فيه، فلا يرد أن الحسن والقبح عندهم كانا لذات الفعل، فكيف يرتفع بعروض عارض، وإن لم يرتفع لزم اجتماع الضدين فتدبر، ثم يلزم على هذا أن يكون هذا الكذب حراماً وواجباً من جهتين، لبقاء القبح مع عروض الحسن، ولا بأس به عندنا لكن لا يتأتى من المعتزلة، فإنهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء ما، حتى لا يجوزون الصلاة في الأرض المغصوبة، بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس أيضاً، ومع هذا لا يعم هذا الجواب جميع الصور إلاّ بتكلف، ويمكن أن يقرر الكلام هكذا أن مقتضى الذات ربما يراد به لو ما خلي الشيء وطبعه استلزمه، كما يقال: البرودة للماء بالذات، وربما يراد به ما تستلزمه الذات استلزاماً واجباً، كالزوجية للأربعة، فالأول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض، كما أن الماء يتسخن بمجاورة النار، بخلاف الثاني، فلعل المعتزلة أرادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الأول، فلا يعد في التخلف في بعض المواضع لعروض عارض، فحينئذٍ نقول: الكذب ولو كان قبيحاً بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وأزال عنه القبح فصار حسناً بحسن ملزومه، ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة، لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كبير فرق، هكذا ينبغي أن تفهم هذه المباحث **(وبه)** أي بما ذكرنا أن الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري **(أمكن لهم التخلص عن النسخ)** فإنه لما جاز أن يكون الحسن بالذات قبيحاً بالغير والقبيح بالغير حسناً بالذات أمكن انقلاب الوجوب إلى الحرمة، والحرمة إلى الوجوب، وعلى هذا فنكاح الأخت كان قبيحاً بالذات حسناً بحسن إبقاء النسل، فكان مباحاً، والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراماً، وهذا لا يصح على التوجيه الأوّل إذ يلزم حينئذٍ كون نكاح الأخت حراماً ومباحاً والتزامه بعيد، كيف وقد بقي مباحاً إلى مجيء شريعة أخرى مع ارتفاع الضرورة قبله؛ وأبعد منه التزام ما يلتزم في التوجه إلى البيت المقدس والكعبة، فإنه يلزم أن يكون أحدهما حراماً وواجباً ولا يجترىء عليه مسلم، وأما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الأخت، فإنه يجوز أن يكون القبح مقتضى الذات، لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسناً، لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل، فإن التوجه إلى الكعبة كان مستمراً في شريعة والآن مستمر في شريعة أفضل البشر عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام والتوجه إلى البيت كان مستمراً في شريعة موسى، فكيف يجترىء مسلم على القول باستمرار وجوب أمر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر، بل الذي يجب أن يعتقد أن التوجه إلى البيت كان حسناً بحسن عارض، بالذات أي من غير واسطة في العروض، والتوجه إلى الكعبة كان مانعاً عنه فصار قبيحاً بالعرض، ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشريعة الغراء، وبقي غير حسن، كما كان قبل وحسن التوجه إلى الكعبة

بالذات، كما هو الظاهر أو بالعوارض، فافترض وكان التوجه إلى البيت مانعاً عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحاً بالعرض فتدبر وأنصف **(على أنه لا يتم)** هذا البيان ولا ينتهض **(على الجبائية ولا علينا)** وإن تم على جمهور المعتزلة فإنه إنما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقاً، ونحن لا نقول به، بل إنما نقول بالإطلاق الأعم، فلا يلزم أن يتكلف الجواب **(و)** قالوا:

ثانياً: **(لو كان)** كل منهما **(ذاتياً لاجتمع النقيضان في مثل لأكذبن غداً، فإن صدقه يستلزم الكذب)** في الغد الذي هو المحكي عنه **(وبالعكس)** أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه ملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم عدمه الحسن بالذات **(وللملزوم حكم اللازم)** فيكون صدقه قبيحاً مع كونه حسناً، وكذبه حسناً مع كونه قبيحاً، ولا ينقلب عليهم بأنه يلزم عليهم أن يكون صدقه حسناً شرعياً وقبيحاً شرعياً، وهما ضدان فأين المفر، لأن لهم أن يقولوا يجوز أن يبطل أحدهما، فإنه بجعل الشارع، بخلاف المعتزلة فإنهم يقولون إنهما لذات الفعل فتأمل فيه **(وربما يمنع ذلك)** أي كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات **(ألا ترى أن المفضي إلى الشر لا يكون شراً بالذات)** كيف ومجيء الرسول موجب لهلاك الناس الكثير مع أنه خير كثير أعظم **(قال الشيخ)** أبو علي **(في الإشارات: الشر داخل في القدر بالعرض)** فإن التقدير الإلهي إنما تعلق أولاً وبالذات بالخير، لكنه قد كان متوقفاً على وجود الشر القليل، وليس من شأن الحكيم أن يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، فلذا قدر الشر وأوجده هذا، ثم لا يخفى على المتأدب بالآداب الشرعية أن الصواب ترك التأييد بكلام ابن سينا، فإنه ليس من رجال هذا المقال **(أقول هذا)** الجواب **(يرشدك إلى الالتزام المذكور سابقاً)** من أنهما كما يكونان بالذات يكونان بالغير، فإن حسن الملزوم وإن لم يكن مستلزماً لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة، وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض **(فافهم)** فإنه لا سترة فيه، وقد يقال في تقرير الدليل أن صدق لأكذبن غداً هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في الغد وهو قبيح بالذات عندهم، فالصدق قبيح مع كونه حسناً، فحينئذٍ لا يتوجه هذا الجواب أصلاً، وفيه أنّا لا نسلم أن الصدق نفس تحقق المصداق، بل المطابقة للمصداق الواقعي، فواقعية المصداق لازمة له، لا أنه هي، ولو سلم فلأكذبن الغد اعتباران، اعتبار أنه تحقق مصداق الخبر، واعتبار أن مصداقه غير متحقق، قلنا: إن نقول أنه بالاعتبار الأوّل حسن بالذات، وبالاعتبار الثاني قبيح، فلا ضير، وهذا عندنا ظاهر، وأما عندهم فللتأمل فيه مجال لعدم قولهم باجتماع الوجوب والحرمة في شيء ما ولو باعتبارين **(و)** قالوا **(ثالثاً: إن فعل العبد اضطراري، فإن الفعل ممكن)** والممكن **(ما لم يترجح)** وجوده على عدمه **(لا يوجد)** فحين الوجود يكون الوجود راجحاً والعدم مرجوحاً **(وترجح المرجوح محال، فما لم يجب لم يوجد)** فالعدم حال ترجيح الوجود محال، فوجود الفعل واجب، فلا اختيار للعبد فيه أصلاً، فهو اضطراري **(فلا يكون حسناً ولا قبيحاً)** أصلاً **(عقلاً إجماعاً)** لأن الاضطراري لا يوصف بهما، وهذا التبيان غير متوقف على إبطال الأولوية الغير البالغة حد الوجوب، بخلاف ما في «المختصر» حيث قال:

استدل أن فعل العبد غير مختار، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته إجماعاً، لأنه إن كان لازماً فواضح، وإن كان جائزاً، فإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم، وإلاّ فهو اتفاقي، فإنه متوقف على إبطالها، مع أن فيه شق الاتفاقي زائد لا حاجة إليه، ولذلك قال **(وهذا حسن وأخصر مما في «المختصر»)** وقد يقال: إن استحالة ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز أن يكون الراجح أوّلي غير واجب والعدم مرجوحاً ممكناً فحينئذٍ ترجيح المرجوح غير أوّلي لا أنه مستحيل فحينئذٍ لا كفاية وهذا مكابرة فإن استحالته بين أوّلي غني عن البيان **(والجواب)** أن غاية ما لزم من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز أن يكون هو الاختيار و**(أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار)** فإنه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار **(ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة)** مع كون كليهما واجبين عن مرجحيهما والأول اختياري لا الثاني **(على أنه منقوض بفعل الباري تعالى)** فإن فعله إن ترجح فقد وجب وإلاّ استحال صدوره. قيل تفصيل الدليل أنه لو صدر الفعل من العبد بالإرادة، فالإرداة لا تصدر بإرادة أخرى وهي بأخرى وإلاّ لزم التسلسل في المبدأ وأيضاً لا نجد من أنفسنا عند صدور الفعل إلاّ إرادة واحدة فإذن علة الإرداة غير إرادة المريد فإما أن يجب بخلق الله تعالى أو بفعل المريد لكن من غير إرادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الإرادة مضطر والفعل واجب عند الإرادة فيكون اضطرارياً إذ الاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة أخرى إن تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار إذ لا يصح حينئذٍ تركه وإلاّ لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير إلى هذا لا يتمشى الجواب المذكور بل لا يمكن نعم يرد النقض بفعل الباري جل مجده إلاّ أن يقال بالإرادة المشوبة بالجبر ولا يجترىء عليه مسلم ثم قال هذا القائل ويشكل حينئذٍ بثلاثة أمور الأول أن لا يكون الحسن والقبح في فعلي العبد والباري جل مجده عقليين الثاني أن لا يكون الباري جل مجده مختاراً صرفاً في فعله بل كان اختياره مشوباً بالجبر. الثالث يلزم كون العبد مضطراً في الفعل فيشكل أمر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الأول والثالث بالتزام أن الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في إيصال الثواب والعقاب وأنت تعلم أن القول بتجويز اتصاف الاضطراري بالحسن والقبح خرق الإجماع والإشكال في الثواب والعقاب ليس لأن الفعل غير مختار أو مختار بل لأن العبد يتأتى له العذر بأن الفعل قد وجب فلا أستطيع أن أتحرز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هذا خلف وهو غير مندفع بقوله وقال وأجابوا عن الثاني بتجويز التخلف إذ غاية ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح وهو غير ممتنع، بل الرجحان من غير مرجح، أو الوجود من غير موجد، ثم رده بإثبات استحالة التخلف، وهكذا وقع القيل والقال، ولم تنكشف حقيقة الحال، وأجاب المصنف في «الحاشية» أن هذا غير تام على رأي الأشعري، فإنه يكتفي بوجود قدرة متوهمة في توجه التكليف هذا، وأنت تعلم أنه يكفي في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي، بل الإجماع وقع على أن الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح العقليين، وتحقيق المقام على ما استفاده هذا العبد من إشارات الكرام وتقرر عليه رأيه في تحقيق المرام، أن عند إرادة العبد

تتحقق الدواعي إلى الفعل من التخيل الجزئي والشوق إليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه، فيستعد بذلك للاتصاف بذلك الفعل، إذ ليس الشأن الإلهي أن يترك المادة المستعدة الطالبة بلسان الاستعداد عارية عنه بإمساك الفيض عنه لكونه جواداً، بل أجرى عادته بإعطاء ما يصلح المادة صلوحاً كاملاً، فالله تعالى يخلق الفعل في المريد بجري العادة فيتصف به، وقلما يتخلف عند سد نبي أو ولي ويسمى خرق العادة، هذا بحسب الجلي من النظر، والدقيق من النظر يحكم بأن هذا السد وأمثاله من موانع وجود الفعل، وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على رأي أهل الحق من أهل السنة الباذلين جهدهم في قمع البدعة كثرهم الله تعالى وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلوح يخلق العبد الفعل فيجب بخلقه فيتصف به العبد اتصافاً واجباً بخلقه فليس الاختيار في العبد إلاّ صرف القدرة والإرادة إلى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما هو عند المعتزلة أو لا كما عندنا، وهذا لا ينافي الوجوب، وأما فعل الله تعالى فتحقيقه أنه تعلق علمه الأزلي بالعالم على ما كان صالحاً للوجود على النظم الأتم، فتعلق إرادته في الأزل بأن يوجد على هذا النمط إذ لم يكن نظم صالح للوجود أولى من هذا النظم، فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلاً تعلق إرادته بأن يتكون آدم في الوقت الفلاني، ونوح في وقت بينهما ألف سنة فوجدا ووجبا بهذا النمط، وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار، وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل والترك الذي نسب إلى أهل الكلام، فإن أريد به أن نسبة الفعل والترك متساوية إلى الإرادة واتفق أيهما وجود فهو باطل، لأنه لو كانت النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح، بل وجود من غير موجد، إذ لا موجد هناك يجيء الترجيح منه، وإن أريد منه أن يصح الفعل والترك بالنظر إلى نفس القدرة، وإن وجب أحدهما نظر: إلى الحكمة، فإن الحكيم لا يمكن أن تتعلق إرادته على خلاف ما علم من النظم الأتم فهذا صحيح وغير منافٍ لوجوب الفعل عند تعلق الإرادة، ووجوب الإرادة لأجل الحكمة، ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته، فالقدرة بهذا المعنى، وبمعنى صفة بها إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، متلازمتان، والإرادة ترجيح تعلق القدرة بجانب الفعل أو الترك، لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم، ويجب لكونه أزلياً كسائر الصفات، وفينا على حسب دواعينا وأغراضنا، فقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على أتم الوجوه، بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء، فحينئذٍ نقول: قد اندفع الإيراد بعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح، بأن الاختيار ما ذكر، ولا ينافيه الوجوب، بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار أو بالاختيار، والثاني بأنه لا شائبة للاضطرار، كيف والإيجاد منه تعالى لأجل الحكمة، ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات، فيجب ثبوته له تعالى، والإيجاد كيف ما اتفق من غير وجوب أمر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه، فلا يجترىء مسلم على هذا، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

وأما الإشكال الثالث فحله كما ينبغي يطلب من شرح فصوص الحكم، وسنشير إليه إن شاء الله تعالى إجمالاً، وقد بان لك من هذا التحقيق أن مبدأ الفعل الاختياري يجب أن يكون

اضطرارياً، وإلاّ لزم التسلسل في المبدأ؛ ولصدر الشريعة رحمه الله ها هنا كلام لإثبات الاختيار بمعنى ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل، فلنذكره ونفك عقدته حتى تتبين لك حقيقة الحال فنقول: مهد رحمه الله تعالى أوّلاً أربع مقدمات:

المقدمة الأولى: إن المصادر ربما تطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بإزائها، وربما تطلق على الحالة الخارجية الحاصلة منها كالحركة، فإنها تطلق ويراد بها معناها المصدري، وقد يراد بها الحالة الخارجية، الأول معنى اعتباري لا وجود له في الخارج إلاّ باعتبار المصداق، والثاني أمر عيني وهذا ظاهر جداً.

المقدمة الثانية: وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه، وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده، أما الأول فلأنه لو لم يجب وجوده أمكن عدمه، فإن توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم تبق العلة التامة علة تامة، وإن لم يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه أخرى ترجيح من غير مرجح، فإن قيل: المحال رجحان الشيء بلا مرجح، بمعنى وجود الممكن من غير موجد، وهو غير لازم، فإن الموجد هناك موجود، قلت: قد لزم هذا المعنى: لأن زمان العدم لم يوجده فيه شيء، وفي زمان الوجود إن أوجده شيء يكون هذا الإيجاد بما يتوقف عليه، فلم يبق المفروض علة تامة، وإن لم يوجده لزم وجود الممكن من غير إيجاد كذا قال: وفيه ما فيه، والصواب في الجواب أن يقال: قد لزم هذا المعنى فإنه لو لم يجب معها لكان نسبة الوجود والعدم إليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة، فلم يتحقق إيجاد فلزم وجود الممكن من غير موجد مرجح وهو محال، فلا بد من رجحان الوجود على العدم، وترجيح المرجوح محال، فالوجود واجب، وأما الثاني فلأنه إن لم يمتنع على ذلك التقدير لأمكن وجوده من غير إيجاد علته فلم تبق العلة علة وقال: هذه المقدمة مسلمة بين أهل السنة والفلاسفة، لكن أهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة، بخلاف الفلاسفة.

المقدمة الثالثة: أنه لا بد أن يدخل في علة الحوادث أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافات، وإلاّ فإما أن تكون علتها موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة من الموجودات والمعدومات والشقوق بأسرها باطلة، أما الأول فلأنه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهي إلى الباري جل مجده، فإما يلزم قدم الحوادث أو الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علواً كبيراً؛ وأما الثاني فلأنه لا يعقل علية المعدوم للموجود، وأيضاً: المركب أجزاؤه مما يتوقف عليه المركب فلا تكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه وأما الثالث فلأنه كلما تحقق وجودات يتوقف عليها المعلول الحادث تحقق الحادث، وإلاّ فيتوقف على عدم آخر، فإما عدم سابق فيلزم قدم الحادث لتحقق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة إلى الباري آخراً والعدمات، وإما عدم لاحق لشيء وليكن عدم بكر، فلا بد له من علة هي عدم جزء من علة وجوده، فتلك العلة إن كانت أمراً موجوداً فعدمه لا يكون إلاّ بعدم جزء من علته، وهكذا يتسق الكلام، فيلزم الاستحالة العظيمة، وإن كانت عدم أمر

فعدمه وجود، لأن نفي النفي إثبات، كوجود خالد مثلاً، فقد توقف عدم بكر على وجود خالد، وكان الحادث موقوفاً على عدم بكر، فيتوقف على وجود خالد، وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث، فقد ثبت ما ادعينا أن كلما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث وبطل عليه المختلط، وإذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات، وهكذا: فيلزم الاستحالة العظيمة، فلزم قدم الحادث، فلا بد في علية الحادث من أمور لا موجودة ولا معدومة، لأنه الشق الباقي. هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد، ثم أورد على نفسه أن هذه الأمور لا تخلو إما أن تكون موجودة أو معدومة، لأنهما نقيضان، وقد بطل كونهما علة، فكذا علية تلك الأمور، ثم أجاب بأنه إذا أدرجت تلك الأمور في أحدهما لا يتم البيان، إذ لو أدرجت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة، فإنه يجوز أن يكون بعض الموجودات تلك الأمور وليس عدمه، لانتفاء جزء من علته، فإنها لا تجب لوجود العلة، وإن أدرجت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود، لأنه يجوز أن تكون المعدومات تلك الأمور، كالإيجاد، ولا يكون عدمه بتحقق وجود، ثم قال فقد ثبت دخول الإضافيات في علة الحادث، فلا يمكن استنادها إلى البارىء بالإيجاب، وإلاّ لزم قدم الحادث أو الاستحالة العظيمة، بل استنادها إليه سبحانه بواسطة أو بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه، فإما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل، أو تكون إضافة الإضافة عين الإضافة، وإما أن لا يجب، والظاهر أن الحق هو هذا، فإن إيقاع الحركة غير واجب، ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحاً للمختار أحد المتساويين، وأما الحالة فهي واجبة على تقدير الإيقاع.

المقدمة الرابعة: ترجيح المختار أحد المتساويين، أو المرجوح جائز، بل واقع، لأنه إما لا ترجيح أصلاً، أو للراجح أو للمساوي، أو للمرجوح، والأول باطل، وإلاّ لما وجد الممكن أصلاً، وكذا الثاني، وإلاّ لزم إثبات الثابت، بقي الأخيران وهما المدعي، ولأن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح المريد أحد المتساويين، فلا يسأل أن المريد لم أراد هذا؟ كما لا يسأل أن الموجب لم أوجب هذا؟ ثم قال: وإذا عرفت هذه المقدمات فالجواب: أن المستدل إن أراد بالفعل الحالة الموجودة فمسلم أنه يجب عند وجود مرجحه التام، وإلاّ يلزم الجبر، لأنه إما متوقف على الاختيار، وهو على آخر، وهكذا إلى غير النهاية، أو اختيار الاختيار عين الاختيار، فلا جبر، وإما متوقف على أمر لا موجود ولا معدوم، كالإيقاع وهو إما يجب بطريق التسلسل، أو بأن إيقاع الإيقاع عين الإيقاع، وإما أن لا يجب، لكن رجح الفاعل المختار أحد المتساويين، وإن أراد الإيقاع تعين ما قلنا فيه انتهى. ولا يفقهه هذا العبد: أما أولاً: فلأن التقريب في المقدمة الثانية غير تام، لأنه لا يلزم من البيان إلاّ وجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة، فإنه يجوز أن تكون العلة فاعلاً مختاراً موجوداً في الأزل، تام الإرادة، لكن تعلق إرادته في الأزل بوجود المعلول، في حين معين لما علم في الأزل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلوم للوجود إلاّ على هذا النحو، فيجب في ذلك الحين، لا

عند وجود العلة، هذا: وأما ثانياً: فلأنه يجوز أن تكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق إرادته في الأزل، بأن يوجد في حين معين مما لا يزال لجودة هذا النظام، وحينئذٍ لا يلزم قدمه، ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم عليته حتى تلزم الاستحالة العظيمة، فسقط ما قال لإبطال الشق الأول في المقدمة الثالثة. وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره في جواب النقض على بيان المقدمة الثالثة غير وافٍ، فإن هذه الأمور التي سماها لا موجودة ولا معدومة، لها نحو واقعية أولاً على الثاني، فهي من الاختراعات، كاجتماع النقيضين ونحوه، فلا يصلح للعلية ولا للمعلولية، وعلى الأول فلا بد لها من جاعل تجب هي منه بحسب اقتضائه واقعيتها، وإلاّ فنسبتها ونسبة عدمها إلى هذا الجاعل واحدة، فحال الجعل وقبله سواء، فلزم تحققه من غير جعل، وهو مناف للإمكان، فتكون النسبة الواقعية أولى من اللاواقعية، ورجحان المرجوح ما دام مرجوحاً محال، فلزم الوجوب، ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء إلى الواجب بطريق التسلسل في المبدأ، فإنه محال مطلقاً، اعتبارياً كان أو عينياً، ولا بطريق أن إيقاع الذي هو علة الإيقاع عينه، كما جوز، لأن التغاير بين العلة والمعلول ضروري، فقد ثبت وجوبها لاستنادها إلى الباري القيوم، فيلزم حين دخول الإضافيات ما لزم في شق الموجودات المحضة، ولا يمكن دفعه إلاّ بما أومأنا من الحق الصراح، وأما رابعاً: فلأن ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل، لأن الفاعل إن كان نسبة الطرفين المتساويين إليه على السواء، فحال وجود الفاعل وقبله سواء، فلا إيجاد من الفاعل ولا تأثير، فيلزم الوجود بلا إيجاد، وقد سلم استحالته، وإن كانت نسبة أحدهما أولى فهو الراجح، فالترجيح للراجح، فإذن بان لك أن ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ورجحان أحدهما بلا إيجاد متلازمان، فإذن بتجويز أحدهما يلزم تجويز الآخر، وينسد باب العلم بالصانع، ويلزم المكابرة، وما قال في «الاستدلال» ففيه أنَّا نختار الشق الثاني: وهو أنه ترجيح الراجح ولا استحالة فيه، لأنه ترجيح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر، والمحال إنما هو ترجيح الراجح بترجيح آخر، وهو غير لازم، وإن أراد بترجيح آخر فالتشقيق غير حاصر، إذ يبقى ترجيح الراجح بهذا الترجيح، وما قال ثانياً ففيه أنه لا نسلم أن شأنها ذلك كيف، وهو مستحيل بل الإرادة شأنها ترجيح أحد الجانبين اللذين صح تعلق القدرة بهما نظراً إلى ذاتيهما بإدراك، وإذ قد تحققت أن الترجيح من غير مرجح باطل وأن لا ترجح إلاّ للراجح بهذا الترجيح، فقد دريت أنه لا يمكن أن يوجد شيء موجود، ولا يثبت أمر، سواء سمي موجوداً أو واسطة، إلاّ إذا وجب من العلة الموجودة أو المثبتة، وهذا الإيجاب إن كان بعد تحقق الإرادة والاختيار، فالفعل اختياري، وإلاّ فاضطراري، والموجد إن كان ذا إرادة ففاعل بالاختيار، وإلاّ ففاعل بالإيجاب، ودريت أيضاً أن الاختيار بمعنى ترجيح أحد المتساويين مع التساوي بالنسبة إلى القادر من غير وجوب، فهوس من الهوسات لا حاصل له، بل ليس الاختيار إلاّ ما ذكرنا، هذا: والعلم الحق عند مفيض العلوم، وإنما أطنبنا الكلام في هذا المقام، فإنه قد زلت أقدام كثير من الأذكياء، وضلت أفهام جم من الفضلاء، ولم يأتوا بشيء يذلل الصعاب ويميز القشر عن اللباب، بل ضلوا وأضلوا كثيراً، إلاّ من أتى الله وله قلب سليم.

فائدة

في تحقيق صدور الأفعال الاختيارية للعبد.

(**عند الجهمية الذين هم الجبرية حقاً لا قدرة للعبد أصلاً**) لا على الكسب ولا على الإيجاد (**بل هو كالجماد**) الذي لا يقدر على شيء (**وهذا سفسطة**) فإن كل عاقل يعلم من وجدانه أن له نحواً من القدرة والذي شجعهم على هذه السفسطة رؤية نصوص خلق الأعمال ولم يتعمقوا فيها (**وعند المعتزلة له قدرة**) مخلوقة لله تعالى فيه (**مؤثرة في أفعاله**) كلها سيئاتها وحسناتها، فالعبد خالق لأفعاله، ويرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والإجماع القاطع، بحيث لا يزعزعه شبهات أولي التلبيس الضالين والمضلين، الذين شمروا أذيالهم لتأويلها، فضلوا أنفسهم وأضلوا كثيراً (**وهم مجوس هذه الأمة**) للحديث الذي رواه الدارقطني: «القدرية مجوس هذه الأمة» وهم يقولون: إن القائل بقدر الله تعالى فقط قدرية، فأنتم القدرية المرادة في هذا الحديث، وهذا أيضاً نشأ من جهلهم بالأحاديث الصحيحة، فإن فيها يجيء قوم يكذبون بالقدر، وفي أثر ابن عمر وقع صريحاً أنهم مكذبو القدر، ثم إن الشيعة الشنيعة يقولون: إن المعاصي بقدرة العبد دون الحسنات، توهماً أن خلق القبيح قبيح، وليس الأمر كما ظنوا، وكيف وقد جهلوا أن الخلق إعطاء الوجود، وهو خير محض، وإنما الشر الاتصاف بها بالنسبة إلى ذات المتصف، فإنه يوجب الإثم وهذا الرأي أشبه برأي المجوس، فإنهم يقولون بالواجبين، أحدهما: خالق الخير، والآخر خالق الشر، لأجل هذا الزعم، والشيعة أيضاً قالوا بخالقين، خالق الخير وخالق الشر (**وما فهموا**) أي المعتزلة بل هؤلاء الجهلة أيضاً (**أن الإمكان ليس من شأنه إفاضة الوجود**) فإن من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية إلى الغير، وكل على مولاه، كيف يقدر على إيجاد الأفعال من غير اختلال بالنظام الأجود، وهذا ظاهر لمن له أقل حدس من أصحاب العناية الإلهية، لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور (**وعند أهل الحق**) أصحاب العناية الذين هم أهل السنة الباذلون أنفسهم في سبيل الله بالجهاد الأكبر (**له قدره كاسبة**) فقط لا خالقة (**لكن عند الأشعرية**) من الشافعية (**ليس معنى ذلك**) الكسب (**إلاّ وجود قدرة متوهمة**) يتخيلها الشخص قدرة (**مع الفعل بلا مدخلية لها أصلاً**) في شيء، فعندهم إذا أراد الله تعالى أن يخلق في العبد فعلاً يخلق أولاً صفة يتوهم أوّل الأمر أنها قدرة على شيء، ثم يوجهه الله تعالى إلى الفعل، ثم يوجد الفعل، فنسبة الفعل إليه كنسبة الكتابة إلى القلم (**قالوا ذلك كاف في صحة التكليف والحق أنه كفؤ للجبر**) وهو ظاهر، فإنه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقية، فأي فرق بينه وبين الجماد (**وعند الحنفية: الكسب صرف القدرة المخلوقة**) لله تعالى (**إلى القصد المصمم إلى الفعل، فلها تأثير في القصد المذكور**) فإذا تم صلوحه لوجود هذا القصد فتفيد (**ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عقيب ذلك بالعادة**) وقد يتخلف عنه قليلاً، كما نقل في المعجزات والكرامات، وأما عند عدم مانع من الموانع أصلاً، فيجب صدور الفعل منه سبحانه، فإنك قد عرفت أن الوجود من غير واجب باطل، فإن قيل:

فعلى هذا يلزم إيجاد قدرة الممكن وقد كنتم منعتم (**فقيل: ذلك القصد من الأحوال غير موجود ولا معدوم**) وهي الأمور الاعتبارية التي وجوداتها بمناسبها (**فليس**) إضافتها (**خلقاً**) فإنه إفاضة الوجود بالذات كما للجواهر والأعراض، بل هو إحداث (**وليس الإحداث كالخلق بل**) هو (**أهون**) فإنه لأجل أن يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن، الذي هو نحو من الإمكان على ما حقق، فلا بأس أن تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم، وليس النصوص شاهدة إلاّ بأن الخلق له تعالى فقط، أي إفاضة الوجود، فإنه يصير المتصف به ذاتاً مستقلة، بخلاف الاعتباريات؛ ألا ترى أن العقلاء اتفقوا على أن الإمكان غير معلل، فلا يراد أنه على تقدير الجعل المؤلف المختار لأكثر المتكلمين المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود، والوجود حال، فليس الإحداث مغايراً للخلق، وعلى تقدير الجعل البسيط في الإحداث أيضاً إفاضة نفس ذات الحال، كما في الخلق، لأن الجعل وإن كان مؤلفاً يوجب تذوّت المجعول ذاتاً مستقلة، بخلاف الأحوال إذ ليس لها ذات مستقلة، إنما هي أمر تبعي فتدبر (**وقيل بل**) هو (**موجود، فيجب حينئذٍ تخصيص القصد المصمم من عموم**) نصوص (**الخلق بالفعل، لأنه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة**) إذ فائدته أن تؤثر في شيء، وأدناه أن تؤثر في هذا القصد، وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها، فلا بد أن يكون للقدرة نحو من التأثير (ر) لأنه (**أدنى ما يتجه به حسن التكليف**) فإن التكليف لغير القادر، مما يحيله العقل، وهذا أدنى طريق كونه قادراً (**وهذا**) الرأي (**كأنه واسطة بين الجبر والتفويض**) والحق هو التوسط بينهما، كما حكي عن الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن آبائه الكرام. قال المصنف: (**وفيه ما فيه**) ووجه بأن فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان أن تخصص جميع أفعال العباد، وقد أبيتم عنه، فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص، وهذا غير واف، فإن مقصودهم قدست أسرارهم أن فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان أن يكون لها نوع من التأثير في الأفعال الاختيارية، إما في وسيلتها فقط، أو فيهما، والتأثير في الوسيلة أدناهما، فخصصنا بها، وأما تخصيص جميع الأفعال الاختيارية فلا يصح لأنه حينئذٍ يبطل العام بالكلية، وهو غير جائز، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٩] ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] وأمثالهما، وأحاديث خلق الأعمال، ثم في «النصوص» أيضاً إشارة إلى أن هذا التخصيص من نسبة المشيئة والعمل إلينا كما لا يخفى على المنصف، فتأمل أحسن التأمل، ولا تلتفت إلى شبه أولي التلبيس، فالحق لا يتجاوز عما قلت. قال المصنف (**وعندي**) أن في صدور الأفعال الاختيارية لا بد من إدراك كلي، به تنبعث إرادة كلية، وإدراك جزئي به تنبعث إرادة جزئية، فالعبد (**مختار بحسب الإدراكات الجزئية الجسمانية**) فإن الإرادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها (**مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية**) المنبعث منها الإرادة الكلية، ففي انبعاث الإرادة الكلية مجبور، وفي انبعاث الإرادة الجزئية مختار، ولا يفقهه هذا العبد، فإن هذه الإرادة الجزئية إن كانت مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة، وقد نهي عنه،

وإن لم تكن مؤثرة فيه بل الفعل منه سبحانه، فهو قولنا بعينه، والإيراد المذكور لازم لا يندفع إلاّ بالجواب الذي مر (**وشرح ذلك في الفطرة الإلهية وأنه لأجدى من تفاريق العصا**) والذي وصل إليَّ من هذه الرسالة ليس فيها إلاّ العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة، وحاصلها لا يزيد على إبطال قول المعتزلة بما ذكر ههنا من عدم صلوح الممكن للإيجاد، وقول الأشعرية بما ذكر ها هنا أيضاً، ويلوح من ظاهرها أنه اختار مذهبنا، ولم يقصد دفع الإيراد المشار إليه، فليس في تلك الرسالة إلاّ التحير، والله أعلم بحال عباده و(**الأشعرية قالوا: رابعاً: لو كان كذلك**) أي لو كان كل من الحسن والقبح عقلياً (**لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم**) لأن الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول (**والحكم على خلاف المعقول قبيح**) وقد وجب تنزيهه عن القبائح، فوجب منه الحكم على مقتضاهما، فلا اختيار (**والجواب أن موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار**) فإنه إنما وجب هذا النحو من الحكم لأجل الحكمة بالاختيار، وقد عرفت أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، وما أجاب به في «التحرير» من تسليم عدم الاختيار في «الحكم»، لأنه خطاب الله تعالى، وخطابه صفة قديمة عندنا، والصفات القديمة غير صادرة بالاختيار، فغير واف، لأن الخطاب وإن كان قديماً، لكن التعلق حادث، والحاكم جل مجده مختار فيه، فتعود الشبهة كما كانت فتدبر (و) قالوا (**خامساً: لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة**) على مرتكب القبيح، وتارك الحسن، لأن الحسن استحقاق الثواب على الفعل، والقبح استحقاق العقاب، فلو أتى أحد بالفعل القبيح أو ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلاً فيجوز (**وهو**) أي الجواز (**منتف بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾** [الإسراء: ١٥] **فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك**) فإن أمثال هذه العبارة يتبادر منها هذا، وفي هذا التعليل دفع لما يتراءى وروده من أن الآية لا تدل إلاّ على عدم الوقوع وأين عدم الجواز (**أقول**) في الجواب أنه إن أراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة، فإن القول بالقبح العقلي إنما يقتضي الجواز نظراً إلى ذات الفعل و(**الجواز نظراً إلى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظراً إلى الحكمة، كيف**) يجوز نظراً إلى الحكمة (**وحينئذٍ قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك**) الدال على القبح، والحكيم لا يعذب المعذور (**ولهذا قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾** [النساء: ١٦٥]) وإن أراد الجواز نظراً إلى نفس الفعل، وإن كان ممتنعاً نظراً إلى الواقع والحكمة، فبطلان اللازم ممنوع، والآية الكريمة لا تدل إلاّ على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما، وأما فيهما فالمسلك واضح، ولا عذر أصلاً، والعقاب عليهما عدل غير منافٍ للحكمة، كما ذهب إليه معظم مشايخنا الكرام (**وأيضاً: الملازمة ممنوعة، فإنه**) أي التعذيب (**فرع الحكم ونحن لا نقول به**) وهذا غير وافٍ أصلاً، لأن حقيقة القبح ليس إلاّ جواز التعذيب، فكيف يكون مناط الحكم؟ (**وإنما ينتهض على المعتزلة**) بل على معظم مشايخنا أيضاً، ولا ينفع الحمل على عدم الوقوع، فإن المؤاخذة على قبيح ظاهر قبحه واقع عند المعتزلة وجوباً، وعلى التدين بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام

(فخصصوا) الآية **(بعذاب الدنيا بدلالة السياق)** وهو قوله عزَّ من قائل: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾﴾ [الإسراء: ١٦] ولعل هلاك القرى وتخريبها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم، ودعائهم به عليها، وهو مسبب عن فسقهم، ولهذا يتأخر هلاك القرى عن الفسق إلى زمان إرسال الرسل، وليس شأن كل قبيح تسبيبه إلى هلاك القرى حتى يقال: ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة؟ حتى جوزوا الثاني بذنوب قبل البعثة دون الأول **(وأوّلوا أيضاً)** الرسول **(بالعقل، فإنه رسول باطن)** في تنبيه القلب، فالمعنى إذاً والله أعلم: وليس شأننا التعذيب من غير إعطاء العقل الذي به تنبيه الإنسان **(إلى غير ذلك)** من التأويلات، وها هنا جواب آخر هو أنه: ليس زمان لم يبعث فيه نبي أصلاً في الواقع، بل لم يترك الإنسان سدى، فتقدير وجود زمان خال عن البعثة مطلقاً، ووقع الأعمال القبيحة تقدير محال، فبعد فرضه يلتزم صحة العقاب، فمعنى الآية الكريمة والله أعلم: وليس شأننا العقاب من دون البعثة، فإنها لازمة لوجود الإنسان من لدن آدم إلى يوم القيامة، ولم يخل زمان عنها فافهم **(المعتزلة قالوا: أوّلاً: لو كان الحكم شرعياً لزم إفحام الرسل عند أمرهم)** المكلف **(بالنظر في المعجزات)** ليعلم أنهم رسل **(فيقول)** هذا المكلف **(لا أنظر)** في معجزتك **(ما لم يجب النظر عليَّ)** لأن للإنسان أن يكف عما ليس واجباً عليه **(ولا يجب)** عليَّ ما لم يصدر عن لسان نبي، ولا نبوة إلاّ بالمعجزة، ولا تعلم المعجزة إلاّ بالنظر، فحينئذٍ لا يجب النظر **(ما لم أنظر)** فلزم إفحام الرسل، أي إسكاتهم، وهو محال، لأنه حينئذٍ يفوت الغرض من الرسالة، فإن قيل: يلزم عليهم هذا **(قالوا: ولا يلزم علينا، لأن وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس)** فإنكارهم وجوب النظر من المكابرة، فلا إفحام **(وفيه ما فيه)** لأن وجوب النظر موقوف على إفادته للعلم مطلقاً، وفي الإلهيات خاصة، وفيه خلاف الرياضيين، وعلى أن معرفة الله واجبة، وفيه خلاف الحشوية، وأن المعرفة لا تتم إلاّ بالنظر، ونسب الإباء عنه إلى المتصوفة، وهو غير ثابت عنهم، بل هم مصرحون بخلافه، إلاّ عن الملاحدة المدعين للتصوف؛ وعلى أن مقدمة الواجب واجبة، وسيجيء الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات إلاّ بنظر أدق، والموقوف على ما لا يثبت إلاّ بالنظر الدقيق كيف يكون فطرياً، كذا قيل، وفيه: أن هذه مؤاخذة لفظية، فإن لهم أن يقولوا: إن وجوب النظر وإن كان نظرياً لكن لا يتوقف على الشرع، فيمكن أن يقول الرسول: إن هذا واجب عليك مع قطع النظر عن إخباري فامتثل، فلا يتمشى منه لا يجب النظر ما لم أنظر، لأنه حينئذٍ له أن يقول: لا أنظر، فإنه غير واجب، فإذا قال الرسول: النظر واجب يقول المكلف، هذا نظريّ لا يدرك إلاّ بالنظر، فليجز عدم صدقه وإني لا أضيع وقتي فيما لا أعلم وجوبه، فحينئذٍ الإفحام لازم قطعاً، فما هو جوابكم فهو جوابنا، فإن قلت: للرسول أن يقول: أدعي قضية إن كنت صادقاً فيها يضرك الإباء فاسمع، وليس للعاقل الإباء عن سماع مثلها فلا إفحام، قلت: هذا ينقلب على أصل الدليل، فإنه لو كان الوجوب بالشرع كان له أن يقول: إني أدعي قضية إن كنت صادقاً فيها لزم الإحكام بقولي فاسمع، فتدبر فإنه سانح عزيز **(والجواب: أنّا لا نسلم أن الوجوب)** بالشرع **(يتوقف على النظر**

فإنه) أي الوجوب (**بالشرع نظر أو لم ينظر)** فحينئذٍ لا يصح قوله: لا يجب النظر ما لم أنظر، بل للرسول أن يقول: قد وجب عليك النظر بقولي تنظر أولاً، فإن قلت: على هذا الجواب يلزم تكليف الغافل، فإنه غافل عن الرسالة، قال (**وليس ذلك)** أي التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة (**من تكليف الغافل فإنه)** أي المدعو إلى النظر (**يفهم الخطاب)** والغافل الذي يمتنع تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب، كالنائم والمجنون بالجنون المطبق، فافهم (**أقول)** في دفع الجواب (**لو قال)** المكلف حين قال له الرسول انظر (**لا أمتثل ما لم أعلم وجوب الامتثال، إذ له أن يمتنع عما لم يعلم بوجوبه)** ولا يضيع وقته فيه (**ولا أعلم الوجوب ما لم أمتثل)** أمرك بالنظر (**لكان)** المكلف (**بمحل من المساغ فيلزم الإفحام)** والجواب عنه: أن للرسول أن يقول: إن الحسن والقبح في الأشياء ثابت، وأنا أعلم المضرة في بعض الأشياء، فاصغ إليَّ، إذ ليس من شأن العاقل أن لا يصغي إلى ناصح مدع للمضرات الشديدة بل شأنه أن يفحص حقيقة الحال، فإن ظهر الصدق فيطيع، وإن ظهر الكذب فلا يطيع، هذا كما هو جواب على تقدير عقلية الحسن والقبح، كذلك يتأتى على تقدير كونهما شرعيين، فإن للرسول أن يقول: القول قولي، وإني أثبت في بعض الأشياء ضرراً لا خلاص لك عنه، وليس شأن العاقل أن لا يفحص عن صدقه كما قرر، فما وقع عن واقف الأسرار أبي قدس سره أنه لا يتم عن الأشعرية لم يصل إلى فهمه ذهن هذا العبد، قال المصنف: (**والحق)** في الجواب (**أن إراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفاً بعباده عقلاً)** عند المعتزلة، فإنهم قالوا بالوجوب العقلي (**أو)** واجب (**عادة)** عندنا، فإن الله تعالى كريم، جرت عادته بإراءة المعجزات، وإذا كانت الإراءة واجبة عقلاً أو عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة عند إراءة الرسول ويقع العلم بنبوته، ولا تتأتى هذه، الأسئلة والأجوبة (**وهو متم نوره ولو كره الكافرون، و)** المعتزلة قالوا (**ثانياً: أنه لولاه)** أي كون الحكم عقلياً (**لم يمتنع الكذب منه تعالى)** عقلاً، إذ لا حكم للعقل بقبح، وإذا جاز الكذب عليه (**فلا يمتنع إظهار المعجزة على يد الكاذب)** ولو اكتفى به لكفى (**فينسد باب النبوة)** وهو مفتوح (**والجواب أنه)** أي المذكور (**نقص)** فيجب تنزيهه تعالى عنه، كيف (**وقد مرَّ أنه لا نزاع فيه)** فإنه عقلي باتفاق العقلاء، فالملازمة ممنوعة (**وما في المواقف)** في إثبات الملازمة (**أن النقص في الأفعال يرجع إلى القبح العقلي)** المتنازع فيه، ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب، فإنه لا ثواب ولا عقاب على الباري، بل بما به يستحق أن يذم، لكن هذا الاستحقاق في أفعال العباد يكون باستحقاق العقاب، فشرعية القبح توجب شرعية النقص، فحينئذٍ جاز عقلاً الكذب، وفيه الفساد (**فممنوع، لأن ما ينافي الوجوب الذاتي كيفاً كان أو فعلاً)** من جملة النقص في حق الباري، و(**من الاستحالات العقلية)** عليه سبحانه (**ولهذا)** أي لكونه من الاستحالات العقلية (**أثبته الحكماء)** أي أثبت كونه نقصاً مستحيلاً اتصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يسندون أقوالهم إلى نبي من الأنبياء، فلا لزوم بين النقص والقبح (**لكن يلزم على الأشاعرة)** التابعين للشيخ الأشعري (**امتناع تعذيب الطائع)** لله تعالى في الأعمال (**كما هو مذهبنا)** معشر الماتريدية (**ومذهب المعتزلة فإنه)** أي تعذيب الطائع (**نقص يستحيل عليه

سبحانه) عقلاً، فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم، ثم إنه يرد عليهم أن لا يصح تعذيب العاصي أيضاً، فإنه ما صار عاصياً باختياره، بل يجعل الله سبحانه كما هو رأينا، ومعشر أهل السنة والجماعة، وجعل شخص عاصياً ثم التعذيب عليه بأنه لم عصيت نقص، فيستحيل عليه سبحانه، ولا يلزمنا هذا أيضاً، لأنا نقول إن بعض الأفعال من شأنها لحوق العقاب، فتعقب العقاب على العصيان، كتعقب الحمى على التخمة، ولا نقص فيه، لأن إعطاء ملائمات الشيء لا قبح فيه وإن كان مؤلماً، فإن قلت: فلم خلق هذه الأفعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النحو من الألم الشديد؟ قلنا: التحقيق أنه كما أن في الأفعال استحقاق أن يتعقبه الألم أو الراحة، كذلك في الذوات أيضاً استحقاق، لأن يتصف بأفعال فيصرف قدرته إلى العزم فيتم هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصف به، فإن قلت؛ فحينئذٍ لا يصح العفو لأنه خلاف ما يستحق به الفعل، قلت: كلا، بل البعض يستحق جواز العفو وجواز العقوبة، وكذلك الذوات بعضها يستحق العفو لاستحقاقه اتصاف فعل حسن يتم به استحقاق العفو فيتصف به فيعفى عنه، ولذا لا يعفى الكفر، ولا يجعل الكافر معذوراً بوجه، لأن الكفر يستحق العقوبة فقط، على أن عفو المستحق للألم صفة كمال لا نقص فيها، فلا إيراد، ولا نعني بالاستحقاق أن هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما في «عرف الفلاسفة»، بل الاستحقاق صلوحها له، وهذا الصلوح هو الاستعداد، وتفصيل أمثال هذه المباحث في شروح «نصوص الحكم».

مسألة [شكر المنعم]

قال الأشعرية: **(على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلاً، خلافاً للمعتزلة)** ومعظم مشايخنا، وقد نص صدر الشريعة على أن شكر المنعم واجب عقلاً عندنا، وفي الكشف نقلاً عن القواطع، وذهب طائفة من أصحابنا إلى أن الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل، والصدق النافع، وشكر النعمة، وقبح الظلم، والكذب الضار، ثم قال: وإليه ذهب كثير من أصحاب الإمام أبي حنيفة، خصوصاً العراقيين منهم، وهو مذهب المعتزلة بأسرهم، ومعرفة الحسن هو الوجوب، أو لازمه: إذ الغرض أن المؤاخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل، والمراد بالشكر ها هنا صرف العبد جميع ما أعطي إلى ما خلق لأجله كالعين لمشاهدة ما تحل مشاهدته ليستدل به على عجيب صنعة الحق تعالى، ولعلهم أرادوا بالصرف الصرف الذي يدرك بالعقل لا الصرف مطلقاً، وإلاّ فلا معنى لدعوى العقلية و**(استدل بأنه لو وجب)** شكر المنعم عقلاً **(لوجب لفائدة)** وإلاّ كان عبثاً **(ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها)** إذ ليس له كمال منتظر **(ولا للعبد)** لأنه لو كان، فإما في الدنيا أو الآخرة، وهما منتفيان **(أما في الدنيا، فلأنه مشقة)** وهي بلاء لا يصلح فائدة **(وأما في الآخرة، فلأنه لا مجال للعقل في ذلك، أقول)** في ردّه أنه **(بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة)** من كون الحكم عقلياً في الجملة **(كما هو معنى التنزل القول بأنه لا مجال للعقل مشكل)** فإنه قد سلم المجال **(على أنه لو تم هذا)** الاستدلال **(لاستلزم عدم الوجوب مطلقاً، والظاهر)** من التنزل **(أن الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع أن)** فيه

خبطاً آخر، فإن (**المشقة لا تنفي الفائدة**) بل قد تصير المشقة مشتملة على فوائد لا تحصى (**فإن العطايا على متن البلايا، قال الله تعالى**: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٦٩]) المعتزلة (**قالوا إنه يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه، وكل ما كان كذلك فهو واجب**) فشكر المنعم واجب، وقد تمنع الكبرى عقلاً، بل ما كان كذلك ففعله أولى، وإن استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقلياً، بل صار شرعياً قال صدر الشريعة، كيف يجوّز عاقل أن من أعطي من الملك الوهاب ما تقوم به حياته ويستلذ به من المأكولات والمشروبات والملبوسات، وأغرق في بحار الرحمة، وغطى كل لحظة بأنواع النعم التي لا يمكن تعدادها وإحصاؤها، ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بأنواع الكفران، ويكذبه بأنواع التكذيبات الشنيعة، والملك قادر على الأخذ الشديد، فمع هذا كله كيف لا يأخذه بنوع من أنواع التعذيب، ولا يذمه بشيء من المذمة، بل يعفى من ذلك كله، ولا يزيد هذا على دعوى الضرورة (**وعورض**) دليلهم (**أوّلاً: بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه**) لأن العبد مع جميع القوى في ملك الرب، والشكر لا يكون إلاّ بإتعابها وصرفها، فيكون تصرفاً في ملك الغير بغير أمره، وهو حرام، فالشكر حرام (**ويجاب**) بأنّا لا نسلم أنه تصرف من غير إذن المالك (**بل بالإذن العقلي**) من جهته بناء (**على أنه مثال الاستظلال والاستصباح**) فإن العقل يحكم أن صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما (**و**) عورض (**ثانياً بأنه**) أي الشكر (**يشبه الاستهزاء**) وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام، وشبه بالاستهزاء لأنه نسبة ما أعطي إلى ما في ملك المنعم أقل من نسبة لقمة أعطاها الذي ملك خزائن المشرق والمغرب، وأن أخذ من أعطى تلك اللقمة في المحافل يذكر عطاءه وشكره عدّ لاعباً ومستهزئاً (**وهو ضعيف**) جداً (**فإن المعتبر عند الله تعالى الإخلاص**) في النية (**وأيضاً**) لو كان يشبه الاستهزاء لكان حراماً بالشرع، و(**كيف يقال: إن الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء**) فتدبر.

مسألة [معرفة الحكم قبل البعثة]

(**لا خلاف في أن الحكم وإن كان في كل فعل قديماً**) عندنا لأنه الخطاب القديم (**لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه**) اتفاقاً (**بخصوصه، أما عند المعتزلة فلأنه**) أي الحكم (**وإن كان ذاتياً**) لا يتوقف على الشرع (**لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه**) فلا يحكم عليه هناك عقلاً (**وأما عند غيرهم**) من أهل الحق (**فلأن الموجب وإن كان الكلام النفسي القديم، لكن ربما كان ظهوره بالتعلق الحادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها**) ومن ها هنا ظهر فساد ما اعتاده الأشعرية من جعل هذه المسألة تنزلية (**فلا حرج عندنا**) في شيء من الفعل والترك، حتى الكفر والشرك ومشايخنا لا يعرّجون عليه ويقولون: قد يظهر بعض ما يوجبه الكلام النفسي بالعقل بعد مضي مدة التأمل من حرمة الشرك ووجوب الإيمان كما قد مر، فإن قيل: فعلى ما ذكر، كيف يصح الخلاف بين أهل السنة من أن الأصل الإباحة أو التحريم؟ أجاب بقوله: (**وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق أن أصل الأفعال للإباحة كما هو

مختار أكثر الحنفية والشافعية أو) أصلها **(الحظر، كما ذهب إليه غيرهم، وقال صدر الإسلام)** الأصل **(الإباحة في الأموال والحظر في الأنفس)** فقتل النفس، وقطع العضو وإيلامه بالضرب، والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة، إلاّ ما خص منها بدليل، كالقصاص والنكاح **(فقبل)** هذا الخلاف وقع **(بعد الشرع بالأدلة السمعية أي دلت)** تلك الأدلة **(على أن ما لم يقم فيه دليل التحريم مأذون فيه)** بدلالة دليل آخر، كما عند أكثر الحنفية والشافعية **(أو ممنوع)** عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة **(وفيه ما فيه)** إذ يظهر من تتبع كلامهم، أن الخلاف قبل ورود الشرع، ومن ثم لم يجعلوا رفع الإباحة الأصلية نسخاً لعدم خطاب الشرع، فتدبر، كذا في «الحاشية». ولنقل في تقرير الحق، فلنمهد مقدمة: أوّلاً: هي أنه لم يمر على إنسان زمان لم يبعث إليه فيه الله رسولاً مع دين، لأن شرع آدم عليه السلام كان باقياً إلى مجيء نوح وشريعته إلى إبراهيم، وكانت شريعته عامة للكل، فمن انتسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها، كشرع موسى وعيسى في حق بني إسرائيل، وبقي في حق غيره، كما كان إلى ورود شريعتنا الحقة الباقية إلى يوم القيامة، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦] وإذا تمهد هذا فنقول: فحينئذٍ لا يتأتى خلاف في زمان من أزمنة وجود الإنسان أصلاً، ولا يتأتى الحكم بالإباحة مطلقاً، ولا بالتحريم مطلقاً، كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الأشياء وإيجابه وإباحته وغير ذلك، فإذن ليس الخلاف إلاّ في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم، وحاصله أن الذين جاؤوا بعد اندراس الشريعة وجهل الأحكام، فإما جهلهم هذا يكون عذراً فيعامل مع الأفعال كلها معاملة المباح، أعني لا يؤاخذ بالفعل ولا بالترك كما في «المباح»، وذهب إليه أكثر الحنفية والشافعية وسموه إباحة أصلية، وهذا هو مراد الإمام فخر الإسلام بقوله: ولسنا نقول بهذا الأصل أي بكون التحريم ناسخاً للإباحة الأصلية بوضع أن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الأزمان وإنما هذا أي القول بالإباحة الأصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا، يعني إذ لا إباحة حقيقة، بل بمعنى نفي الحرج، ولعل المراد من الأفعال ما عدا الكفر ونحوه، فإن حرمتهما في كل شرع بين ظهوراً تاماً، وإما لا يكون عذراً، فحينئذٍ لا بد من القول بتحريم الأشياء كلها، لاختلاط الحلال بالحرام، للجهل بالتعيين، فحرمت احتياطاً، فصار الأصل التحريم كما عند غيرهم، ولعلهم أرادوا ما سوى الأشياء الضرورية، ومزعوم صدر الإسلام أن تحريم الأنفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكم به، وأما غيرها فقد جهلت، وهذا الجهل عذر، ولذا فصل، ولعل هذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية، وفي كلام المصنف إشارة إليه أيضاً، هذا ما عند هذا العبد، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً **(أما المعتزلة فقسموا الأفعال الاختيارية، وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها، كأكل الفاكهة مثلاً)** والاضطرارية التي سواها واجبة أو مباحة عندهم **(إلى ما يدرك فيه جهة محسنة)** حسناً شديداً يورث تركه قبحاً وذماً، أو ضعيفاً بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك، أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والترك **(أو مقبحة)** قبحاً شديداً، بحيث

يعاقب على الفعل، أو ضعيفاً لا يوجب الحرج، بل ترك الأولوية (**فينقسم إلى الأقسام الخمسة المشهورة**) من الوجوب والندب والإباحة والتحريم والكراهة (**وإلى ما ليس كذلك**) أي لم يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة (**ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال: الإباحة تحصيلاً لحكمة الخلق دفعاً للعبث**) يعني لو لم يكن مباحاً فات فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثاً (**وربما يمنع الاستلزام**) أي استلزام عدم الإباحة فوات فائدة الخلق، لجواز أن تكون الفائدة الابتلاء بإيجاب الاجتناب (**والحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير**) وهو الخالق (**من غير إذنه وقد مر**) مع ما فيه (**ولا يرد عليهما أنه كيف يقال بالإباحة والحظر العقليين، وقد فرض أن لا حكم له**) أي للعقل (**فيه**) فالقول بهما مع هذا الفرض جمع بين المتنافيين، وذلك (**لأن الفرض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلاً**) أي في فعل فعل (**ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً**) لعلة شاملة لجملة الأفعال (**أقول يرد عليهما أنه يلزم**) حينئذٍ (**جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الأمر**) فإن فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز أن يكون الوجوب مثلاً، والآن أثبتم الإباحة أو الحظر (**ولا ينفع**) حينئذٍ (**الإجمال والتفصيل**) اللذان ذكرا في الجواب (**لأن اختلاف العلة لا يرفع التناقض**) وها هنا الإجمال في علة معرفة الحكم لا في محل الحكم (**فتأمل**) فإنه يمكن الجواب بأن هذا الحكم الإجمالي كالحكم الاجتهادي الخطأ، فيجب العمل به إلى أن تطلع شمس الحقيقة بتحقق البعثة، فلا يلزم جواز الاتصاف أصلاً، كذا في «الحاشية». ويمكن توجيه الجواب المشهور بأنهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل فعل، وتجويز أن يكون غير الإباحة والحظر حتى يلزم من إثباتهما ولو بالدليل الإجمالي اجتماع المتنافيين، بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل مخصوص مخصوص بكل فعل، فعمدوا إلى دليل إجمالي شامل لكل فعل فوجدوه حاكماً بالإباحة أو الحظر، فحينئذٍ لا تناقض فتدبر (**الثالث: التوقف**) في الحكم بشيء من الأحكام (**لأن ثمة حكماً معيناً من الخمسة، ولا يدرى أيها واقع**) فيتوقف (**أقول: هذا يقتضي الوقف في الخصوصية**) أي الحكم في مخصوص لمخصوص (**ولا ينافي**) ذلك (**الحكم**) إجمالاً (**في كل فعل فتدبر**) وهذا شيء عجاب، فإن المصنف أورد على الأولين بعدم كفاية الإجمال، والتفصيل في عدم المنافاة، وها هنا حكم بعدم المنافاة لأجل الإجمال والتفصيل، إلاّ أن يقال: المراد أن الوقف في الخصوص لا ينافي الحكم الإجمالي ولو على سبيل الخطأ في الاجتهاد، والأصوب في التقرير أن يقال: إن عدم كفاية الإجمال والتفصيل هناك، لأن أهل المذهبين الأولين حكموا بالإباحة أو التحريم مطلقاً، والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل، فاحتمل أن يكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى، فيكون الحكم بحسبها الوجوب، ويرد الشرع بحسبها أن ورد كما ورد في صوم آخر رمضان المبارك، فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة أو الإباحة، ولا ينفع الإجمال والتفصيل، وبهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقاً، والمقصود من الإيراد هنا أن المفروض إنما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل، ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقاً لما في نفس الأمر بالاستنباط على ضابطة كلية، لا أن يعلم حكم

واحد شامل للكل كما في المذهبين الأولين حتى يلزم الخلف فتدبر وأنصف.

تنبيه

(الحنفية قسموا الفعل) الحسن **(بالاستقراء إلى ما هو حسن لنفسه)** أي من غير واسطة في الثبوت، فإما **(لا يقبل)** حسنه **(السقوط)** لأجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار أمر آخر **(كالإيمان)** فإنه يقتضي حسنه لا بشرط زائد **(أو يقبل)** حسنه السقوط لأجل اقتضاء الحسن بشرط زائد ممكن الزوال **(كالصلاة)** وقد **(منعت في الأوقات المكروهة)** فسقط حسنها في هذه الأوقات وللمناقش أن يناقش بأنه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الأوقات، بل غلب القبح العارض، وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي، ولذا لو أدى الصلاة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح لأمر آخر لا لبطلان الحسن الذاتي، فالأولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض، فإن صلاتها قبيحة لذاتها، ولذا لم تجب عليها، فلم يجب القضاء، فإن قلت: فالإيمان أيضاً ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلاة؟ قلت: إنما سقط لعدم الإمكان لا للقبح وسقوط حسنه، والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف، والإيمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلاة، لأن الحائض مكلفة فافهم **(وإلى ما)** هو حسن **(لغيره)** بأن يكون هذا الغير واسطة في الثبوت، وهو إما **(ملحق بالأول)** أي بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لا في «العروض» فالحسن عارض للفعل بالذات **(وهو)** أي الملحق بالأول، إنما يكون **(فيما)** أي الغير الذي هو الواسطة **(لا اختيار للعبد فيه)** فحينئذٍ لا يكون هذا الغير فعلاً اختيارياً صالحاً لأن يتصف بالحسن، فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط **(كالزكاة والصوم والحج شرعت نظراً إلى الحاجة والنفس والبيت)** ولا اختيار للعبد فيه، ومع هذا فحاجة الفقير اقتضت أن يكون دفعها من الأغنياء من قليل فاضل مالهم حسناً وهو الزكاة، والنفس لما كانت طاغية اقتضت أن يكون قهرها بمنع شهواتها الثلاث حسناً وهو الصوم، والبيت اقتضت أن يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسناً، وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل لهذه الوسائط في العبادة **(أو غير ملحق)** بالأول لكون الغير واسطة في «العروض»، وهذا القسم منقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون هذا الغير يتأدى بأداء هذا الحسن **(كالجهاد والحد وصلاة الجنازة، فإنها)** في أنفسها تعذيب عباد الله تعالى كما في الأولين، أو التشبه بعبادة الجماد كالثالث، لكنها حسنت **(بواسطة)** هدم **(الكفر)** وإعلاء كلمة الله، وهو حسن بالذات، وبحسنه حسن تعذيب الكفار بالقتل والنهب، وبه يتأدى هدم الكفر وإعلاء الكلمة الإلهية **(و)** بواسطة **(المعصية)** أي الزجر عليها لينزجر الناس عنها، والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبحسنه حسن تعذيب العباد الفساق بإقامة الحدود، وهذا الزجر يتأدى بنفس إقامة الحدود **(و)** بواسطة تعظيم **(إسلام الميت)** فإن تعظيمه كان حسناً بنفسه، وبحسنه حسن هذا الصنع من الدعاء، وربما يورد أن تعذيب الكفار والقتال معهم لا قبح فيه، بل يجوز كونه حسناً بالذات، وأي

دليل على خلافه؟ نعم: مطلق التعذيب لا حسن فيه، لكنه غير الجهاد وكذا صلاة الجنازة ذكر لله تعالى وعبادة له مع الدعاء، فيجوز أن يكون حسنه بالذات، وليس شبيهاً بعبادة غير الله تعالى كما في «الحج»، نعم الكفر وإسلام الميت وسائط في الثبوت، كالبيت في الحج، هذا: والظاهر أن الجهاد لا يصلح أن يلحق بالأول، ألا ترى أن القتال معهم يسقط بأدنى شبهة، والحسن بالذات لا يسقط عن الذمة بالشبهات، بل يجب معها للاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه. وأما صلاة الجنازة فلما سقط بفعل البعض علمنا أن ليس المقصود إتعاب البدن بذكر الله، بل قضاء حاجة الميت، فيكون حسنها لأجله، وبهذا يخرج الجواب عن الجهاد أيضاً فتدبر وأنصف. والثاني: أن لا يتأدى هذا الغير بأداء هذا الحسن. كالسعي إلى الجمعة، فإنه حسن بحسن صلاة الجمعة، ولا تتأدى بالسعي فقط، وربما يمثل بالوضوء، فإنه حسن بحسن الصلاة لأجل كونه شرطاً، وفيه شائبة من الخفاء، فإن الوضوء بما هو طهارة حسن، وإن كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطة، ألا ترى أن الشرع ندب الدوام على الطهارة، والمندوب حسن، وليس ندبها لإقامة الصلاة، فإن من أوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الأوقات المكروهة فتدبر وليعلم أن جميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مأموراً به، ولا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر فالإيمان مع كونه حسناً في نفسه حسن لكونه مأموراً به، ولا تظنن أن هذا يؤول إلى مذهب الأشعري من أن الحسن يثبت بالأمر، فإنا نقول: إن أداء مأمور الله حسن في نفسه فإنه من قبيل شكر المنعم، وأداء هذه العبادات من أفراد أداء المأمور به، فيكون حسنه بحسنه، لا أن الشرع جعله حسناً وكان إتيانها وإتيان المنهيات في أنفسهما متساويين، وأعاذنا الله تعالى عن هذا القول **(وهكذا أقسام القبيح)** فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط، كقبح الشرك وسائر العقائد الباطلة والزنا أو يحتمل السقوط، كأكل الميتة سقط قبحه في «المخمصة»، وقبيح لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح، كصوم يوم العيد قبيح، لأجل كونه إعراضاً عن ضيافة الله تعالى، وبارتكاب الصوم يرتكب الإعراض، أو لا يتأدى، كالبيع وقت النداء قبيح، لإفضائه إلى فوات الجمعة، وأما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الثبوت مهدرة لم أر بيانه في كلام القوم، وإن كان فمثاله الغصب، فإنه إنما حرم لتعلق حق الغير، لكن هذه الواسطة مهدرة، فصار الغصب قبيحاً بالذات **(الأمر المطلق مجرداً عن القرينة هل للحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختار شمس الأئمة)** قال واقف أسرار الكتاب المبين قدس سره وأذاقنا الله تعالى ما أذاقه: إن هذه النسبة غلط، فإنه ليس في كلامه إلاّ أنه يدل على الحسن لنفسه وهو الأظهر، كيف وعدم القبول للسقوط في بعض المأمورات أقل القليل فلا يجعل متبادراً **(أو)** للحسن **(لغيره كما)** ذكر **(في البديع)** حكاية قول لا يدري قائله **(لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاءً فيثبت الأدنى)** الذي يكفي لدفع الضرورة، وأما كونه لنفسه فلا بد له من دليل زائد، هذا وفي الأسرار لا أعلم خلافاً في أن الأمر المطلق يدل على الحسن لنفسه، والله أعلم بحقيقة الحال.

الباب الثاني: في الحكم وهو عندنا، معشر أهل السنة **(خطاب الله المتعلق بفعل**

المكلف) أي جنس المكلف، فلا يختص الحد بالمتعلق بكل مكلف، وقد كان اكتفى في بعض كلمات الأشعرية على هذا، فورد عليهم النقض بنحو ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] فزيد قوله: **(اقتضاء)** حتمياً أولاً **(أو تخييراً فنحو: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ ليس منه)** لعدم الاقتضاء والتخيير فيه، فلم يرد النقض، واعتذر أيضاً بأن الحيثية معتبرة، والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف، والآية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف، وهو غير واف، إذ حينئذٍ تخرج الإباحة، لأنها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف، إذ لا تكليف، فيها فتدبر وكلمة: أو ها هنا ليست للشك والإبهام، بل للتنويع، فلا يضر التعريف، والمراد بالفعل ما هو أعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج، نحو وجوب الإيمان، نعم يرد عليه خروج نحو الإجماع حجة، إلاّ أن يقال: ليس بحكم، إلاّ إذا أوّل بأن العمل بمقتضاه واجب، وحينئذٍ صار متعلقاً بفعل المكلف فتدبر **(وها هنا أبحاث: الأول: أنه لا ينعكس)** الحد **(فإنه يخرج منه الأحكام الوضعية)** كالحكم بسببية الوقت للصلاة والبيع للملك وأمثالهما. **(فمنهم من زاد)** في الحد **(أو وضعاً)** فدخلت تلك الأحكام **(ومنهم من لم يزد، فتارة)** لدفع هذا الإيراد **(يمنع خروجها عن الحد)** ويدعي أن في «الأحكام الوضعية» اقتضاء أيضاً **(فإن الاقتضاء)** المذكور في الحد **(أعم من الصريحيّ والضمني)** والوضعيات فيها اقتضاء ضمني، فإنه يفهم من سببية الوقت للصلاة أنها واجبة عنده، وهكذا. فإن قيل: فحينئذٍ يدخل القصة، إذ فيه أيضاً اقتضاء ضمني، فإنه يفهم منه الاجتناب عن أمثال أفعالهم السيئة وإتيان أمثال الحسنة؟ أجاب بقوله: **(والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها)** فإنها بهذا الاعتبار اخبار محض، فلا تدخل، وإما باعتبار أنها يفهم منها إيجاب وحرمة نظراً إلى أن شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل، فحكم داخل في الحكم، وفيه نظر، فإنه إن أريد بالاقتضاء الضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاماً، فعدم كون القصة دالة عليه غير ظاهر، إذ يفهم من الألفاظ، وإن أريد الدلالة مطابقة أو تضمناً أو التزاماً مقصودة بالذات، فكون الأحكام الوضعية بأسرها كذلك دالة على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهر، فإن قوله ﷺ: «لا يقبل الله الصلاة من غير طهور» لا يفهم منه بما هو هذا الكلام إلاّ الاشتراط، وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة فتأمل فيه فإنه موضع تأمل **(وما في التحرير)** مطابقاً لقول صدر الشريعة **(إن الوضع مقدم عليه)** فإن وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلاة عنده، والموجب مقدم، فهما متغايران، فإدراج أحدهما في الآخر غير معقول، وما في «التلويح» أن التغاير لا يضر أعمية الاقتضاء، بل التغاير بين الأعم والأخص ضروري ساقط، إذ المراد بالتغاير المباينة، والوضع مباين للاقتضاء موجب له **(لا يضر)** لما نحن بصدده، **(لصدق)** الاقتضاء **(الأعم)** من الصريحي وغيره، وإن كان الصريحي مبايناً له ومتأخراً عنه **(وتارة يمنع)** هذا المكتفي **(كونها من المحدود، فإنا لا نسمي)** الخطابات الوضعية **(حكماً، وإن سمى غيرنا ولا مشاحة)** في الإصطلاح البحث **(الثاني من المعتزلة: أن الخطاب عندكم)** معشر أهل السنة **(أي الكلام النفسي قديم، والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ، وما ثبت قدمه امتنع عدمه)** فما لم

يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث، فالحكم إذن مباين للخطاب، فلا يصح تعريفه به (**والجواب أن**) حدوث الحكم غير مسلم بل (**الحادث هو التعلق**) أي تعلق الحكم بالفعل تنجيزاً (**فافهم**) فإنه ظاهر جداً، البحث (**الثالث: الحد منقوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبية صلاته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولاً**) وإن كان يؤدي بالنائب الولي، وهي ليست متعلقة بفعل المكلف (**وأجيب**) في كتب بعض الشافعية (**بأنه لا خطاب للصبي**) أصلاً، فليست صلاته مندوبة (**وإنما للولي التحريض**) على الصلاة للاعتياد لا للثواب بل (**وله**) أي للولي (**الثواب وعليه الأداء**) أي أداء الحقوق من مال الصبي لا أن الحقوق تجب أوّلاً على الصبي (**والصحة**) أمر (**عقلي**) لا حكم شرعي (**لأنها تتم بالمطابقة**) أي مطابقة الجزئي للحقيقة المعتبرة شرعاً ولا حاجة فيه إلى الخطاب (**وفيه ما فيه**) لأن القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جداً ومخالف للأحاديث المشهورة فصدق على صلاته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلاته. قال في «الحاشية» الأظهر أن ترتب الثواب لعله بجري عادة الله تعالى أن لا يضيع أجر من أحسن عملاً انتهى. ولا يخفى عليك أن هذا لا يصح من قبل الأشعري، إذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب، فلو لم يكن حكم من الشرع فليس هذا العمل بحسن، وأما على رأينا وإن كان هناك حسن من دون ورود خطاب، لكن إثابة الصبي ليس من هذا القبيل، فإنه قد ورد الخطاب النبوي، والتقرير بإيصال الثواب على أعمال الصبيان، فإن قلت: لا يسمى هذا الخطاب حكماً، إنما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف. قلت: هذا تحكم ظاهر لا يلتفت إليه فافهم وأما الحقوق المالية فلو لم تجب على الصبي كان الأخذ من ماله ظلماً، فإذن الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب في ماله أوّلاً، ثم ينوب عنه الولي في أدائه، ولا نريد بصحة بيعه ما ذكر حتى تكون عقلية، بل إن بيعه نافذ مع إذن الولي، وهذا حكم شرعي، البتة، فإن معناه أن بيعه بعد الإذن سبب للملك، كبيع المكلف، ولا يتحقق هذا إلاّ بعد اعتبار الشارع ذلك، ولو أورد بدلها كحركة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الإذن لكان أدفع للشغب، فإذا الحق ما قال صدر الشريعة رحمه الله: الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العبد. البحث (**الرابع إنه يخرج**): من الحد (**ما ثبت بالأصول الثلاثة غير الكتاب**) من السنة والإجماع والقياس لعدم خطاب الله هناك (**والجواب أنها كاشفة عن الخطاب**) الإلهي (**فالثابت بها**) أي بالأصول الثلاثة (**ثابت به**) أي بالخطاب الإلهي، فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب، فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن لا يعد نظم القرآن خطاباً، لأنه كاشف أيضاً عن النفسي قال (**وأما عدم عدّ نظم القرآن منه**) أي من الكاشف (**مع أنه كاشف عن النفسي، فلأن الدال كأنه المدلول**) فلا يسمى كاشفاً تأدباً، فإن قلت؛ فما بال الحنفية لا ينسبون الكشف إلاّ إلى القياس؟ قال: (**وما عن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والإجماع فمبني على أنه أصرح في الفرعية**) فإنه يحتاج إلى أصل مقيس عليه حال أخذ الحكم بخلافهما، إذ لا يحتاج في أخذ الحكم منهما إلى شيء سواهما، فنسبوا إثبات الحكم إليهما، وكشف الحكم إليه (**فتأمل**) فيه فإنه دقيق حقيق بالقبول (**ثم في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف**) فبعضهم جعلوه خطاباً، والآخرون لا،

(والحق أنه) خلاف لفظي **(إن فسر بما يفهم)** ولو بالأخرة أي ما فيه صلوح الإفهام **(كان خطاباً فيه)** أي في الأزل، لأنه صالح فيه للإفهام فيما لا يزال **(وإن فسر بما أفهم)** أي وقع إفهامه **(لم يكن)** في الأزل خطاباً، إذ لم يتحقق الإفهام فيه **(بل فيما لا يزال)** فقط، والخطاب في اللغة توجيه الكلام للإفهام، ثم أطلق على الكلام الموجه للإفهام، فإن اكتفى بالصلوح للإفادة فالأزلي خطاب في الأزل، وإن أريد الإفهام الحالي فلا، وأما أخذ العلم بإفهامه في الجملة، كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر، ولا يفهم من لفظ الخطاب، وما قال في «الحاشية» أن المعتبر في كون الكلام خطاباً أحد الأمرين: الإفهام بالفعل، أو العلم في الحال بالإفهام في المآل، وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهماً في المآل فليس إلاّ خطاباً بالقوّة عند الفريقين، فادعاء محض، بل الكلام الذي هيىء للإفهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح للإفهام في المآل علم أنه يفهم مآلاً أم لا نعم يشترط للعلم بأنه خطاب علم كونه مفهماً، فظهور الخطابية إنما هو بالعلم، وأما نفس الخطابية فبالتهيؤ والتوجه للإفهام ولو مآلاً فتأمل. **(ويبتنى عليه أنه حكم في الأزل أو فيما لا يزال)** فمن قال الكلام خطاب في الأزل قال إنه حكم فيه، ومن لم يقل لا يقول به، فإن قلت: كيف يتأتى أزلية الحكم مع أنه الخطاب المتعلق والتعلق حادث؟ قلت؛ المراد بالتعلق في الحد وقوع فعل المكلف من متعلقاته، كالمفعول ونحوه، وليس هذا التعلق حادثاً بل الحادث التعلق بمعنى أن يصير المكلف مشغول الذمة بالفعل، وأين هذا من ذاك، كذا في «التحرير»، ولك أن تقول بعبارة أخرى: المراد بالتعلق في الحد التعلق الأعم من التعليقي والتنجيزي والحادث التنجيزي فتدبر. ولما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال: **(ثم الاقتضاء)** الذي في الحكم **(إن كان حتماً لفعل غير كف فالإيجاب)** أي فالحكم الإيجاب، وعلى هذا يلزم أن لا يكون الكف عن الحرام واجباً، ولا يصلح للدخول في باقي الأقسام فيختل الحصر، فالصواب أن لا يفيد بغير الكف **(وهو نفس الأمر النفسي)** وهو ظاهر عند كون الأمر النفسي مدلول اللفظي **(أو)** إن كان **(ترجيحاً)** لفعل، **(فالندب)** أي فالحكم الندب **(أو)** إن كان **(حتماً لكف)** الفعل **(فالتحريم)** أي فالحكم التحريم بالقياس إلى المكفوف عنه، وإن كان إيجاباً بالقياس إلى نفسه المطلوب فتدبر أحسن التدبر **(أو)** إن كان **(ترجيحاً)** لكف **(فالكراهة)** أي فالحكم الكراهة **(والتخيير الإباحة)** أي الحكم بالتخيير الإباحة **(والحنفية)** لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني **(لاحظوا)** في التقسيم **(حال الدال)** في الطلب الحتمي لأنه العمدة في الباب **(فقالوا: إن ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض)** إن كان ذلك الطلب للفعل **(أو التحريم)** إن كان ذلك للكف **(أو)** ثبت الطلب الجازم **(بظني فالإيجاب)** إن كان ذلك الطلب للفعل **(وكراهة التحريم)** إن كان ذلك للكف، فالأحكام إذن سبعة، فقد بان لك أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس إلاّ في التسمية لا في المعنى، فلا وجه لما شمر الذيل صاحب المحصول لإبطال قولنا، ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الافتراض في كلام الشارع على أيهما يحمل فقد غلط، كيف وإن النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول ﷺ، والظن إنما نشأ من بعد ذلك الزمان،

ومن البين أن إطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس إلاّ على الإلزام لا غير، والذي أوقعه في هذا الغلط ما بين القاضي الإمام أبو زيد في وجه التسمية بالافتراض **(و)** الوجوب وكراهة التحريم **(يشاركانهما)** أي الافتراض والتحريم **(في استحقاق العقاب بالترك)** أي الافتراض والوجوب يتشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم، وكراهة التحريم يتشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف، **(ومن ها هنا)** أي من أجل التشارك في هذا اللازم **(قال)** الإمام الهمام **(محمد)** رحمه الله تعالى: **(كل مكروه حرام تجوّزاً)** وأراد استحقاق العقاب بالفعل للقطع بأن محمداً رحمه الله تعالى لا يكفر جاحد المكروه **(والحقيقة)** من الكلام **(ما قالاه)** أي الإمامان الشيخان **(أنه إلى الحرام أقرب)** للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل **(هذا)** واعلم أنه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركناً أو شرطاً لعبادة فيقال إنه فرض فيها، وإن كان ثابتاً بدليل ظني كما يقال: مسح ربع الرأس فرض وأمثاله، وما لم يكن شرطاً ولا ركناً بل مكملاً لها، ولكن كان حتماً يقال له: الواجب، سواء كان الحتم مقطوعاً كما يقال: الستر واجب في الطواف أولاً، كما يقال الفاتحة واجبة في الصلاة، وهذا الإصطلاح مذكور في الكشف، وبعضهم زعموا أنهم إنما أطلقوا الفرض في أمثال المسح لأنه قطعي ثابت بالكتاب، وشنع عليه فيه بتشنيعات يطول الكلام بذكرها، ومن أراد الاطلاع عليه فليرجع إليه **(واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحريم و)** جعلوا مرة **(أخرى الوجوب والحرمة، فحمل بعضهم على المسامحة)** وقالوا: إنما جعل الوجوب والحرمة لأنهما أثران لهما، أو أريد بهما الإيجاب والتحريم إطلاقاً للمسبب على السبب، ولك أن تتجوّز في المقسم وتقول: أريد بالمقسم حين قسم إلى الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب، وهذا ألصق بكلام صدر الشريعة، بل كلامه ظاهر فيه **(و)** حمل **(بعضهم على أنهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار)** فلا بأس بجعلهما من أقسام الحكم، لأنه ليس هنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوباً وحرمة، فإن الفعل معدوم، ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية، فإذن ليس إلاّ صفة الحاكم، وهو معنى افعل، ولها اعتباران: اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها إليه، وحينئذٍ تسمى إيجاباً، واعتبار تعلقها بالفعل، فإنه متعلق بالفعل، وبهذا الاعتبار تسمى وجوباً، وهذا معنى قوله: **(فإن معنى افعل إذا نسب إلى الحاكم)** واعتبر مع هذا الانتساب **(سمي إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل)** واعتبر مع هذا الانتساب **(سمي وجوباً)** فبينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري **(وأورد أن الوجوب مترتب على الإيجاب)** فإن الشيء يجب بالإيجاب **(فكيف الاتحاد)** وإلاّ لزم ترتب الشيء على نفسه **(ويجاب)** بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب **(بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر، ومرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر)** ولا استحالة فيه، وفيما نحن فيه نسبته إلى الفعل متأخرة عن نسبته إلى الحاكم **(قال السيد)** قدس سره **(وبهذا يجاب عما قيل إن الإيجاب من مقولة الفعل، والوجوب من مقولة الانفعال)** وهما متباينان بالذات، فلا يمكن الاتحاد، ويقال: إنه لا بأس في كون الشيء باعتبار مندرجاً تحت مقولة، وباعتبار آخر تحت أخرى **(ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات شتى محل مناقشة)** فإنه جائز لا بأس به **(انتهى)**

كلام الشريف **(أقول)** إنه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية، كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة حاصلة من التأثير ولا يصدق على صفات الباري بل أراد الاعتبارية و**(الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية)** التي هي أجناس عالية **(لم يلزم وتصادق)** المقولات **(الاعتبارية)** التي يعتبرها العقل وإن لم تكن أجناساً **(باعتبارات مختلفة ليس بممتنع)** فلا بأس بأن يصدق عليه باعتبار انتسابه إلى الحاكم الفاعل فعل أي هيئة تأثيرية، وباعتبار نسبته إلى الفعل المفعول انفعال أي هيئة تأثيرية **(فلا يرد ما قيل)** في حواشي ميرزاجان **(أن الشيخ)** شيخ الفلاسفة أبا علي ابن سينا **(في الشفاء صرح بأن المقولات متباينة)** بالذات تبايناً ذاتياً **(فلا يتصادقان)** على شيء **(ولو باعتبار)** وجه عدم الورود أن قول ابن سينا في «المقولات» الحقيقية لا الاعتبارية، ونحن ندعي صدق الاعتبارية، فأين هذا من ذاك؟ واعلم أن ما ذكره المصنف تنزل بعد تسليم قول ابن سينا ولك أن تقول: أي حجة في حسبان ابن سينا، فإنه ما أقام عليه دليلاً، فلنا أن لا نساعده، فمعنى كلامه قدس سره أن دعوى امتناع صدق المقولات، وإن اشتهر بين الفلاسفة وصدر عن شيخهم محل مناقشة عندي فلا إيراد، ثم ها هنا بحثان:

الأول: أنه لا يلزم من الدليل، غير أن الفعل لا يتصف بصفة خارجية، ولا يلزم أن لا يتصف بصفة اعتبارية، والوجوب يجوز أن يكون صفة اعتبارية، وما قال في «الحاشية» أن الوجوب ليس صفة لفعل خارجي حال وجوده، بل هو صفة له حادثة قبل وجوده، والمعدوم ما دام معدوماً لا يتصف بصفة حادثة أصلاً، فحينئذٍ لا حظ للفعل من الوجوب إلاّ وجود افعل متعلقاً به، ففيه أنه سلم تعلق، افعل، فكونه متعلقاً صفة حادثة فيلزم أن لا يصح هذا التعلق والتحقيق أن اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري، وحينئذٍ يصح اتصافه بصفة اعتبارية أخرى، ثم إن تنزلنا نقول: سلمنا أن الفعل غير متصف بصفة ثبوتية، لكن المكلف موجود عند تنجيز التكليف قطعاً، ويحدث من تعلق الخطاب الأزلي به صفة فيه هي صيرورة ذمته مشغولة بأداء الفعل وهو الوجوب فافهم؛ وأما الكلام بأن الطلب لا يتعلق بالمعدوم، وسيجيء أنه مكلف فلا بد له من وجود، فالمكلف وإن كان معدوماً زمانياً لكنه حاضر عنده تعالى، فيتعلق به الطلب، كذلك الفعل حاضر عنده تعالى موجود في زمانه، فيمكن أن يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب، فلا يفقهه هذا العبد، فإن ما يجيء من تكليف المعدوم الطلب التعليقي، وهو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعليقي يصح بالمعدوم، وأما وجود المكلف والفعل متحققين بزماني وجوديهما في الأزل عنده تعالى، فقول بالقدم الدهري والأصوليون يرونه شيئاً فرياً هذا، الثاني أن تغاير الوجوب والإيجاب ضروري فإنهما متضايفان مقتضيان للموصوفين المتغايرين وإنكاره مكابرة؟ الجواب: أنّا لا ننكر تغاير المفهومين، وإنما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغايرة بالاعتبار، وهو معنى افعل قائماً بالفاعل متعلقاً بالمفعول، فالعقل ينتزع منه مفهومين: أحدهما: باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل، فيصف به الفاعل، والآخر باعتبار تعلقه بالمفعول فيصف به المفعول، المفروض عنده فمعنى افعل هو وجوب وإيجاب أي مصداقهما، وبهذا ظهر اندفاع الأول، كما لا يخفى على ذي كياسة والحق عند علام

الغيوب، ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير أن الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الوضعي فقال: **(ثم خطاب الوضع أصناف، منها: الحكم على الوصف بالسببية)** أي بكونه سبباً لحكم **(وهي بالاستقراء وقتية)** إن كان السبب وقتاً **(كالدلوك)** أي الزوال **(لوجوب الصلاة)** لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] **(ومعنوية)** إن لم يكن وقتاً **(كالإسكار للتحريم)** لقوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام: «كل مسكر حرام» رواه مسلم **(ومنها: الحكم بكونه مانعاً إما للحكم)** فقط مع بقاء السبب على السببية **(كالأبوّة في القصاص)** فإنها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلماً **(أو للسبب، كالدين في الزكاة)** فإنه منع النصاب عن كونه سبباً، فإن أداءه حاجة أصلية، والنصاب صار مشغولاً، فلم يبق فاضلاً مغنياً حتى يكون مفضياً إلى جواب الإغناء، فقد اتضح الفرق بين هذا والأبوة، فإن الشرع جعل في باب الزكاة النصاب المغني سبباً، وأما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان، وإنما تخلف الحكم في البعض لمانع فافهم **(ومنها: الحكم بكونه شرطاً للحكم، كالقدرة على تسليم المبيع)** للبيع، أي صحته، وهي حكم **(أو للسبب كالطهارة)** شرطت **(في الصلاة، وسببها تعظيم الباري تعالى)** وقد شرطت الطهارة فيها لأجله، لأن التعظيم يفقد مع فقدان الطهارة **(هذا، والآن نشرع في مسائل الأحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب)** لما فيه من الشغب، وإن كان علم سابقاً في ضمن التقسيم **(وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقاً عقلياً)** كما عليه قائلو الحسن والقبيح العقليين **(أو)** استحقاقاً **(عادياً)** كما عليه الأشعرية، وزيد تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع، وقيل تاركه في جميع وقته بوجه ليدخل الموسع والكفائي ولا حاجة إليهما، ويكفي ما في المتن فتدبر، وما قيل إنه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لأنه غير مقدور، وإن أريد الكف عن الفعل للزم أن يكون التارك الغير الكاف لا يستحق العقاب، ففيه ما سيجيء أن عدم المقدور وإن كان في نفسه غير مقدور يوجب استحقاق العقاب، فإن قيل: فعلى هذا يلزم عدم صحة العفو قلنا: كلا **(والعفو)** لمستحق العقاب **(من الكرم)** فلا ينافي الاستحقاق والصلوح **(وقيل: ما أوعد بالعقاب على تركه، ولا يخرج العفو، لأن الخلف في الوعيد جائز)** فيجوز أن يوعد بالعقاب، ولا يأتي به فإن أهل العقول السليمة يعدونه فضلاً لا نقصاً، وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما **(دون الوعد)** فإن الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه **(وردّ)** هذا العذر **(بأن إيعاد الله تعالى خبر فهو صادق قطعاً)** لاستحالة الكذب هناك، واعتذر بأن كونه خبراً ممنوع بل هو إنشاء للتخويف، فلا بأس حينئذٍ في الخلف، ورده بقوله: **(وتجويز كونه إنشاءً للتخويف كما قيل)** في «حواشي ميرزاجان» وغيرها **(عدول عن الحقيقة بلا موجب)** يلجيء إلى العدول وهو غير جائز **(على أن مثله يجري في الوعد)** إذ يمكن أن يقال إنه لإنشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف **(فينسد باب المعاد)** هذا خلف **(أقول)** ثالثاً إنه **(لو تم)** تجويز الإنشائية **(لدل على بطلان العفو مطلقاً)** لأنه التجاوز عمن يستحق المؤاخذة، وعلى هذا ليس المؤاخذة موعودة **(والكلام)** كان **(في خروجه بعد تسليم وجوده)** وإذا لم يتم العذر بتجويز الخلف **(فلا بد أن يقال)** في العذر **(إن الإيعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو)** فلا خلف ولا

إيراد، ولك أن تقلب عليه، بأن التقييد عدول عن الحقيقة بلا موجب، ومثله يجري في الوعد أيضاً، فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازاً وقوعياً، فالحق أن الموجب للعدول متحقق، وهو ثبوت جواز العفو لأهل الكبائر الغير المشركين ثبوتاً قطعياً جلياً، مثل الشمس على نصف النهار، فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لغير الكفرة، فإما بالتقييد أو جعله لإنشاء التخويف، وأما الوعد فلا موجب فيه، فيبقى على الحقيقة، وما قال: فليس بشيء، لأن التخويف لا يكون إلاّ على فعل قبيح موجب استحقاق الذم، فالتجاوز عن مستحق الذم، والعقاب هو العفو، قيل في ترجيح الإضمار على التخويف بأن التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين، ونص الوعيد شامل لغيرهم، وليس في حقهم تخويف، ولا يصح في كلام واحد أن يكون تخويفاً في حق البعض وخبراً في حق الآخرين، ولا يبعد أن يجاب بأنه هناك تخويف في حق الكل، إلاّ أنه ربما يؤاخذ، فإن مؤاخذة المخوف جائزة، وربما يعفو، نعم الآيات والأحاديث المخصوصة بأهل الشرك لا تحمل على إنشاء التخويف لعدم الموجب هناك، ولذا وقع في كلام الشيخ الأكبر خليفة الله في الأرضين قدس سره أن لا وعيد حقيقة إلاّ النصوص الواردة في حق المشركين. (**مسألة: الواجب على الكفاية**) أي الواجب الذي من شأنه أن يثاب الآتون ولا يعاقب التاركون إذا أتى به البعض، وإن لم يأت أحد يعاقب الكل (**واجب على الكل أي كل واحد**) والمصنف جرى في هذا الكتاب على إطلاق الواجب بحيث يشمل الفرض أيضاً (**ويسقط بفعل البعض**) فإن قيل: سقوط الواجب من غير أدائه نسخ له؟ قال: (**ولا يلزم النسخ لأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب**) وهو ليس بنسخ وهي حصول المقصود من إيجابه بإتيان واحد، وتحقيقه أن المقصود من الإيجاب، قد يكون إتعاب المكلف بالاشتغال به، كما في «الأركان» الأربعة، وقد يكون المقصود شيئاً آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بحصوله، فإذا حصل المقصود لا يبقى الواجب واجباً كالجهاد، فإنه إنما وجب لإعلاء كلمة الله تعالى، فإذا أتى به البعض حصل الإعلاء وسقط الوجوب وهذا بمراحل من النسخ (**وقيل**) الواجب على الكفاية واجب (**على البعض**) المبهم، وهو مختار صاحب المحصول، وأما القول بأنه واجب على واحد معين عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر ممن يعتد به وبطلانه بين، فإنه يلزم أن لا يكون المكلف عالماً بما كلف به، ولا يصح من أحد نية أداء الواجب، والقول بأنه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشيء، كصلاة الجنازة، فإنها تجب على من شاهدها، شرح لقول الجمهور، فإنهم لا يقولون بوجوب صلاة الجنازة على كل أحد، كيف وهذا تكليف بما لا يطاق، وقد صرح صاحب «الهداية» أن سبب وجوب صلاة الجنازة شهودها، وقال صدر الشريعة في «شرح الوقاية»: تصير صلاة الجنازة فرضاً على جيرانه دون من هو بعيد، فإن أقام الأقربون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل، وإن بلغ الأبعد أن الأقرب ضيع حقه فعلى الأبعد أن يقوم بها، فإن ترك الكل فكل من بلغ إليه خبر موته آثم فافهم؛ لنا أوّلاً النصوص، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ [البقرة: ٢١٦] [يس: ٣٩]. وقوله عليه وآله وأصحابه، الصلاة والسلام: «طلب

العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» رواه الإمام أبو حنيفة وغير ذلك، فلا وجه للعدول عنه، و**(لنا)** ثانياً **(إثم الكل بتركه إذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل)**، ولو لم يكن واجباً عليهم لم يأثموا جميعاً، قال في «الحاشية»: وفيه ما فيه ولعل وجهه أن إثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل، بل تأثيم الكل لكونه فرداً من البعض كما سيجيء مع حله، وقد يقال: لعل إثم الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعي هذا ووهنه ظاهر، فإن اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول، وإلاّ يلزم الإثم بترك البعض، وهو ينافي الوجوب الكفائي. قائلو الوجوب على البعض **(قالوا: أوّلاً: سقط بفعل البعض ولو كان)** واجباً **(على الكل لم يسقط)** بفعل البعض كسائر العبادات **(قلنا)** لا نسلم الملازمة، إذ **(المقصود وجود الفعل)** في الواقع **(وقد وجد)** فلم تبق علة الوجوب فسقط **(كسقوط ما على الكفيلين بأداء أحدهما)** لحصول المقصود وهو حصول حق الدائن، وهذا سند للمنع، فلا تضر المناقشة فيه بأنه ليس على الكفيلين دين، وإنما عليهما المطالبة، فإنه يكفينا في الاستناد سقوط المطالبة عنهما بأداء ما توجه به المطالبة، إليهما، نعم: لو كان قياساً كما يفهم من بعض كتب الشافعية تضر فافهم **(و)** قالوا **(ثانياً: الإبهام في المكلف، كالإبهام في المكلف به)** والتكليف بالمكلف به المبهم صحيح، فكذا على المكلف المبهم لحصول المصلحة به، قلنا: أولاً قياس في مقابلة النصوص، فلا يسمع، وقد تقرر بأن الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل، والبعض، فالمكلف القدر المشترك، وهو لبعض، فلا يخيل المانع إلاّ الإبهام، وهو غير مانع، لأن الإبهام في المكلف مثله في المكلف به، وهو لا يمنع، وحينئذٍ فالجواب: أن السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك، كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل، فلم لا يجوز أن يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم و**(قلنا)** ثانياً قياس مع الفارق إذ **(تأثيم المبهم غير معقول)** بخلاف تأثيم المتعينين بترك المبهم، فإبهام المكلف مانع دون المكلف به **(قيل)** عليه **(مذهبهم إثم الكل بسبب ترك البعض)** فلا تأثيم للمبهم **(قلنا)** بل لازم إذ **(ترك البعض يقتضي أولاً وبالذات إثم البعض)** إذ هم التاركون للواجب **(وإن كان يؤول إلى)** إثم **(الجميع ثانياً وبالعرض)** لعدم أولوية البعض دون البعض بل نقول: لا يصح تأثيم الكل بالعرض أيضاً إلاّ إذا كان واجباً على الكل بالعرض وهم غير قائلين به **(فيلزم تأثيم المبهم أقول)** لدفعه **(الكل من فرد البعض المبهم)** إذ مرادهم بالبعض أعم من أن يتحقق في البعض أو الكل **(فإن الكل إذا أتوا به أتوا بما وجب عليهم اتفاقاً فإثم الكل فرد من إثم البعض)** كما أن إتيان الكل كان فرداً من إتيان البعض **(وهذا النحو من تأثيم المبهم معقول البتة، لأنه لا ينافي التحصيل، نعم)** تأثيم **(المبهم الغير المجامع للكل، أي من حيث إنه مبهم غير معقول، فتفكر)** وفيه أولاً: أن الكل وإن كان فرداً للبعض لكن الوجوب على أي واحد واحد مما صدق عليه البعض أو على البعض المبهم في أيّ فرد تحقق، وعلى الأول: الوجوب على الكل، وإنما الاختلاف في التعبير، وعلى الثاني فتأثيم المبهم لازم قطعاً، لأن الآثم لا يكون إلاّ تارك الواجب عليه، وها هنا التارك للواجب البعض المبهم فهو الآثم وهو غير معقول، لأنه حينئذٍ

يتوجه الحساب بالذات إليه فتدبر. وثانياً: يقول هذا العبد أن تأثيم المبهم باطل، لأن العقاب إما على بعض مبهم من حيث الإبهام أو على بعض معين، أو على الكل، وبطلان الأول ضروري، وكذا الثاني إذ لا أولوية للبعض، وكذا الثالث، وهو ظلم، لأن لكل أحد منهم العذر بأنك أوجبت على البعض فعذب سواي، ولا يصح أن يقال: إنما يعذب الكل لعدم الأولوية فيه، لأن هذا ليس أولى من عفو الكل بل عفوه أولى، لأن رحمته سبقت غضبه، ولو قيل: إن الوجوب على أفراد البعض والكل من أفراده فآل إلى ما قلنا من الوجوب على الجميع، هذا والعلم الأتم عند علام الغيوب (و) قالوا (**ثالثاً**: **قال الله تعالى**: **﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾** [التوبة: ١٢٢]) يعني: لم لا ينفر من كل فرقة طائفة واحد كان أو أكثر مع رسول الله ﷺ ليتفقه النافرون وينذروا قومهم بعد الرجوع أو لم لا ينفر طائفة في السرايا ولم ينفر كل أحد ولا يبقى آخرون مع رسول الله ﷺ ليتفقه الباقون وينذروا قومهم الذين مع السرايا إذا رجعوا، فقد أمر البعض بالخروج للتفقه أو الجهاد، وكل منهما واجب على الكفاية (**قلنا**) ليس في الآية الكريمة ما يدل على الوجوب على البعض، بل فيه تحريض لخروج البعض لتحصل لهم فائدة التفقه، وعلى التنزل نقول: (**مؤوّل بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة**) هذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من النصوص وغيرها (**ثم**) قال (**في التحرير يشكل**) مسألة الوجوب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض (**بسقوط**) صلاة (**الجنازة بفعل الصبي العاقل كما هو الأصح عند الشافعية مع أنه لا وجوب عليه**) ولا يسقط الواجب إلاّ بأداء من وجب عليه (**أقول لا إشكال فإن ذلك**) السقوط (**كسقوط الدين بأداء المتبرع**) مع أنه لا وجوب لأداء الدين عليه، والحاصل أنه ربما يكون المقصود من إيجاب شيء خروج الفعل المقصود منه في الوجود، فإن وجد بنفسه أو بأداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب، وهذا كما أنه متحقق في حقوق العباد فإن المقصود وصول الدين، مثلاً: فإن وجد الدائن مال المديون وأخذ بقدر دينه من غير إذنه، أو أدى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المديون كذلك في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون إتعاب المكلف بالذات، بل الإتعاب لأجل وقوع الفعل فقط، فلو وقعت المصلحة بنفسها، كما إذا أسلم الكفرة أو ماتوا أو اقتتلوا فيما بينهم وقتلوا جميعاً سقط وجوب الجهاد عن الذمة، فما قيل إن هذا قياس الحقوق الإلهية عن الحقوق العبدية، وهو غير صحيح ساقط، فتدبر.

مسألة [إيجاب الواجب المخير]

(**إيجاب أمر من أمور معلومة صحيح**) وواقع (**وهو الواجب المخير**) إصطلاحاً (**كخصال الكفارة، وقيل**) فيها (**إيجاب بالجميع، ويسقط بفعل البعض، فلو أتى**) المكلف (**بالجميع يستحق ثواب واجبات**) على هذا الرأي، لأنه آتٍ بواجبات (**أقول**) هذا غير مطرد، إذ (**ذلك فرع جواز اجتماع الجميع، وقد لا يجوز كنصب أحد المستعدين للإمامة**) الكبرى فإنه واجب،

ونصب الكل حرام، فكيف يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات، بل يستحق الإثم، ولعل القائل بهذا إنما يقول بثوابات مهما أمكن، ثم الظاهر أن النزاع إنما هو فيما ورد الأمر مردداً بين أشياء معلومة، وعلى هذا فالنقض إنما يرد لو ثبت الأمر فيها بهذا الوجه، وإلاّ لا **(ثم هذا الاحتمال مما لم يشتهر قائله)** قال السيد: قال به بعض المعتزلة: لا يعتد بهم، قال في «الحاشية»: قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلاً وهذا عين مذهبنا فلا نزاع في المعنى، وبعضهم جعلوا النزاع معنوياً فحرروا هذا المذهب بأن الواجب الكل ثم ردوا بأنه لو كان كذلك لزم الإثم بترك البعض **(وقيل)**: الواجب واحد **(معين عنده تعالى)** مبهم عندنا **(وهو)** أي المعين **(ما يفعل فيختلف)** الواجب، فمن أتى بالإعتاق فهو الواجب عليه ومن أتى بالإطعام أو الكسوة فهو الواجب **(ورد بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل)** لعله أراد أن العلم بالوجوب يجب قبل الفعل وإلاّ فهذا القائل قائل بقبلية الوجوب **(حتى يمتثل)** إذ الامتثال من غير العلم بالوجوب غير معقول، فإنه الإتيان بالواجب من حيث إنه واجب، وبنية في أكثر الواجبات خصوصاً في الكفارة. قال في «الحاشية» الوجوب طلب، وهو قبل المطلوب، والتعين ولو في علم الباري إنما يكون بعد الوجود لأن العلم تابع للمعلوم انتهى، وهذا يرشدك إلى أن الحاصل أنه لا يتصور الطلب المعين قبل الوجود، وهذا كما ترى، فإن الله تعالى يعلم الأشياء قبل وجودها كما توجد، فيعلم كل ما يأتي به المكلف معيناً، فيصح تعلق الطلب به، والحق ما قلنا سابقاً **(فافهم، وقيل:)** الواجب واحد **(معين لا يختلف، لكن يسقط)** عن الذمة **(به)** أي بإتيانه **(و)** يسقط **(بـ)** إتيان **(الآخر)** أيضاً، لوقوعه بدلاً منه **(لنا الجواز عقلاً)** متحقق، كيف وإن الواجبات كلها إنما طلب فيها القدر المشترك، فإن الصلاة إنما طلب فيها الأمر المشترك بين الصلاة الجزئية الواقعة في كل جزء جزء من وقتها، وإنكاره مكابرة **(والنص دل عليه)** دلالة قاطعة فيجب القول به قائلو وجوب الكل **(قالوا في نفي التخيير:)** وإنما قيد به لأن بعض دلائلهم لا يعطي إلاّ هذا القدر، قال في «الحاشية»: وفي هذا التقييد إشارة إلى أن لا تخيير فيه أصلاً، بخلاف المذهبين الباقيين المخالفين، فإن في أحدهما الاختيار بحسب الفعل وفي الآخر بحسب الإسقاط، فإرجاع الكل إلى نفي التخيير كما في «شرح المختصر» لا يخفى ما فيه، وفيه ما فيه انتهى. لعل وجهه أن التخيير في الإسقاط في مذهب الوجوب على الكل أيضاً، فإنه يسقط بفعل الكل أو البعض أي بعض كان بل المراد بالتخيير التخيير في الإتيان بالواجب في ضمن أيّ خصوصية شاء، وهذا إنما يتحقق على القول المختار لا على المذاهب الأخر، فإن الواجب في الثاني الكل، وفي الثالث الواحد المعين غاية ما في الباب أنه يختلف بحسب كل مكلف، وفي الرابع: الواجب المعين غاية ما في الباب أن الأخير يصير خلفاً عنه، فافهم **(أولاً)** الواحد غير معين و**(غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به)** لأنه سيجيء امتناع التكليف به، وبه يمكن إبطال المعين المختلف، وغير المختلف لأنه مجهول، فلا يصح التكليف به أيضاً **(قلنا:)** لا نسلم أن غير المعين مجهول بل **(إنه معلوم من حيث إنه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة)** وإن كان مجهولاً من حيث إنه معين، لكنه ليس بواجب بهذا

الاعتبار **(ويقع)** هذا المفهوم **(بوقوع كل)** فاستحالته ممنوعة **(وإنما يستحيل لو كلف بإيقاعه غير معين في الخارج و)** قالوا **(ثانياً)** إن الواحد واجب ومخير فيه بزعمكم و**(كون الواجب أحدها والتخيير فيه متناقضان، قلنا: الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات)** التي هي أفراده **(وذلك جائز)** لأن محل الوجوب غير محل التخيير **(كوجوب أحد النقيضين)** وإلاّ جاز ارتفاعهما **(مع إمكان كل منهما و)** قالوا **(ثالثاً: الوجوب بالجميع في المخير، كالوجوب على الجميع في الكفاية)** فيكون الواجب فيه الكل، كما كان الواجب هناك على الكل **(فإن المقتضى فيهما واحد وهو حصول المصلحة بمبهم، قلنا:)** أوّلاً: إنه تعليل في مقابلة النص القاطع، وثانياً: إنه قياس مع الفارق، إذ **(تأثيم واحد لا بعينه غير معقول)** فلذا لم يجب هناك على واحد لا بعينه بل على الكل **(بخلاف التأثيم بترك واحد)** فإنه معقول قائلو وجوب معين مختلف **(قالوا: علم)** الله **(ما يفعله فهو الواجب)** في «الحاشية» أقول: يلزم منه أنه لو لم يفعل لم يكن شيء واجباً عليه، إلاّ أن يقال: علم، لو فعل لفعل ذلك الشيء، ولا يخفى ما فيه من الكلفة **(قلنا:)** نعم، إنه الواجب، لكن **(لكونه أحدها لا بخصوصه)** يعني لكونه فرداً من أفراد الواجب، هو الواحد من الثلاثة، لا لأن الواجب هو بخصوصه فافهم. قائلو وجوب واحد معين غير مختلف **(قالوا: أوّلاً، يجب أن يعلم الأمر الواجب)** وإلاّ لا يصح الأمر **(فيكون)** الواجب **(معيناً عنده تعالى)** لأن الإبهام لا يكون في المعدوم **(قلنا: يعلمه حسبما أوجبه)** وهو مفهوم أحدها ولا إبهام فيه، إنما الإبهام في أفراده **(فإن العلم تابع)** أي مطابق **(للمعلوم و)** قالوا **(ثانياً: لو أتى)** المكلف **(بالكل معافاً لامتثال)** أي الإتيان كما وجب، **(إما بالكل فيجب الكل)** لأنه لا يمتثل إلاّ بالواجب **(أو)** الامتثال **(بكل واحد فيلزم تعدد العلل التامة)** على واحد وهو محال **(أو)** الامتثال **(بواحد لا بعينه، وهو غير موجود، فتعين المعين؟ أقول)** في الجواب: أختار الشق الأول، و**(يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل)** فإنه إنما امتثل بالكل لكونه فرداً من مفهوم أحدها ووجوده فيها **(وإنما يلزم)** وجوب الكل بالامتثال بالكل **(لو لم يكن)** الكل **(بدلاً)**، فحينئذٍ يصير المجموع بما هو مجموع واجباً، **(ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل، فإذا عدم الجزآن كان المجموع)** من العدمين **(هو العلة التامة)** لأن العلة بالحقيقة عدم العلة التامة، فإذا عدم جزء تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها، وإذا عدم الجزآن فالكل علة لاشتماله على عدم العلة التامة، فكذا ها هنا الواجب حقيقة واحد لا بعينه، فإذا وجد واحد معين فهو الواجب لاشتماله عليه، وإذا وجد الكل فهو الواجب لاشتماله عليه أيضاً، ويمكن أن يقرر باختيار الأخير، ومنع كونه الواحد لا بعينه غير موجود، بل هو موجود في ضمن وجود الكل، وبه الامتثال وهذا أظهر **(وأجاب في المنهاج بأن الامتثال بكل و)** لا بأس بتعدّد العلة التامة، إذ **(تلك معرّفات)** شرعية، وليست عللا حقيقية، فلا خلف **(وفيه نظر ظاهر)** لأن لهذا المعرّف أسوة بالعلل العقلية، فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ها هنا، وهذا مناف لما سيحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في باب القياس، فالصواب أن يقرر بأن الامتثال أمر موجود، فلا بد من علة وجوده، وليس علة شرعية، بل عقلية، والشرع إنما جعل

الواجب واجباً، وأما كونه موجباً للامتثال فأمر عقلي، نعم: إنها علل عادية، والمؤثر حقيقة هو الله تعالى، لكن التعدد فيها أيضاً غير متصور، وكيف يجوّز عاقل أن احتراق خشب واحد باحتراقين، ولعل هذا مراد «شارح المنهاج» بقوله: إن الدليل الدال على امتناع التعدد دال على امتناع تعدد المعرّفات أيضاً، ثم إنه يلزم من الامتثال بكل وجوب كل، فلا يصح إلاّ بالمراجعة إلى ما سبق في المتن، ثم إن المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه، فإن سلم فلا ينفع القول بالامتثال بكل وإن لم يسلم فهو الجواب فافهم.

(**تقسيم**) الواجب إن كان لأدائه وقت مقدر شرعاً فمؤقت، وإلاّ فغير مؤقت و(**الوقت في الموقت إما أن يفضل**) عن الواجب (**فيسمى ظرفاً وموسعاً**) والمشهور أن الموسع اسم للواجب (**كوقت الصلاة، وهو سبب للوجوب**) لإضافة الصلاة إليه، وهي تكرر بتكرر الوقت، وهذا آية السببية (**وظرف للمؤدي**) فإنه يسعه ويسع غيره (**وشرط للأداء، وهو**) أي كونه شرطاً للأداء (**الحكم في كل**) واجب (**موقت وليس المظروف عين المشروط لأن**) المشروط الأداء والمظروف الصلاة المؤداة. و(**الأداء غير المؤدى، وما في «التحرير» المراد بالأداء الفعل المفعول فيتحدان**) أي المشروط والمؤدى المظروف (**لا**) المراد (**فعل الفاعل**) وهو الأداء (**لأنه اعتباري لا وجود له فمندفع: لأن الحادث وإن كان اعتبارياً يصلح للمشروطية، وإما أن يساوي**) الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره (**فيسمى معياراً ومضيقاً**) والمضيق قد يطلق على الواجب (**وهو قد يكون سبباً للوجوب، كرمضان عين شرعاً لفرض الصوم**) واليوم الواحد لا يصلح محلاً للصومين، فإذا تعين للفرض (**فلم يبق غيره مشروعاً**) فصار الوقت معياراً له (**فلا يشترط نية التعيين**) إذ لا مزاحم، فيصح بنية المطلق (**بل يصح بنية مباينة**) للنفل أو الواجب الآخر (**عند الحنفية خلافاً للجمهور**) هم الأئمة الثلاثة، قال الشيخ ابن الهمام: الحق معهم، لأن التعيين شرعاً لفرض الصوم يقتضي عدم صحة ما نوى لا صحة ما لم ينو، كيف وهو ينادي: أنا لم أرد صوم الفرض، والأعمال بالنيات، قال في «الحاشية»: إذا نفى جهة الخصوص شرعاً بقي مطلق النية المصححة لوجود الفعل والنوع إذا انحصر في فرد ينال ذلك الفرد به، هذا ورده واقف «الأسرار البارع» في العلوم بأن انتفاء الخصوص شرعاً لا يوجب بقاء المطلق، بل يجوز أن ينتفيا معاً، مع أن الكلام في صحة الإطلاق أيضاً وشيد أركانه في بعض تصانيفه بأن تعيين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر، لا أنه لا يبقى مشروعاً، كيف والنهي في الشرعيات يقرر المشروعية، بل يجوز أن يصح، وإن كان الآتي عاصياً، كصوم العيد، فلم ينحصر النوع في الفرد، ولو سلم الشهر لم يبق محل الصوم أصلاً، لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين، بل يجوز أن تلغو النية ويكون الصائم لغير الفرض، كعادم النية في حكم المفطر هذا، وتحقيق المقام أن اليوم الواحد أيّ يوم كان لا يسع أكثر من صوم واحد بالضرورة، فشهر رمضان لا يسع كل يوم منه إلاّ صوماً واحداً، ولما أوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض، فلم يبق محلاً لصوم آخر، كيف ويؤيده أيضاً حديث رواه الفقهاء، فإذا انسلخ شعبان فلا صوم إلاّ عن رمضان، لأنه نفى حقيقة غير صوم رمضان،

فلم يبق محلاً، فأيام هذا الشهر كالليالي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد، فإن الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة، بل حرام إيقاع هذا، فإن أوقع يكون صوماً والموقع عاصياً، فإذا ثبت أن الواحد الذي يسعه كل يوم من أيام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يسع صوماً آخر حتى يكون غيره، فالصوم المضاف إلى هذا اليوم وإن لم ينو بقيد الفرضية مساوٍ في الصدق لصوم الفرض، فالإطلاق والتعيين سواء، ونيته نيته، والصوم المضاف إليه المقيد بقيد النفلية في قوة الصوم الفرض والنفل ولو نوى على هذا الوجه يتأدى الفرض ويلغو هذا التقييد، فكذا ها هنا، هذا ما عندي، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً **(إلاّ بنية المسافر)** عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يكفي لأداء الفرض إذا كان بنية نفل **(للترخص)** فرمضان في حقه كشعبان، فلا يتأدى بنية واجب آخر، ولا نفل في رواية، لذلك ولأنه لما رخص الفطر لمصالح بدنه فالأولى أن يرخص لمصالح دينه بدلالة النص، ومن جملة مصالح دينه أن يفرغ ذمته عن أداء واجب آخر، وعلى هذا فيصح الفرض بنية النفل، فإن مصلحة دينه تقتضي أن يقع عن الفرض، وهذه رواية أخرى أفتى بها، ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بأن الترخص لا يوجب أن يكون رمضان في حقه كشعبان، بل هو يوجب حل الفطر فحسب، وأما عدم اتساع الوقت صوماً آخر فبحاله، كما يدل عليه الحديث المروي بعمومه، وهذا كلام حق، وإن شئت فشيد أركانه بما ذكر سابقاً إن هذا اليوم كان لا يسع إلاّ صوماً واحداً، وقد جعله الشرع بصفة الفرضية، وليس صوم آخر حتى يجوز إتصافه بوصف، سواء كان حلالاً أو حراماً، والوجه الثاني أيضاً ضعيف، إذ لا شركة في المناط، فإن اعتبار مصالح البدن ممكن بتجويز الإفطار، فإن المحل صالح له، بخلاف مصلحة أداء واجب آخر، فإنها غير ممكنة، إذاً المحل ليس صالحاً لصوم آخر غير الفرض كما علمت، وأما المريض فقد اضطربت الأقوال فيه، ففي «كشف المنار» أنه يقع عن الفرض، إذ لا ترخص إلاّ بحقيقة العجز، وإذا صام بان أن لا عجز ولا يخفى ما فيه فإن الرخصة منوطة بظن زيادة المرض أو تحققها، وإذا صام وازداد مرضه فينبغي أن يجوز عن واجب آخر عنده قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المريض تفصيل بين أن يضره فتتعلق الرخصة بخوف الزيادة، فهو كالمسافر، وإن كان المرض لفساد الهضم فبتحققها، فإن صام بنية النذر وقع عن الفرض، وفي الشق الثاني أيضاً خفاء، كما إذا صام صاحب المرض الثاني واستضر به وزاد مرضه ينبغي أن لا يقع عن فرض الوقت، وروى الإمام أبو الحسن الكرخي أن المريض والمسافر سيان، وهو مختار صاحب «الهداية»، هذا كله على رأيه، وأما عندهما فالصحيح والمريض والمقيم والمسافر سواسية في كفاية مطلق النية، ونية المباين لأداء صوم الوقت، وهو الأشبه بالصواب كما قررنا. ثم اعلم أنه نقل عن المصنف أن المريض الذي لا يضره الصوم والملك المرفه المسافر سواء في عدم المشقة، فتجويز الإفطار لأحدهما دون الآخر تحكم وليس كذلك، فإن الأحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة في رخصة السفر وانعقد الإجماع حتى لم يرو خلاف فيه فأبقى السفر على إطلاقه بخلاف المرض، فإن الظاهر أن ترخيص الإفطار فيه للمضرة، كيف وقلما ينجو الإنسان عن المرض،

فلو كان مطلقه مرخصاً لما كان لافتراضه فائدة، بل يرتفع الصوم من البين اللهم إلاّ قليلاً، كالمعدوم، فافهم **(وقد لا يكون)** المعيار **(سبباً)** للوجوب **(كالنذر المعين، فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل إلاّ في رواية)** غير مختارة، لأنه كان للناذر في ذلك اليوم صوم واحد، وكان له أن يصفه بصفة النفلية وغيرها، ولما نذر به، صار واجباً فلا يتصف بالنفلية، ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية، فهذا اليوم، بالقياس إلى النفل، كالليالي بالقياس إلى الصيام كله فتلغو النفلية وتبقى نيه الصوم في هذا اليوم، ومصداقه ليس إلاّ المنذور فيصح، **(ولا يتأدى بنية واجب آخر)** كالقضاء والكفارة **(بلا خلاف)** في رواية **(بخلاف رمضان)** فإنه يصح بكل نية **(فرقاً بين إيجاب الله)** تعالى **(وإيجاب العبد)** فبإيجاب الله تعالى صار صوم رمضان بوصف الفرض فلا يتصف بصفة أخرى ولا يمكن غيره ليتصف، وأما المنذور فإنما تعين بنذره وقد كان أيام العمر وقتاً لأداء واجب آخر، فبنذره لا يخرج صوم اليوم عن قبول وصف الوجوب، وإلاّ لزم قلب المشروع، وهو معصية، ولا نذر بها، وأما إبطال النفلية فكان فيه مأذوناً من الشارع، فوقت النذر المعين محل لإيقاع الصوم مع وصف الكفارة مثلاً، وإن كان إيقاعه، إثماً لتفويت واجب النذر فانكشف الفرق بأتم وجه، فلا تصغ إلى من يقول: لا فرق بين النذر ورمضان، لأنهما فرضان فلم يبق في الوقت مباينهما مشروعاً، فينبغي أن يتحد حكمهما **(والحج ذو شبهين)** شبه **(بالمعيار، و)** شبه بـ **(الظرف، فإنه لا يسع في عام)** واحد **(إلاّ واحداً)** وبهذا شابه المعيار، كما لا يسع إلاّ واجباً واحداً **(ولا يستغرق فعله وقته)** الذي هو أشهر الحج، وهذا آية الاتساع، وفيه أن العام الواحد بعض من الوقت، فإن وقته العمر كله، فلا يصلح شبهاً بالمعيارية، وإلاّ فوقت الصلاة أيضاً معيار، إذ بعضه لا يسع إلاّ صلاة واحدة، ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي للظرفية، بل سعة الوقت بفعل آخر مثله، وليس أشهر العام الواحد كذلك، وها هنا وجه آخر للإشكال، أي لكونه ذا شبهين هو: أن العام الأول لا يصلح إلاّ حجاً واحداً والتأخير عنه إثم فهو وقته والعام الآخر مشكوك فتعين للأداء فبهذا الوجه معيار وإن وجد أعوام أخرى فهي أيضاً صالحة لأداء الحج، فوسع الوقت الذي هو العمر حجاً آخر، وبهذا الوجه صار ظرفاً، كذا ذكره القاضي الإمام أبو زيد في «الأسرار»، ولعل هذا الوجه هو مراد الإمام فخر الإسلام بقوله: ومعنى قولنا إنه مشكل، أن وقته العمر، وأشهر الحج في كل عام صالحة لأدائه أم أشهر الحج من العام الأول وقت متعين لأدائه؟ ويمكن حمل عبارة المتن عليه أيضاً، ثم هذا الوجه إنما يتم على رأي الإمام أبي يوسف رحمه الله، فإنه يرى التعجيل واجباً، وأما على رأي الإمام محمد رحمه الله فنسبة العمر إليه، نسبة وقت الظهر إليه، فإن قلت: الحج وإن كان وقته العمر لكنه يحتمل الموت قبل إدراك العام الثاني، فالعام الأول يحتمل أن يكون هو العمر فيتضيق الوقت، ويحتمل أن يكون بعض العمر فيتسع، قلت: هذا لا يوجب وقوع التحديد من الشارع، بل مثله مثل الزكاة إذا تضيقت بقرب الموت، والصلاة إذا تضيقت بالتأخير، بخلاف قول أبي يوسف رحمه الله، فإن الوجوب عنده شرعاً على الفور، لاحتمال الموت، فيتضيق شرعاً، فإذا عاش ولم يحج العام الأول تضيق الثاني شرعاً، وصار هو مع العام الأول موسعاً،

فافهم وتأمل فإنه حقيق به (**ومن ها هنا**) أي من أجل شبهة بالمعيار والظرف أعطى حكماً بين حكميهما فقلنا: (**يتأدى فرضه بمطلق النية، ويقع عن النفل إذا نواه**) وإنما لم يعكس، لأن النفلية تضاد الفرضية وليست مبطلة له كما في المعيار، والإطلاق لا يضادها، وأنت لا يذهب عليك أنه: هل يصلح العام الأول النفل أم لا؟ وعلى الثاني يلزم أن يصح بنية النفل أيضاً، وعلى الأول فلا يكفي الإطلاق، فإن المؤدى لم يتعين للفرض، وأيضاً الواجب، وإن كان واجباً فورياً، لكن غايته حرمة غيره، لا أنه صار الوقت في حق ما عداه كالمحرّم، فلا بد من نية التعين، بخلاف شهر رمضان، والحق في وجهه أن في الحج توسعة حتى حكم(١) رسول الله ﷺ تلك المرأة إن حج ابنك وكان غير عاقل تام، فاكتفى بنية أمه، فأولى أن يصح بنية مطلقة من الحاج وأما النفلية فمضادة بالكلية فلا يصح بنيتها هذا والله أعلم بمراد عباده وهو علام الغيوب.

مسألة [وقت أداء الواجب الموسع]

(**إذا كان الواجب موسعاً فجميع الوقت وقت لأدائه**) فيتخير المكلف أن يأتي به في أي وقت شاء من وقته المقدر، ولا يترك في كل الوقت (**قال القاضي**) أبو بكر الباقلاني (**وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل أو العزم بدلاً، ويتعين**) الفعل (**آخراً ولا يوجبون**) أي هؤلاء (**تجديد العزم في كل جزء**) حتى إن أخل بالعزم في الجزء الثاني عصى (**بل**) يجوز أن يكون مذهبهم العزم (**الأول ينسحب انسحاب النية**) إلى أن يتضيق (**فلا يرد ما في «المنهاج» أن البدل متعدد والمبدل واحد**) وذلك لم يوجد في الشرع، وجه عدم الورود أنَّا لا نسلم تعدد البدل، فإنه لم ينص عليه، فيجوز أن يكون واحداً منسحباً انسحاب النية، وأما إذا وجد العزمان فليس كل بدلاً بالذات، بل البدل أحدهما الموجود في ضمنهما، كما في «خصال الكفارة»، إذ خصوص الأول، والثاني لا دخل له في «البدلية» (**على أن**) المبدل أيضاً متعدد، فإن (**إيقاعات الفعل بعدد الأجزاء**) أي عدد أجزاء الوقت، ولا شك أن تلك الإيقاعات واجبة بدلاً، فإنه إن لم يؤد في أول الوقت فيجب الإيقاع الثاني، وهكذا فكذا أعزامها متعددة (**فتساوي**) الإيقاعات (**الأعزام**) الأبدال، فإن قيل: الواجب ليس إلاّ الصلاة ولا تعدد فيها، وإنما لتعدد في الإيقاعات الجزئية، فالمبدل واحد، والبدل كثير قلت: العزم المطلق عزم واحد بدل الصلاة المطلقة، وجزئياته كجزئياته، فإن قلت: الشرع إنما أوجب صلاة واحدة لا صلوات، لكن موسعاً، فيجب في كل جزء بدلاً صلاة واحدة، والعزم البدل إن كان هو الواحد الموجود في الجزء الأول المنسحب إلى الآخر فهذا هو الجواب الأول، والإلزام تعدد الإبدال قطعاً، قلت: هب الواجب من الشرع صلاة واحدة، لكن لا بوحدة متعينة بل أي وحدة كانت،

(١) قوله: (**حتى حكم**) الخ، كذا بالأصول التي عندنا، وأصل العبارة في شرح محمد عبد الحق هكذا: «إن في الحج توسعة حتى حكم رسول الله ﷺ بصحة حج صبي غير عاقل مع أمه» فاكتفى، الخ. والحديث في مسلم وغيره: «وقعت امرأة صبياً لها فقال يا رسول الله ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر». اهـ، كتبه مصححه.

فإن الواجب الصلاة في أي جزء وقعت، ولا شك أن الصلاة الواقعة في الجزء الأول جزئي، وفي الجزء الثاني جزئي آخر، فإذا لم يؤد في أول الجزء فيجب عليه الأداء في جزء آخر، بل إيقاعها في جزء آخر، وكذا الأعزام فتدبر إلاّ أن الواجب واحد موجود في هذه الجزئيات بالذات، والأعزام قد كثرت في الوجود فلا جواب إلاّ الأول (و) نقل (**عن بعض الشافعية، وقيل: بل عن بعض المتكلمين: وقته أوّله، فإن أخره فقضاء**) فينبغي على هذا أن يأثم بالتأخير عن أول الوقت (و) روي (**عن بعض الحنفية**) العراقيين ليس كل الوقت وقتاً للواجب (**بل آخره**) وقته (**فإن قدمه فنفل يسقط به الفرض**) كالوضوء قبل الوقت، ونسب في المنهاج هذا القول إلى الحنفية، وهذه النسبة غلط، وما قال بعض شروحه أنهم قالوا: ليس في أول الوقت واجب الأداء، ففيه أنه نفل لا محل له، فإن نفس الوجوب لا يوجب نفلية المأتي به، بل ينافيها، ولو أتى به المكلف أتى بالواجب قطعاً (**قال**) الإمام أبو الحسن الكرخي (**إن بقي**) المؤدي في غير الآخر (**بصفة التكليف إلى آخر الوقت فما قدمه واجب**) وإلاّ فنفل (**لنا أن الآمر وسع وقت الفعل**) وخير المكلف بالأداء في أي وقت شاء (**لأنه لو أتى في أي جزء لا يعد عاصياً بالإجماع**) القاطع قبل حدوث هذه الآراء. (**والتعيين**) بأول الوقت أو آخره (**تضييق**) مناف للتوسعة (**والتخيير بين الفعل والعزم**) كما في قول القاضي (**زيادة**) على توسعة الآمر من غير دليل (**واستدل بأن المصلي في غير الآخر**) بل في «الوسط» (**ممتثل**) فليس الواجب في الأول والآخر إلاّ الامتثال، ثم هو ممتثل (**لكونه مصلياً قطعاً لا لكونه آتياً بأحد الأمرين**) فبطل قول القاضي (**وربما تمنع المقدمة**) المذكورة فإنها كيف يسلمها القاضي (**فقيل إنها مجمع عليها إجماعاً قطعياً**) فلا يصح المنع (**أقول الإجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الإجماع على وجوبها فيه**) لأن الامتثال أداء الواجب كما وجب (**وقد تقدم الخلاف فيه**) فلا إجماع (**فتأمل**) إشارة إلى منع الفرعية، مستنداً بأن الامتثال في وقت أعم من الوجوب فيه، والجواب أنّا أردنا به إتيان المأمور به على وجهه، وهذا لا يحصل إلاّ بالإتيان كما وجب، ولك أن تقول في تقرير الدليل أن خروج المصلي في غير الآخر عن عهدة التكليف، إنما هو لإتيان الصلاة لا لإتيان أحد الأمرين، والإجماع على هذا لا يتوقف على الإجماع على الوجوب الموسع تدبر، قال واقف الأسرار قدس سره الخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها، والعهدة هي الوجوب، ثم لو حرر الكلام على طريقة المنع، وجعل المذكور سنداً لارتفع هذا القيل والقال من البين فتدبر (**ثم أقول: الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين**) بأن تكون الصلاة بدلاً من العزم. والعزم من الصلاة (**كخصال الكفارة، بل**) ها هنا الصلاة (**أصل و**) العزم (**خلف فالامتثال بالصلاة بخصوصها**) لكونها أصلاً (**لا يضره**) كما أن الامتثال بوضوء المعذور لكونه أصلاً لا يضر وجوب التيمم بدلاً منه فتأمل فإنه دقيق. القاضي وشيعته (**قالوا: لو أتى بأحدهما أجزأه ولو أخل بهما عصى**) فالواجب أحدهما (**قلنا: العصيان ممنوع**) على تقدير الإخلال بهما (**كيف وكثيراً ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو إرادته**) فينبغي أن يعصى و(**لو قيل أريد**) بالعزم (**عدم إرادة الترك قلنا**) مسلم أنه واجب لكن (**هو من أحكام الإيمان**) لا

دخل فيه للوقت، ولا يصلح بدلاً عن الفعل، فإن المؤمن يجب عليه أن لا يريد الترك للواجب **(ألا ترى لو أخل بالعزم بأن أراد الترك عصى وإن لم يدخل الوقت فافهم، و)** قال **(في البديع:)** لإبطال قول القاضي **(لو كان العزم بدلاً)** عن الصلاة **(يسقط به المبدل كسائر الأبدال)** وليس كذلك، فإن الصلاة لا تسقط حتى قال إنه يتعين آخراً **(والجواب منع الملازمة، بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه)** فإنه يسقط الوجوب في ذلك الحين، وأما في الآخر فلا بدل، وفيه نظر ظاهر، فإنه إذا أتى بالبدل مرة سقط وجوب البدل والمبدل، فتم امتثال الأمر، فإنه لا يقتضي التكرار، فإن وجب وجب بأمر آخر، فهذا واجب آخر ولا كلام فيه فتأمل، وهذا ما عندي؛ وأيضاً: يلزم أن لا يكون المؤدى بعد العزم في وسط الوقت ممتثلاً لعدم بقاء الوجوب، والامتثال حقيقة ليس إلاّ أداء الواجب كما وجب اللهم إلاّ أن يلتزم ويقول: نفل يسقط به الفرض، وأيضاً: يلزم أن لا يصح هذا المؤدى، لأنه، إن أدى بنية الواجب فلا واجب، وإن أدى بنية النفل أو مطلق النية فلم يذهب إليه أحد في الموسع فتأمل وأنصف فإنه دقيق. بعض الحنفية **(قالوا: لو كان واجباً أوّلاً عصى بتأخيره)** وفي الكشف بعبارة أخرى: الإيجاب في أول الوقت والتخيير فيه متنافيان، لأن الإيجاب يقتضي المنع عن الترك، والتخيير يجوزه **(قلنا)** اللزوم **(ممنوع، وإنما يلزم لو كان)** الوجوب **(مضيقاً)** بل إنما وجب موسعاً ولا تنافي، فإن الوجوب الموسع مانع عن الترك في كل الوقت، والتخيير إنما هو في أجزاء الوقت بشرط أن لا يخل به في كل الوقت، بعض الشافعية قالوا: لو كان واجباً في الآخر لما صح في الأول، قلنا: ممنوع، وإنما لو كان فيه بخصوصه، بل هو موسع من الأول إلى الآخر.

مسألة [سبب الواجب الموسع]

(السبب في) الواجب **(الموسع الجزء الأول عيناً عند الشافعية للسبق)** وعدم المزاحمة من الجزء الآخر **(وعند عامة الحنفية)** ليس السبب الجزء الأول عيناً **(بل موسعاً إلى الأخير، كالمسبب)** فإنه موسع، وأراد بتوسيع السببية انتقالها، يعني أن السبب الجزء الأول، إن اتصل به الأداء حصل المقصود وتقرر السببية، وإلاّ فالثاني، وهكذا إلى الأخير **(وعند)** الإمام **(زفر)** الانتقال **(إلى ما يسع الأداء)** وبعده لا سببية، فمن صار أهلاً في الجزء الذي لا يسعه لا تجب الصلاة عليه عنده وعندنا تجب، وسيجيء إن شاء الله تعالى **(وبعد الخروج)** أي بعد خروج الوقت ولم يؤد **(فالكل)** سبب **(وروي عن أبي اليسر أن)** الجزء **(الأخير)** من الوقت **(متعين حينئذٍ)** أي حين الخروج للسببية **(واستدل)** أولاً **(بالإجماع على الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت)** وبالجملة صار أهلاً فيه، ولو كان السبب الجزء الأول عيناً لما وجب عليه وإلاّ لزم الثبوت من غير سبب، وإن شئت فافرض الأهليات متعاقبة في أجزاء متعاقبة إلى الأخير، فلا يتعين جزء عيناً للسببية **(ويمكن أن)** يجاب و**(يقال إنه)** أي الجزء المدرك **(الأول في حقهما فتدبر)** وهذا لا يصلح من قبل الشافعية، وإنما هو إحداث احتمال آخر، والقول بأن السبب الجزء الأول المقارن للأهلية، واستدل ثانياً بأن السبب، إما الكل فيلزم أن لا تصح

الصلاة إلاّ بعد انقضاء الوقت، وأما الأول بعينه، فيلزم أن يكون المؤدى في الوسط قضاء، وأما جزء أخير بعينه فيلزم أن لا يصح الأداء قبله: فتعين أن يكون كل سبباً على جهة الانتقال وفيه نظر، لأن للخصم أن يختار الثاني ويقول: سببيته ليس للوجوب المضيق حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء، بل السببية للوجوب الموسع، فهو مفض إلى شغل ذمة المكلف بالأداء في أي جزء من أجزاء الوقت بعينه، ولا يؤخر عنه، كما في **(خصال الكفارة)**، الواجب أحد الأشياء مخيراً، وشيد الشيخ ابن الهمام أركان سببية الأول عيناً بأن انتقال السببية يوجب أن يكون أداء المسبب معرّفاً للسببية، وهو قلب لموضوع السببية، لأنه تتقرر السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للأداء، فالجزء المقارن لا يعرف إلاّ بالأداء، وهذا ليس بشيء، لأن السبب عندنا الجزء الأول، وبه يثبت الواجب في الذمة، فإن أدى فبها وإلاّ انقضى هذا الجزء وتحقق آخر، فهو مفضٍ إلى ثبوت الواجب، وهكذا، وليس فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سبباً حتى يلزم ما ذكر، قال واقف الأسرار أبي قدس سره: الوجوب الذي حدث من الجزء الأول هل بقي أم ارتفع؟ على الأول: يلزم بسببية الجزء الثاني: إما تحصيل الحاصل، أو وجوبان، وهما باطلان. والثاني تصادمه الضرورة الوجدانية، ولا أقل من أنه قول نظري من غير حجة. وأيضاً: السببية ليست باعتبار منا، بل هي أمر اعتبره الشارع، فإذا كان الجزء الأول سبباً باعتبار الشارع، فإذا أدركه الأهل وجب المسبب، فلا يرتفع لعدم الأداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكلف عن عهدة التكليف الذي أفضى إليه السبب فالسبب في السببية كما كان، وتحقيق المقام أن الوقت كل جزء منه صالح للسببية، كما يظهر فيما إذا فرضت الأهليات متعاقبة فتعين البعض دون البعض تحكم، فالسبب للوجوب جزء ما من أجزاء هذا الوقت، ثم الوجوب موسع، ففي كل جزء منه يصح أداء الواجب والفعل الموجود في جزء غير الموجود في جزء آخر ضرورة أن الصلاة حركات وسكنات، والزمان من مشخصاتها، ففي الجزء الأول كانت الحقيقة الصلاتية مطلوبة فيه، فإن أدى فيها وإلاّ صارت في الجزء الثاني مطلوبة، وهكذا، فالسبب الجزء الأول، لا لنفسه بل لكونه جزءاً ما، فإن أدّى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ الذمة، وإلاّ فوجد الجزء الثاني فهو السبب لا لأنه هو بخصوصه، بل لأنه جزء ما من أجزاء هذا الوقت، لكن اشتغل ذمة المكلف بالأداء في جزء آخر في شخص آخر، وهكذا وهذا هو المعنى بانتقال السببية، ومغايرة الإيقاعات بهذا الوجه كافية، والاستدلال الثاني الذي عليه مدار الأئمة لا يفيد إلاّ سببية جزء ما لا بعينه، وإذا خرج الوقت ولم يؤد نسب إلى كل الوقت، لا لأنه كل، كيف ولم يكن له دخل في الأداء فأنى يكون له دخل في القضاء بل لاشتماله على السبب الذي هو جزء ما، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، والتكلان على المفضل المنعام.

فرع

(صح عصر يومه في) الجزء **(الناقص)** وهو وقت احمرار الشمس، لأن السببية، قد انتقلت إليه، فنقصانه أوجب ناقصاً وأدى كما وجب **(لا)** عصر **(أمسه)** أي لا يصح قضاء

العصر لليوم الآخر (**لأن سببه**) أي عصر الأمس (**أي الجملة**) من الوقت (**ناقص من وجه**) دون وجه، فالواجب به لا يكون ناقصاً من كل وجه (**فلا يتأدى بالناقص من كل وجه، واعترض بلزوم صحته إذا وقع بعضه في الناقص، وبعضه في الكامل**) بأن شرع في الكامل وأتم في الناقص (**فعدل**) منه (**إلى أن الكل كامل اعتباراً بالغلبة**) فإن أكثر الأجزاء كاملة، وللأكثر حكم الكل (**فالواجب به كامل من كل وجه**) ويرد عليه أنه يلزم أن يصح إذا أدى أكثر الأجزاء في «الكامل»، وأقل في «الناقص»، فإن المؤدى كامل باعتبار الغلبة كالسبب، فالأولى أن يقال إن سببية الجملة ليست إلاّ لأنها مشتملة على جزء ما من تلك الأجزاء، ولا نقص في هذا المطلق وإنما هو في خصوص مادة تحققه في وقت الإحمرار (**فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح**) عصر القضاء (**في ناقص غيره مع تعذر الإضافة في حقه إلى الكل**) فإنه لم يكن أهلاً فيه، فالسبب ليس في حقه إلاّ الناقص، فينبغي أن يصح في ناقص غيره، ولا يبعد أن يقال إن سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق وهو كامل لا نقص فيه، إنما النقص في «الخصوص» فقط، وإنما صح عصر اليوم مع أن سببه أي لمطلق كامل لأن الإيجاب لم يكن منه إلاّ بالأداء فيه، فقد وجب ناقصاً، وفيه أن وجوب القضاء بعينه وجوب الأداء ولما كان وجوبه كذلك كان وجوب القضاء أيضاً ناقصاً، فيتأدى في الناقص، فتأمل (**فأجيب بمنع عدم الصحة، فإنه لا رواية عن المتقدمين فيلزم الصحة**) هذا مختار الإمام فخر الإسلام، وقال شمس الأئمة: لا يصح، وهو المختار، وأشار إليه بقوله: (**والحق، أن لا نقص في الوقت لذاته**) فإن الوقت وقت كسائر الأوقات، ولذا تصح فيه عبادات أخرى (**وإنما لزم**) النقص (**الأداء**) للصلاة (**بالعرض**) لوقوع التشبه بعبادة الكفار، فإن الشمس تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه (**فيحمل**) هذا النقص (**في الأداء لشرفه**) وكماله وإلاّ فات، هذا الكمال (**دون غيره**) أي غير الأداء، فإن فيه اختيار النقصان مع إمكان الاجتناب عنه، فلا يصح هذا، والله أعلم بحقيقة الحال.

مسألة [الوجوب ووجوب الأداء]

(**لا ينفصل الوجوب عن وجوب الأداء في**) الواجب (**البدني عند الشافعية بخلاف**) الواجب (**المالي كالزكاة**) فإنها عنده قبل الحول كانت نفسها واجبة دون أدائها، فإنه يجب بعد الحول (**بدليل عدم الإثم بالتأخير**) من وقت تملك النصاب إلى حولان الحول، فإن مات قبله لا يؤاخذ بها (**والسقوط بالتعجيل**) قبل حولان الحول بنية الفرض، فعلم أن نفسها واجبة قبله وليست مطلوبة الأداء (**أقول يرد الوضوء قبل الوقت**) فإنه لا يأثم بالتأخير إلى الوقت، ويسقط بالأداء، قبل الوقت، فيجب أن يفترقا فيه أيضاً وهو بدني في «الحاشية»: يمكن أن يقال: إن الكلام بعد تحقق السبب، وها هنا لم يتحقق سبب وجوب الوضوء ولم يرتض به، وقال فيه ما فيه، ووجهه أن المقصود النقض على الدليل، وهو لازم، فإن ما استدل به جار ها هنا أيضاً مع عدم الافتراق عندكم، ويمكن أن يقرر الكلام بأن السقوط بالأداء فيه مع عدم الإثم في التأخير

حال تحقق السبب آية الوجوب دون حال أخرى، فإنه لا مساغ فيها إلى قول بالوجوب فتدبر. وقد يجاب بأن الوضوء إنما يسقط الوجوب لحصول المقصود، وهو ارتفاع الحدث، بخلاف الزكاة، فإن المقصود فيها الأداء الذي هو قربة، فلو لم تكن واجبة من قبل لم تكن مجزئة، فإن قلت: هذا لا يصح على رأي الشافعي، لأن النية شرط عنده، فالمقصود هناك القربة أيضاً، قلت: المقصود رفع الحدث، لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية، ورد هذا الجواب بأن الزكاة يجوز أن يكون المقصود فيها وصول المال إلى المصرف عن محل مخصوص، وهو النصاب وإذا قد وصل سقط الوجوب، ولعل هذا مجادلة، فإن الزكاة من أركان الدين وأساس العبادات فالمقصود من إيجابها إتعاب المكلف بإيقاعها في «العين»، فلو لم تكن واجبة قبل الحولان لم تكن مجزئة، هذا، والأحسن في الدفع أن يقال: الزكاة تسقط بالتعجيل بنية أداء الفرض، وإن نوى النفل لم تسقط، فعلم أنها واجبة، ولا يأثم بالتأخير إلى الحول، ومن مات قبل الحولان لا يأثم، وإن ظن الموت فعلم أنها غير واجبة الأداء، بخلاف الوضوء، فإنه لا يؤدي بنية الفرض، بل إنما يسقط الوجوب في الوقت لارتفاع علة الوجوب وهو الحدث، ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار، أو بقتل كفار آخرين إياهم، ثم اعلم أن دليل الشافعية لا يدل إلاّ على الافتراق في المالي، وهو متفق عليه، ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني، وشيد الشيخ أبو معين أركانهم بأن الواجب البدني ليس إلاّ فعل الصوم مثلاً، وهو نفس الأداء، كيف والصوم إما نفس الإمساك المخصوص أو غيره، والثاني مكابرة وبهت، وعلى الأول فهو إما نفسه فعل المكلف أو غيره، فإن كان غيره فإما أن يوجد بفعله، وفعله ليس إلاّ الإمساك الذي هو الصوم، فقد وجد الشيء باقتضاء نفسه، وإما أن لا يوجد بفعله فلم يبق اختيارياً للعبد حتى يكلف به، وإن كان نفس الفعل، والفعل هو الأداء، فوجوب نفس الصوم هو وجوب أدائه فلا يفترقان، بخلاف الواجب المالي، فإن المال شيء يجب في الذمة بإيجاب الله تعالى، والأداء فعل فيه، فلا بأس بالافتراق، ولقد بين هذا مطنباً في العبارة وفيما ذكرنا كفاية، والجواب أنه لا شك أن للصوم والصلاة حقيقة، وهي الحالة التي تحصل في العين والتصور، والأداء إخراج تلك الحالة إلى الفعل، فالأداء فعل فيه، كما أنه فعل في المال، وحينئذٍ فنقول: الصوم إن أريد به الحالة التي يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الإيقاع والأداء، وقد جعله الشارع جبراً على ذمة المكلف، كما يجعل المال على ذمته، وهذا نحو من الواقعية المعتبرة من الشارع، ولا طلب عند هذا الجعل، ثم بعد ذلك يطلب من العبد أن يوقع ذلك الثابت في الذمة في «العين»، فإثبات الحالة الصومية مثلاً في الذمة هو نفس الوجوب، وحكمه صحة الأداء، وطلب إيقاع هذا الثابت وجوب الأداء، فاتضح الفرق، ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشتغلة بشيء سيطالب بإيقاعه هذا **(وأما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقاً)** أي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء في المالي والبدني **(فمن حاضت آخراً)** أي في وقت آخر الأجزاء **(لا قضاء عليها)** لعدم وجوب الأداء **(بخلاف من طهرت آخراً)** يجب عليها القضاء لوجوب الأداء عليها، واعلم أن هذا التفريع ذكره صاحب

الكشف وليس في متنه ويفهم من هذا أن القضاء مبني على وجوب الأداء والاستدلال الآتي يدل على أن مبناه على نفس الوجوب، والظاهر هو هذا لأن الثابت في الذمة إذا لم يؤدّ في الوقت، ولا بد من التفريع، فيجب أداؤه في غير وقته، قال في «الحاشية»: ويمكن أن يقرر أصل الكلام بأنه بالحيض في الآخر انتقلت السببية عما قبلها من الأجزاء إلى أن انعدمت فانعدم نفس الوجوب، فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقررت السببية بعد أن لم تكن، فاشتغلت الذمة، وثبت نفس الوجوب(١) وإن كان معه وجوب الأداء أيضاً، وقد أشار إلى أنه لا يصلح توجيهاً للتفريع، فالأحرى أن يجعل هذا من تفريعات انتقال السببية، وقد وقع في كلام الإمام فخر الإسلام تفريع عدم مؤاخذة من مات قبل الآخر على الانتقال، وهذا مثله، قال واقف الأسرار: ولك أن تسقط مؤونة انتقال السببية وتقول: مبنى القضاء على أصل الوجوب، لكن بشرط بقائه، وها هنا لم يبق لارتفاع الأهلية عند توجه المطالبة، بخلاف الطاهرة آخراً لتقرر الوجوب مع عدم الأداء، وهذا لا يفهمه هذا العبد، فإن ارتفاع الوجوب بعد تقرره وبراءة الذمة بعد اشتغالها لا بدل له من وجه، وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببه، فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية، فإن سببية السبب قد ارتفعت، وارتفعت الأهلية عند وجوب سبب آخر فتأمل (**واستدلوا بوجوب القضاء على نائم كل الوقت**) بالإجماع (**وهو فرع الوجوب**) لأن ما لم تكن الذمة مشغولة به لا يتدارك، وهو إما نفس الوجوب أو وجوب الأداء (**والاتفاق على انتفاء وجوب الأداء عليه**) أي على نائم كل الوقت (**لعدم الخطاب**) ولا بد له من الخطاب وإنما عدم الخطاب (**حذراً عن اللغو**) فإن خطاب من لا يقدر على فهمه لغو، فإن قلت: إذا لم يكن النائم مخاطباً ولم يجب عليه الأداء لا يجب عليه القضاء، لأن القضاء عندهم لا يجب إلاّ بما يجب به الأداء، قلت: لفظ الأداء يطلق على معنيين:

أحدهما: نفس الفعل الواجب، ووجوبه إما مع طلب الأداء وهو وجوب الأداء، أو بدون الطلب بل بنفس ثبوته في الذمة، وهو نفس الوجوب ومقابله القضاء، وهذا هو المراد في تلك المسألة.

والثاني: إيقاع الفعل المطلوب، وهو يعم القضاء والأداء، وهو المراد ها هنا فتدبر.

ثم من العجائب ما وقع في بعض شروح أصول الإمام فخر الإسلام من أن النائم أيضاً مطالب بالصلاة، لكن لأن يظهر أثره في القضاء فإن الطلب كما أنه قد يكون لأن يوقع المطلوب، كذلك قد يطلب لأن يوقع مثله، كما في من صار أهلاً آخر الوقت بحيث لا يسع

(١) وجد هنا زيادة ليست في نسخ الطبع ونصها: ومن طهرت آخراً في الجزء الأخير الذي لا يسع إلا حد التحريمة نفس الوجوب عليها لا وجوب الأداء لعدم اتساع الوقت وهو شرط، وبانتفاء الشرط انتفى المشروط، وأنت لا يذهب عليك أن هذا مخالف لكتب الثقات وهو ما يقول المصنف: إن الواجب عليها الأداء ليترتب عليه القضاء والسعة المشروطة لوجوب الأداء السعة المتوهمة وسنحقق ما هو الحق إن شاء الله. فالصواب أن يُقال: ومن طهرت آخراً فقد تقررت السببية وثبت نفس الوجوب. اهـ. ولا يخفى أن الكلام تام بدونها فلعل الناسخ حولها من الهامش إلى الصلب، كتبه مصححه.

إلاّ قدر التحريمة، وفيه أنه لو تم لزم ثبوت وجوب الأداء لوجود الخطاب فلا يصلح دليلاً على الافتراق بين الوجوبين، ثم هو في نفسه باطل أيضاً، لأن المانع من تعلق الخطاب عدم فهم المخاطب، فإن خطاب الغافل باطل ضرورة؛ ولم يكن المانع عدم القدرة على الأداء حتى يصح توجه الخطاب بقدرة متوهمة ليظهر أثره في القضاء، فالحق ما أسلفنا لك فافهم وأورد الشيخ أبو معين بما حاصله أن الواجب على النائم بعد زوال النوم واجب مستقل، لم يكن واجباً من قبل بدليل شرعي. وأما كونه قضاء أو أداءً فعرف منا، والعرف القديم غير فارق، يقال: قضيت الصلاة وأديت من غير فرق، وأما وجوب نية القضاء فممنوع، بل يجب عليه نية ما أوجب الشارع، بعد زوال العذر، فحينئذٍ لا دلالة على ثبوت الوجوب على النائم، هذا، لكن القوم نقلوا الإجماع على كون صلاة النائم بعد الانتباه قضاء، والقضاء وإن كان اصطلاحاً منا لكن ما اصطلحنا عليه معنى محصل وكان مفهوماً معلوماً من الشارع، والإجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة النائم بعد الانتباه، وأيضاً حديث القضاء ناطق بأن الصلاة المنسية والمنام عنها هي التي تؤدى بعد الانتباه فتدبر (**قيل**) إنَّا لا نسلم أن مخاطبة النائم توجب اللغو، و(**إنما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بالفعل الآن**) حال النوم (**بل هو مخاطب به بعد الانتباه**) فالخطاب تعليقي وهو غير ممتنع التعلق بالنائم (**كالخطاب**) المتعلق (**للمعدوم**) فإنه تعليقي لا يلزم منه اللغو (**والجواب أن الكلام في الخطاب تنجيزاً**) فإنه لا بد لوجوب الأداء منه (**والخطاب للمعدوم إنما يصح تعليقاً**) فكذا يصح أن يتعلق بالنائم تعليقاً ولا يضرنا (**ولا فرق في هذا الخطاب**) التعليقي (**بين الصبي والبالغ بخلاف الأول**) التنجيزي (**فعلى هذا لو انتبه الصبي بالغاً لا قضاء عليه**) لعدم التيقن بالأهلية في الوقت (**إلاّ احتياطاً**) واستدلوا أيضاً بصوم المسافر، فإنه إن أدى بنية الفرض يصح، ولو لم يؤدّ ومات قبل درك العدة من أيام أخر لا يأثم، فعلم أن كان الصوم واجباً عليه ولم يكن واجب الأداء، ولا يمكن أن يقال إنه واجب الأداء وجوباً موسعاً، ولهذا لا يأثم بالترك، لأنه لو كان كذلك لكان حال السفر وبعده متساويين، فإنه بعد الإقامة وإدراك العدة وجوب موسع أيضاً، فينبغي أن يأثم إذا مات قبل إدراك العدة كما يأثم بعدها أو لم يأثم في الحالين؛ وأجاب الشيخ ابن الهمام عن هذين الدليلين أن ها هنا إقامة السبب مقام المسبب، ففي النائم إنما يجب القضاء لإدراكه السبب، وفي المسافر إنما يصح الصوم لذلك، لا لأنه كان الصلاة والصوم واجبين عليهما، وهذا غير واف، فإن إقامة السبب إن كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة مشغولة بحيث يكون الفعل مسقطاً للطلب الذي سيقع، ويستحق الحسنى التي تحصل عن الطلب، ويأمن عن العقاب الذي يتوقع بالترك بعد الطلب، فهذا هو نفس الوجوب، عبر بأي عبارة شئت، وإن كان إقامته من غير هذا الاعتبار فأي شيء يقضي النائم والمسافر، وأيّ شيء ينوي المسافر حين أدائه وعمله بالعزيمة، هذا: والعلم التام عند علام الغيوب (**وما قيل**) في التلويح (**أن الوجوب لازم لعقلية الحسن**) لأن استحقاق الثواب لا يخلو عن نوع شغل الذمة، وعقلية الحسن حق (**كما هو مذهبنا**) فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب (**فيرد عليه أنه يلزم ثبوته**) أي ثبوت الوجوب (**بدون الشرع، ولم يقل به أحد منا**،

كيف وليس لنا أصل خامس) هذا: وقد عرفت أن معظم أصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع، ولا يلزم منه أصالة أصل خامس، فإن هذه الأصول كاشفة عن الشغل الذي كان من الشارع جبراً لكون الحسن عقلياً، وقد قالوا بمعرفة بعض الأحكام بالفعل أيضاً **(ثم اعلم أنهم صرحوا بأن لا طلب في أصل الوجوب، بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبراً للفعل)** بأن فاعله يستحق الحسنى التي يستحقها بالأداء بعد الطلب، ويبعد عن الضرر الذي يتوقع، بالترك بعد الطلب، وأما وجوب الأداء ففيه طلب وإن امتثل استحق الحسنى وإلاّ استحق العقاب **(وأورد أن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو)** أي الواجب **(إنما يكون واجباً بالطلب)** فقط، وقد قلتم إن لا طلب فلا وجوب، فأي شيء يسقط بالفعل **(و)** أيضاً **(قصد الامتثال إنما يكون بالعلم به)** أي بالطلب وإذ لا طلب فلا قصد للامتثال، فلا يسقط الواجب بالفعل، فإذن لا يصح الافتراق بين الوجوبين أصلاً، لا في المالي ولا البدني، بل إنما يحدث بالطلب وجوب موسع إلى الأخير، وعنده يتضيق لا غير، وهو مختار الشيخ ابن الهمام **(والجواب: أنّا لا نسلم أن الواجب إنما يكون واجباً بالطلب)** فقط **(بل)** قد يكون واجباً **(بالسبب)** أيضاً **(والشيء قد يثبت)** في الذمة **(ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب المطار إلى إنسان لا يعرف مالكه)** فإنهما يثبتان في الذمة ولا يطلبان، وهذا سند للمنع، ولا تضر المناقشة فيه بأنه يجوز أن يكون هناك وجوب موسع إلى حلول الأجل، ومطالبة المالك كذا في «الحاشية»، وفيه إشارة إلى أنه لا يتم الاستدلال بهما، كما وقع من بعض المشايخ ولك أن تقول: لو كان الوجوب موسعاً إلى الأجل ومطالبة المالك لزم الإثم بالموت قبلهما، لأنه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الأداء، وفيه تأمل **(والامتثال يتفرع على العلم بثبوته)** لا على العلم بثبوت طلبه **(فلا يقتضي السقوط سبق الطلب)** هذا ظاهر جداً **(أقول: فقه المقام أن لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب)** كقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام: «وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين» **(وخطاب تكليف بالاقتضاء)** فإذا كان الخطابان مختلفين **(فيجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر)** وإلاّ اتحدا **(فثبوت الفعل حقاً مؤكداً على الذمة من الأول)** وهو خطاب الوضع **(وهو الوجوب)** نفسه **(وطلب إيقاعه في العين من الثاني)** وهو الخطاب التكليفي **(وهو وجوب الأداء فعلم أن الوجوب شيء ووجوب الأداء شيء آخر)** فينفصل أحدهما عن الآخر **(و)** علم **(أن لا طلب في الأول)** أي نفس الوجوب **(بل في الثاني)** أي وجوب الأداء **(وإلاّ)** فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فانقلب التكليف وضعاً و**(لزم قلب الوضع فتدبر)** وأنت لا يذهب عليك أنه لو تم فإنما يدل على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء في الواقع، والمطلوب هذا دون ذاك، قال مشيد أركان الأصول والفروع واقف الأسرار أبونا قدس سره أنه غير تام، إذ يجوز أن يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الإيقاع عند وجوب السبب لا غير، فهو يفيد الطلب، ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما، فحينئذٍ لا بد أن يرجع إلى الدليل السابق بأنه لو كان مشتملاً على الطلب يلزم في النائم اللغو، فإنه تعلق به خطاب الوضع هذا، وتأمل فيه، فإن فيه أخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر

ولا شناعة فيه، واعلم أنه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء ببراهين لا تدحضها شبهة أصلاً، لكنهم ما اكتفوا بهذا، بل ادعوا أن في غير الآخر نفس الوجوب فقط، وأما وجوب الأداء، فإنما يتحقق في الآخر، ويتعلق الخطاب فيه وهو وقت التضييق، وأورد عليه أنه لو كان الأمر كذلك لكان الطلب مع المطلوب، إذ حال التضييق، حال وجود الواجب، وقبله ليس وجوب الأداء، وهذا الإيراد لا اختصاص له بهذا المقام، فإن في الصوم أيضاً يلزم ذلك، لأن اليوم وقت الصوم، وقبله ليل ولا طلب فيه للصوم، والجواب أن الآن السابق زمان يسع الواجب فقط، ويتضيق عن غيره، والآن السابق على اليوم المقارن للصوم يتوجه الخطاب بأن يصلي في وقت التضييق، ويصوم في اليوم فلا فساد، واستدلوا على ما ادعوا أن فيما قبل الآخران أدى سقط الفرض، فهناك وجوب البتة، وإن أخر فلا إثم، فليس هناك طلب، وإلاّ لأثم لمخالفة الأمر، فهناك وجوب من دون وجوب الأداء، وأما في الآخر فيأثم بالتأخير، ففيه توجه الخطاب، ولا يخفى ما فيه، فإنه لا يدل إلاّ على انتفاء الطلب المضيق، فإنه إن كان طلب في الأول موسعاً إلى الآخر بحيث يتخير المكلف أن يؤدي في أي وقت شاء فلا يلزم الإثم بالتأخير ولا محذور، ولعله من ها هنا زعم المصنف أن المطلوب نفي الطلب الحتمي، لكن تنبو عنه كلماتهم في مواضع، ثم إنه يلزم عليهم أن لا يتحقق امتثال أصلاً، ولا يكون الرسول عليه وآله الصلاة والسلام والصحابة رضوان الله عليهم ممتثلين للأوامر الإلهية، فإن الامتثال ايقاع المأمور به كما هو مأمور، وقد فرض أنه لم يتعلق أمر قبل الآخر، وفي الآخر لم يتعلق لمنع الأداء في الوقت السابق على الآخر عن التعلق فيه، ولا يبعد أن يتكلف ويقال: إن عدم ثبوت الامتثال لأجل ثبوت ما هو أعلى منه، وهو ابتغاء رضا الله بالمبادرة إلى الفعل قبل طلبه غير قبيح، ثم أنه يلزم أن لا يتحقق التكليف المنجز في الصلاة إلاّ على أقل القليل من المكلفين الآتين بالفعل حال التضيق أو القاضين، ولعلهم يلتزمونه: هذا وقد وقع في هذه المسألة نوع إطناب، لأنه من مطارح الأذكياء، وزل فيها أقدام كثر من المهرة، والله تعالى ولي السداد.

مسألة [أقسام الواجب]

الواجب قسمان: أداء وقضاء (**الأداء: فعل الواجب في وقته المقدر له شرعاً**) ودخل فيه المؤدي في الآخر من الوقت وغير الآخر، فيشمل الواجب بنفس الوجوب وواجب الأداء، فهذا معنى الأداء غير ما سبق (**وقيل**) الأداء فعل (**ابتدائه كالتحريمة عند الحنفية وركعة عند الشافعية**) في وقته المقدر شرعاً ليدخل ما شرع في الوقت وأتم خارجه (**ومنه**) أي من الأداء (**الإعادة، وهو الفعل فيه**) أي في وقته المقدر شرعاً (**ثانياً: لخلل**) واقع في الفعل الأول غير الفساد، كترك الفاتحة على مذهبنا، واختلف فيه، قيل: مندوب، لأن الصلاة الواجبة قد تمت، فلا جهة للوجوب مرة أخرى (**والأصح أنه واجب**) إذا كان الخلل أداءها مع كراهة تحريم، كترك الواجب، لأن الذمة بقيت مشغولة بهذا الواجب المتروك، فلا بد من أدائه وإذا لم يعرف

قربة إلاّ في ضمن صلاة فوجبت الصلاة ليكون الواجب مؤدى، فتكون هذه جابرة للأولى التي وقعت فرداً خلافاً لأبي اليسر فإنه يقول: الثاني يصير فرضاً. وهذا له وجه أيضاً **(والقضاء فعله بعده)** أي فعل الواجب بعد الوقت المقدر شرعاً **(واستدراكاً لما فات عمداً أو سهواً تمكن من فعله، كالمسافر، أو لم يتمكن لمانع شرعاً، كالحيض، أو عقلاً كالنوم)** فعلى هذه العبادة الغير الموقتة ليست أداء ولا قضاء، إذ لا وقت مقدر هناك **(فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز)** فإنه وإن كان فعلاً في غير وقته الذي وجب إتمامه فيه بالإحرام، لكن ليس ذلك وقته المقدر شرعاً **(ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب بدّل الواجب)** في التعريف **(بالعبادة)** وقال: الأداء فعل العبادة في وقته الخ، والقضاء فعل العبادة في غير وقته، ثم إن هذين التفسيرين للأداء، والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية، وكذا تفسير القضاء للقضاء بمثل غير معقول، والتفسير الجامع ما قال الإمام فخر الإسلام، الأداء تسليم عين الثابت بالأمر، كالعبادة في وقتها، وتسليم عين المغصوب، والقضاء تسليم مثل الثابت بالأمر، كالصوم للصوم، أو الفدية له في حق الشيخ الفاني، وتسليم قيمة الفرس المغصوب، وأورد ها هنا تقسيمات وتعريفات كما هو دأبه الشريف، أعرضنا عنها مخافة أن يطول الكلام.

فرع

(تأخير الفعل) الواجب الموسع **(مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقاً)** لا بد لدعوى الاتفاق من دليل، ولا يستقيم الحكم بالمعصية على رأينا، كيف ولم يتوجه الخطاب عندنا في غير الآخر، ولا معصية من غير مخالفة الخطاب، قال الإمام فخر الإسلام: وفي مسألتنا لم توجد المطالبة، بدلالة أن الشرع خيره في وقت الأداء فلا يلزمه الأداء إلاّ أن يسقط خياره بالتضيق للوقت، ولهذا قلنا: إذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه، ثم هذه الدعوى لا تستقيم على القول بالوجوب للأداء موسعاً أيضاً، وإن تعلق الخطاب في أول الوقت، فإن الشارع وسع إلى الآخر، فالتأخير جائز، ولا معصية في الجائز، والقول بأن التوسيع ليس إلاّ عند عدم الظن بالموت تغيير للنص، فلا بد لذلك من دليل، والقول بأن المعصية لفساد العزيمة كالعزم لترك الواجب، وإن كان أقرب من الأول، لكنه غير صحيح، إذ لا فساد في العزيمة ها هنا، فإنه ما عزم إلاّ بالترك الجائز، ومن ها هنا ظهر لك فساد ما في «الحاشية»، أقول: فيه دليل على أن الآخر الذي يتعين للسببية ويتضيق به الموسع أعم من أن يكون بحسب الواقع، أو باعتبار ظن المكلف، فالموت يجعل البعض كلاً انتهى؛ وذلك لأن هذا تأويل لا يسمع من غير موجب مأثور، فكيف مع مخالفة كلام مثل هذا الإمام فخر الإسلام، ثم يرد عليه أنه حينئذٍ يلزم أن يعصي من أخر مع ظن السلامة، لأنه عند الموت تضيق الواجب كما قلت، والترك حين التضيق يوجب الإثم ولا يتجه الجواب بأن لو قيل إن الإثم إنما يلزم بترك الواجب في الوقت كله وها هنا ترك في البعض بالاختيار، وفي البعض بالموت، لا أنه ترك في كل الوقت بالاختيار، لأن الموت جعل البعض كلاً مع أنه يجري فيما إذا أخر بظن الموت، وكذا لا يصح

الجواب بأن الموت لا يكون سبباً للعصيان، فلا يعصى، لأنا لم نجعل الموت سبباً، بل تركه باختياره في وقته كله، وكذا لا يتجه الجواب بأن جاعل البعض كلاً إنما هو ظن الموت لا الموت نفسه، لأنه مطالب بالفرق، كيف والموت عجز كله، وأما الظن فلا عجز إن ظهر كذبه فالموت أولى من الظن، هذا فالحق هو ما قلنا أن لا إثم أصلاً **(فإن لم يمت)** وظهر كذب ظنه **(وفعله في وقته فالجمهور على أنه أداء لصدق حده عليه)** فإنه فعل في وقت المقدر شرعاً **(وقال القاضي: قضاء، لأن وقته شرعاً بحسب ظنه قبله)** لأنه لما ظن الموت تعين الأداء قبله، قال الشيخ ابن الهمام: هذا مستبعد إن قال بوجوب نية القضاء، وإلاّ فالنزاع لفظي **(ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله)** وأخر فإنه يأثم قطعاً: لقصده مخالفة الأمر **(فإذا بان الخطأ وفعل)** في الوقت **(فهو أداء اتفاقاً)** ويلزم عليه كونه قضاءً، لأن وقته المقدر شرعاً كان قبله حتى أثم بالترك فيه **(أقول: الفرق)** بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة **(بين فإن في الأول اعتقاد عدم الوقت مطلقاً)** لا وقت القضاء ولا وقت الأداء **(وفي الثاني: اعتقاد عدم وقت الأداء)** فقط **(فالأول متضيق من كل وجه)** فلا يسع الأداء ولا القضاء بخلاف الثاني فاتضح الفرق **(فتأمل)** إشارة إلى أنه لا ينفع، لأن علة القاضي موجودة ها هنا أيضاً هي صيرورة وقته شرعاً ما قبل الظن، وإلاّ لما أثم بالتأخير، فالحق إذن على القول بالإثم أن يقولوا الظن معتبر ما لم يظهر الخطأ، وإذ قد ظهر عاد الحكم إلى الأصل، والمؤدى واقع في الوقت بلا ريب **(ومن أخر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق أنه لا يعصى)** وإن قيل بالعصيان **(إذ التأخير)** لظان السلامة **(جائز، ولا تأثيم بالجائز، والقول بأن شرط الجواز)** أي جواز التأخير إلى الآخر **(سلامة العاقبة)** إليه، وإذا مات فجأة فقد فات شرط الجواز للتأخير، فينبغي أن يأثم، ورد بأنه يلزم حينئذٍ التكليف بالمحال إذ لا تعلم سلامة العاقبة، وأما الظن فهو متحقق في هذه الصورة، فعلى اعتباره جاز التأخير فلا يأثم، وقيل: الجواز ليس من باب التكليف، فلا تكليف بالممتنع وفيه ما فيه، فإنه وإن لم يكن تكليفاً لكنه إباحة، ولا إباحة في الممتنع، وأشار المصنف إلى ضعف هذا الردّ بقوله **(لا العلم به)** أي شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة **(حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال)** فإن العلم بالسلامة محال عادة، وأما نفس السلامة فواقع **(يقتضي)** هذا القول **(التخيير بين الممكن)** وهو التأخير حال السلامة **(والممتنع وهو)** التأخير عند عدم السلامة، لاستحالة المشروط عند عدم الشرط **(وهو)** أي التخيير على هذا الوجه **(يرفع حقيقة التوسع، فتدبر)** فإن التوسع يقتضي أن يتخير المكلف في التأخير، وهذا التخيير يقتضي أن يحتاط ولا يؤخر، فإذن لا بد من البناء على الظن، فجاز التأخير فلا إثم، فإن قلت: هذا منقوض بالواجب العمري، فإنه يجوز فيه التأخير عند السلامة، وأيضاً: المقصود من اشتراط السلامة أن يجوز التأخير بشرط عدم الترك، فلو مات في وسط الوقت قبل الأداء وجد تركه، وليس فيه التخيير بين ممكن وممتنع، قلت: قد وجد النص في الموسع على جواز التأخير إلى آخر الوقت من غير فصل، فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه، وكان التأخير جائزاً في وقت دون وقت، وتخييراً بين التأخير مع الأداء ومع السلامة، والتأخير كذلك مع الموت،

وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص، وهذا بخلاف الواجب العمري، إذ لا نص فيه على التأخير إلى آخر الوقت بل التأخير مقيد فيه، بشرط عدم الإخلال، وإلاّ جاز الترك عمداً من غير عذر إلى أن يموت، وهذا رافع حقيقة الوجوب فافهم **(وفرق)** الشيخ **(ابن الحاجب بين ما وقته العمر كالحج فيعصي)** بالتأخير، وإن كان مع ظن السلامة والموت فجأة **(وبين غيره)** أي غير ما وقته العمر، وهو الواجب الموسع **(فلا يعصي)** بالتأخير مع ظن السلامة وإن مات فجأة **(ليس بسديد، لأن الوجوب مشترك)** بين الواجب العمري والموسع، فإن كان سبب العصيان في الأول الوجوب فينبغي أن يعصي في الثاني أيضاً **(وعذر الفجأة عام)** فيهما، فلو قبل عذر الفجأة في الموسع قبل في العمري فلا فرق **(وفيه ما فيه)** فإن الفرق ظاهر، لأن العمري وقته العمر كله، فالوجوب فيه يقتضي أن يعصي بالتأخير عن العمر، فإذا أخر الحج مثلاً ومات فجأة فقد تركه في تمام وقته المقدر وهو إثم، وإلاّ ارتفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع، فإنه إذا مات قبل الآخر فما تركه في تمام وقته بتقصير منه، لكن حينئذٍ ينبغي أن لا يعصي فيما إذا ظن الموت، وأيضاً الوجوب ووجوب الأداء مفترقان في الموسع، فلا يأثم قبل الآخر لعدم وجوب الأداء، وفي العمرى لا ينفصل أحدهما عن الآخر فيأثم بالترك، هذا والله الغفور للمأثم يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء.

مسألة [وجوب القضاء]

(اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد) وفي عبارة بعض المشايخ بسبب جديد **(وعليه الأكثر)** من الشافعية والمالكية وبعض منا كأبي اليسر وأتباعه **(أو)** هو **(بما يوجب الأداء)** ولم يرد به أن ما يحصل به وجوب الأداء يحصل به وجوب القضاء، وإلاّ لم يجب القضاء على نائم كل الوقت، ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر، بل أراد بالأداء الفعل الذي يؤدى في الوقت، سواء كان واجب الأداء أم لا، فوجوب القضاء أي الفعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت **(وهو المختار لعامة الحنفية)** وكبارهم، كالقاضي الإمام أبي زيد، وفخر الإسلام، وشمس الأئمة، والحنابلة، وأهل الحديث **(ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط، كما صح به البعض)** وهو المحقق صاحب الكشف، وهذا بعيد **(أو)** الخلاف في القضاء **(مطلقاً)** بمثل معقول كان أو بغيره **(كما هو الظاهر)** من كلام الأئمة، فإنه أطلق الإمام فخر الإسلام وشمس الأئمة القول فيه **(للأكثر أن عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري)** فلا يكون صوم يوم الجمعة بإيجاب صوم الخميس واجباً **(وإلاّ)** يكن كذلك، بل كان مقتضياً **(كان)** صوم الجمعة **(أداء، وسواء)** لصوم الخميس، وهذا بين البطلان **(وهذا)** الاستدلال **(إنما يتم لو ادعوا)** أي الحنفية **(الانتظام لفظاً)** فإن عدم اقتضاء صم الخميس صوم غيره، إنما يوجب عدم الدلالة عليه لفظاً **(وهو)** أي هذا الادعاء **(بعيد)** منهم كيف ولا يليق بحال آحاد من الناس، فما ظنك بأصحاب الأيدي الطويلة في «العلوم»، ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في إيجاب القضاء إلى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل

واجب، كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق **(ولعل مقصودهم أن المطالبة بشيء تتضمن مطالبة مثله عند فوته)** لا بأن يكون اللفظ دالاً عليه بالمطابقة أو التضمن **(فإيجاب الأول)** هو **(إيجاب الثاني)** الذي هو المثل، وتحقيقه أنه لا شك أن إيجاب الأداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلاً عن الطلب أولا، وطلب إيقاع هذا الفعل إنما هو لتفريغ هذه الذمة عن الاشتغال، وإذا لم يوقع الفعل يبقى هذا الاشتغال، والضرورة قاضية بأنه إن كان له مثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الأصل كاف في تفريغ الذمة وطلب لأجل تفريغها، فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج، وطلب إيقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الأشياء التي لها مثل عند فوات الأصل، كتضمن الملزوم للازم، واقتضاء صم الخميس لصوم مثله أيامّا كان صوم الجمعة أو السبت أو غيرهما بهذا النحو من الاقتضاء، غير ضروري البطلان ولا مبرهن عليه، بل البرهان ربما يقتضي خلاف ذلك، فإنه لو لم يكن الاشتغال الأول باقياً مطلوب التفريغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له، بل عادة مستقلة أخرى، والوجدان يكذبه، ولما روعيت الشرائط التي روعيت في الأصل كما تشهد به الضرورة الغير مألوفة ويشهد بذلك قول النبي ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» رواه الشيخان فإنه ﷺ حكم بقضاء نفس تلك الصلاة المنسية، وقد يستدل بأن فوات الأصل إما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمة شيء، أو يبقى على الذمة كما كان، أو يبقى معصية لا غير، لا سبيل إلى الأول، وإلاّ لما وجب الجابر، ولا إلى الثالث، فإن المعصية معصيتان: معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا رافع لها سوى الكرم، ومعصية ترك نفس الواجب، وهي تزول بالقضاء، فتعين الثاني، وهو المدعي، فتأمل فيه. ثم المثلية في المصلحة المقصودة من الأداء غير معقولة عند العقل من غير توقيف من الشارع، فإنه ربما نظن الشيئين متماثلين، وفي الواقع لا تماثل، كركعات العصر وقت الاحمرار، وأربع أخرى غيرها في ذلك الوقت، وصوم آخر رمضان وأول شوال، فيحتاج لمعرفة التماثل إلى نص، فإن كان معرّفاً للتماثل على طبق ما لا يأبى منه العقل يسمى مثلاً معقولاً، ويطلب له علة فيقاس عليها الأمثال الأخر التي توجد فيها تلك العلة، كما قسنا على المسافر والنائم غيرهما في حق الصلاة والصوم، وعلى المكتوبات المطلوبات المنذورات، وإن كان معرفاً للتماثل بين الشيئين اللذين لا يدرك العقل جهة التماثل والحكمة فيه، بل يأبى عنه يسمى مثلاً غير معقول، كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: **(نعم معرفات القضاء بمثل معقول أو غيره يجوز)** بل يجب **(أن تكون غيره)** أي غير معرف الأداء **(نصاً كان)** هذا المعرف **(أو قياساً)** فالحاجة إلى معرف القضاء إنما هي لمعرفة المثل، ولمعرفة أن الاشتغال الثابت يزول بإتيان هذا المثل، كما كان يزول بإتيان الأصل **(لكن الكلام في أصل سبب الوجوب)** واشتغال الذمة فنقول السبب هو السبب، والاشتغال هو الاشتغال **(فافهم)** فالحق لا يتجاوز عنه، وقد بان لك أن الفرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول ليس في موضعه، فإن الأداء كما كان مفرغاً للذمة عن اشتغالها بأصل

الفعل، كذلك الإتيان بمثل غير معقول أو بمثل معقول، وأن طلب الأصل متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولاً أو غير معقول، وبان لك أيضاً أنه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول أصلاً، وبان أيضاً فساد ما توهم أن هذا مختص بنفس الوجوب المنفك عن وجوب الأداء كما قررنا سابقاً، وهو فاسد بوجه آخر أيضاً، هو أن الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب أدائه في غير المعذور **(وما يجاب به في المشهور أن مقتضاه)** أي صم الخميس **(أمر أن الصوم وكونه في الخميس فإذا عجز عن الثاني)** أي عن كونه في الخميس **(بفواته بقي اقتضاؤه الصوم مطلقاً)** فإن انتفاء المقيد لا يوجب انتفاء المطلق، ولا نسلم عدم اقتضاء صم الخميس صوم الجمعة، وإنما لا يقتضيه بخصوصه، وأما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخميس فيقتضيه **(ففي غاية السقوط، إذ لا وجوب إلاّ بالقيد)** فالمطلوب صوم مقيد بكونه في الخميس، وأما مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له **(ولهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً)** عن القيد **(بل فيه)** فقط هذا، ولو حمل كلام المشهور على أن الأمر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخميس مطابقة تفريغاً للذمة والصوم مطلقاً باعتبار تضمن مثله عند الفوات، فرجع إلى ما سبق لتم، ولا يرد عليه شيء، وقد يقال: إن المبني عليه أن الوقت هل هو مكمل للواجب أو شرط له نفسه؟ فمن قال بالأول قال بوجوب القضاء بنفس وجوب الأداء، ومن لا فلا، فعلى هذا يمكن تقرير الجواب بأن الواجب مطلق، ووجوبه مستقل، فبفوات المقيد لا يفوت هو نفسه، بل يبقى الوجوب كما كان، ولا يكون وجوبه في ضمن المقيد فقط، وأما ما رد به المصنف من أنه لو كان الوقت مكملاً لما أثم بالتأخير، فإنه حينئذٍ صار كسائر المندوبات، فلا يأثم بعدم مراعاته، مع أنهم أجمعوا على التأثيم فغير سديد، فإن المكمل نوعان: نوع يكون واجباً كالفاتحة ونحوها، ونوع يكون مندوباً، ومن قال بالتكميل يقول بكونه مكملاً بالنوع الأول، والحاصل أن الوقت ليس شرطاً لوجود الواجب نفسه ولا لوجوبه، بل إنما هو مكمل تكميلاً قوياً بحيث لو لم يكن الواجب معه يكون ناقصاً موجباً للإثم، وإنما لم يجز الأداء بعده لأنه قد وجب التكميل، وقد فوت مع القدرة عليه، فهذا المكمل كسائر المكملات بهذا الوجه، ثم إنه لا يذهب عليك أنه لا يتم هذا إلاّ بالاستعانة بما قلنا سابقاً، وكذا لا يتم ما استدل به على المطلوب بأن الوقت كالأجل للدين، فلا يفوت بفواته إلاّ بالاستعانة بما قلنا فافهم **(في و)** قال **(«شرح المختصر» هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد)** أي مجموعهما **(وهما يتعددان وجوداً في الخارج)** فلا يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى المطلق مطلوباً في الذمة **(أو)** هما **(يتحدان فيه)** وحينئذٍ يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد، فلا يبقى مطلوباً، فالطلب للقضاء غير ما كان في الأداء، وهذا نداء من بعيد، وإحسان إلى من يأبى عنه، فإن كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج، لا يوجب أن يكونا مطلوبين استقلالاً، ولا أن يثبتا في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوباً وثابتاً في الذمة عند انتفاء القيد، بل يجوز أن يكون المجموع بشرط الاجتماع في الذمة مطلوباً بذلك الشرط، فعند انتفائه

لا يبقى شيء في الذمة، فالقضاء واجب مستقل، وكذا كونهما متحدين في الخارج لا يوجب أن تكون الذمة مشغولة بهذا الأمر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره، بل يجوز أن تكون مشغولة بهذا وبمطلقه، فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بالواحد، ولا يفوت شغل الذمة بمطلقه، بل نقول: الاتحاد إنما يقتضي اللزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد، لا اللزوم بين انتفاء الاشتغالين، ولا ينافي: تضمن مطالبة الواحد مطالبة مثل، فتأمل أحسن التأمل، فإن ما ذكر مغلطة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة والمطلوبية **(أقول)** هذا الكلام ناظر إلى اتحاد الجنس والفصل أو تغايرهما، ولا يصح فيما نحن فيه إذ **(القيد ها هنا ظرف زمان)** فلا يصلح فصلاً، فإن قيل: نعم، ليس بفصل، لكنه مشابه له في الاتحاد، قال: **(واتحاد مقولة متى بالمظروف)** غير صحيح عند الوجدان **(وإن صح)** بناء على اتحاد العرض والعرضي المتحد مع المعروض **(فلا يلزم من انتفاء فرد منها)** أي من مقولة متى **(انتفاؤه)** أي انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة **(اتفاقاً)** فإن الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء، الانتفاء بخلاف الجنس والفصل، فإن الاتحاد بينهما بالذات فبارتفاع كل يرتفع الآخر **(فتأمل)** وعلى ما قررنا لا يرد عليه أن كلام القائل مبني على مسألة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا تبقى حصة الجنس قطعاً فتدبر وأنصف، وقد يقال: مقصوده أن الواجب منتف البتة، وهو مقيد، فهو إما أمر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه به، أو أمران مستقلان، والطلب يتعلق بكل منهما، فعلى الثاني هناك أمران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب أحدهما انتفاء طلب الآخر، وعلى الأول طلب واحد، وعلى هذا لا يرد ما أورد المصنف، لكن يرد عليه ما قدمناه، إذ على الشقين النزاع باق، أما على الثاني فيجوز أن يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع، فيبقى الاشتغال بالمطلق كما كان، أو بشرط الاجتماع، فالاشتغال زائل، فإيجاب القضاء إيجاب آخر، وأما على الأول فالواجب وإن كان أمراً واحداً هو ما يعبر عنه، بهذا المقيد، لكن اشتغال الذمة به هل يبقى ويقع المقيد الآخر مبرئاً للذمة أو لا، بل لم يبق اشتغال أصلاً، ولزم معصية فقط تزول بفعل القضاء بما أن الحسنات يذهبن السيئات، فافهم واستقم **(ونوقض مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان إذا)** صام و**(لم يعتكفه حيث يجب قضاؤه بصوم جديد)** فلو كان بالسبب الأول هو النذر لم يجب صوم جديد **(ولم يوجبه النذر)** أو كان لا يجب القضاء أصلاً، كما قال أبو يوسف الإمام، والإمام حسن بن زياد، وهو خلاف مختاركم، وهذا لا يختص وروده على القائل باتحاد السبب، بل يرد على القائل بالسبب الجديد أيضاً لأنه لا بد من التماثل بالاتفاق، وها هنا لا يمكن، إذ الصوم الرمضاني المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل، وأيضاً: أصحاب الجديد قالوا: السبب ها هنا التفويت، فيرد عليهم أنه غير موجب للصوم الجديد، فمن أين جاء؟ **(والجواب: أن نذر الاعتكاف كان موجباً له)** أي للصوم **(لأنه شرطه)** بقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا اعتكاف إلاّ بصوم» رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد، وإيجاب المشروط موجب لإيجاب الشرط **(لكن ما ظهر أثره)** الذي هو وجوب الصوم **(لمانع وهو وجوبه قبله)** أي هذا النذر **(فلما زال)**

المانع وبقي النذر موجباً لاعتكاف مطلق على الذمة ثبت شرطه الذي هو الصوم و**(ظهر أثره)** وقد وقع في تقرير الإمام فخر الإسلام نوع إطناب، وفيما ذكرنا كفاية، ثم ها هنا إيرادات لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا العبد.

الأول: أنّا لا نسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف، والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم.

الثاني: أن الصوم المقصود لو كان داخلاً في النذر لكان حاصله نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال، فلا ينعقد النذر، وإن قيل، النذر بغير المشروع صحيح كما في صوم العيد، قلت هناك الصوم مشروع بأصله غير مشروع بوصفه، والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض، كالليالي في حق الصيامات كلها، وبعبارة مفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف أو المقصود، وعلى الثاني يلزم أن لا يصح النذر، فإنه نذر بمعصية أو أمر مستحيل، وعلى الأول ينبغي أن يصح القضاء مع أي صوم كان: لأن النذر لم يوجبه إلاّ على هذا النحو، والجواب عنهما أنه لم يدع إيجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرطاً في الاعتكاف، كيف وحينئذٍ يلزم أن لا يصح في شهر رمضان أصلاً، بل لأن مطلق الصوم شرط، والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له، فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معاً، فمن هذا الوجه صار الصوم المقصود واجباً، ثم لما أضاف إلى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه، وعاق النذر عن إيجاب الصوم، لأنه لم يكن موجباً بنفسه للصوم، وإنما يوجب ضرورة توقف الاعتكاف عليه، وهو واجب بنفسه، ولا يوجب صوماً آخر، لأنه لا يمكن فيه، وفي غيره يصير الإيجاب على خلاف مقتضى النذر، وأيضاً، لم يكن الصوم الآخر من ضروريات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر، وعمل في الاعتكاف لوجود شرطه، فوجب مقارناً لصوم الشهر فيه، فإذا صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف على ذمته مطلقاً عن تلك المقارنة، وقد كان أوجبه النذر، ولا إيجاب للمشروط بدون الشرط، فوجب الصوم بذلك النذر، وهو الصوم المقصود، ولا يسقط عن الذمة، لأن الواجب لا يسقط بدون الأداء أو زوال سبب الوجوب، وإذا وجب فإنما وجب ليقارن الاعتكاف لا بالذات، فصارت المقارنة ضرورية، فلا يصح بدون هذا الصوم، وبعبارة قصيرة: إن هذا النذر لما أوجب الاعتكاف آل حاصله إلى إيجاب الاعتكاف وإيجاب مقارنته بالصوم، لكن لم يظهر أثر الثاني في الأداء لمانع فلزم القضاء لارتفاعه، هذا ما عندي فاحفظه.

الثالث: أنه يلزم أن لا يصح في قضاء شهر رمضان، هذا وأشار إلى جوابه بقوله: **(ولهذا)** أي ولأنه وجب الصوم المقصود **(لا يقضي في)** شهر **(رمضان آخر ولا واجب آخر)** لما بينا **(سوى قضاء رمضان الأول إذ الخلف)** الذي هو القضاء **(في حكم الأصل)** الذي هو الأداء، وإذا جاز الأداء في الأصل جاز في الخلف **(هذا)** فعاد السائل وقال: لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بزوال المانع فكيف يصح في القضاء، وإلاّ لزم تفويت الواجب، وإن جعل مطلق وجوب الصوم مانعاً عن وجوب الصوم المقصود فمع أنه لم يدل على مانعية المطلق

دليل يلزم أن يصح في صوم الكفارة أو المنذور الآخر؟ والجواب وبالله التوفيق: أنَّا لا نقول شرطه الصوم المقصود وإنما نقول شرطه الصوم، والنذر بالمشروط يتضمن النذر بالشرط المقارن له، فالنذر بالاعتكاف كان موجباً لهما، إلاّ أنه لم يظهر أثره في الصوم لكونه واجباً بنفسه، وإيجابه غير ممكن، فأوجب النذر، اعتكافاً فحسب، لكن مقارناً لصوم الشهر المبارك، وإلاّ كان إيجاب المشروط من غير شرط، فإذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته اعتكاف مقارن لهذا الصيام بإيجاب النذر كما كان، فحينئذٍ لا يحتاج إلى إيجاب صوم آخر، بخلاف ما إذا صام ولم يعتكف، فإنه بقي الاعتكاف في ذمته مطلقاً عن مقارنة صوم فأوجب النذر صوماً آخر مقارناً له، وإلاّ عاد المحذور المذكور من وجوب المشروط بدون الشرط، هذا ما عندي، ولقد طوّل المتأخرون في هذا المقام في أسفارهم، ولم يأتوا بشيء يرتفع به قلق القلوب وما نبه عليه عسى الله أن يهدي به الطالبين.

مسألة [الواجب المطلق]

(**مقدمة الواجب المطلق**) أي الواجب الذي وجوبه غير متوقف على المقدمة (**واجب مطلقاً أي سبباً**) كان (**أو شرطاً شرعاً كالوضوء، أو عقلاً كترك الضد، أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه، وقيل**) الوجوب (**في السبب فقط**) دون غيره من المقدمات (**وقيل في الشرط الشرعي فقط**) وهو مختار ابن الحاجب (**وقيل: لا وجوب**) لشيء من المقدمات (**مطلقاً، لنا أن التكليف به**) أي بالواجب (**بدون تكليف المقدمة**) أي بدون التكليف بمقدمته (**يؤدي إلى التكليف بالمحال**) إذ الشيء بدون السبب أو الشرط محال، لا يقال المحال ليس إلاّ التكليف بالواجب مأخوذاً مع عدم الشرط مثلاً لا بالواجب مطلقاً، فإن الصلاة بدون الوضوء محال لا الصلاة المطلقة، لأنا نقول: التكليف بالواجب إما مقارن بالمقدمة فهو المدعي أو مطلق بحيث يصلح للمقارنة وعدمها فحينئذٍ التكليف تكليف بما يتناول المحال، فالمحال مكلف ولو بجزء، وهذا ظاهر جداً فلا تغفل (**ألا ترى تحصيل أسباب الواجب واجب و**) تحصيل (**أسباب الحرام، حرام بالإجماع**) أي قد أجمع على وجوب أسباب الواجب وحرمة أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال، لا أن هذه المقدمة ثبتت بالإجماع ليرد عليه أنه قد ثبت بدليل آخر منفصل عن دليل وجوب الواجب، وقد كان الكلام في الوجوب بإيجاب ذي المقدمة فتأمل (**وما قيل**) لا نسلم لزوم التكليف بالمحال وإنما يلزم لو كان التكليف بالواجب من غير وجوب المقدمة أصلاً في نفس الأمر، وهو غير لازم إذ (**يجوز أن يكون وجوبها لغيره**) أي لغير موجب الواجب (**كالإيمان**) فإنه واجب بنفسه، سواء وجبت العبادات أم لا (**ففيه أن الكلام**) كان (**بالنظر إليه**) يعني أنه لو لم تكن المقدمة واجبة بالنظر إلى الواجب لكان التكليف بالواجب متناولاً له حال عدم المقارنة بالمقدمة، فصار التكليف بالواجب تكليفاً بالمحال (**فإن قلت**) كيف تجب المقدمة وهي غير مأمورة إذ (**لا يلزم الأمر صريحاً؟ قلت: لا نزاع في ذلك بل المراد**) من وجوب المقدمة (**أنه**) أي الأمر بالواجب (**يستتبعه**) أي الأمر بالمقدمة فهي واجبة

بوجوب الواجب ومأمورة بأمره **(وهو معنى قولهم: إيجاب المشروط إيجاب الشرط، ولهذا لا يلزم إلاّ معصية واحدة)** إذا ترك الواجب مع المقدمات **(بالنظر إلى الواجب الأصل)** بالذات **(لا المعاصي بالنظر إلى الأسباب والشروط)** بل معصية الواجب الأصل منسوبة إليها بالعرض، والظاهر أن المنكرين لا ينكرون هذا، بل إنما أنكروا الوجوب صريحاً، فالنزاع لفظي، وإن أنكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده القائلون بعدم الوجوب مطلقاً **(قالوا: لو وجب)** ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة **(لزم تعقل الموجب له)** لأن الإيجاب بدون التعقل غير معقول، والتالي باطل، لأنا كثيراً ما نأمر بشيء ونغفل عن المقدمات **(قلنا)** اللزوم **(ممنوع وإنما يلزم)** التعقل **(ولو كان)** الأمر **(صريحاً)** وبالذات وليست المقدمة مأمورة إلاّ بمأمورية الأول بالعرض **(ومن ها هنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية)** وإنما يلزم فيما إذا كان الوجوب صريحاً، بل لا لزوم هناك أيضاً، إذ لا تجب النية في الوضوء والغسل عندنا، وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق، ومن ها هنا ظهر لك اندفاع ما استدلوا به من لزوم المعصية بترك المقدمة، وبلزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا: لو وجبت لما صح التقليد بعدم الوجوب، ونحن نقطع بصحة أوجبت غسل الوجه دون الرأس، قلنا: بطلان اللازم ممنوع، ولا قطع بصحة مثالك بحسب العادة، وقالوا: لو صح لزم قول الكعبي من انتفاء المباح وسيجيء.

فرع

(إذا اشتبهت المنكوحة بالأجنبية) إذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج أحدهما الوكيل ولا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل **(حرمت)** المنكوحة **(لأن الكف عن الحرام)** وهو وطء الأجنبية **(واجب وهو بالكف عنهما)** جميعاً للاشتباه، ومن ها هنا اشتهر أن الحلال والحرام لا يجتمعان إلاّ وقد غلب الحرام **(ولو قال)** مخاطباً لزوجتيه **(إحداكما طالق حرمتا، لأن الاجتناب)** عن المطلقة **(يقينا فيه)** أي في الاجتناب عنهما، كذا في كتب الشافعية، وأما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين منهما، بل في «المبهم»، وإنما يقع في «المعين» بالبيان، فله قبل البيان أن يطأ أيتهما شاء بدلاً، لكن وطء إحداهما يكون بياناً لتعيين الطلاق في الأخرى، فليس هناك الكف عن إحداهما واجباً حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب، نعم، لو طلق معيناً طلاقاً بائناً ثم نسي المطلقة ينبغي أن تحرما، لأن هذا من صور اشتباه المنكوحة بالأجنبية **(أقول)** وإذا ثبت وجوب المقدمة **(فالغاية داخلة في المغيا)** وإن كانت مقدمة **(ليعلم وجود المغيا)** فعلم وجود المغيا موقوف على دخولها، وعموم التوقف في «الغايات» كلها محل تأمل، بل إنما يصح في البعض الذي هو مقدمات للمغيا.

(فرع آخر) قالوا: خروج المصلي بصنعه فرض، لأن من ضروريات الدخول في صلاة أخرى خروجه عن الأولى، والدخول في الأخرى فرض، فكذا الخروج عن الأولى، ولا يفقهه هذا العبد، فإن كونه من اللوازم لا يوجب أن يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضاً، كيف ويجوز أن يخرج من صلاة بعد تمام الأركان من غير اختيار، بل هو الظاهر من حديث

الأعرابي، «فإذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك إن شئت قم» رواه الإمام محمد. على أنه لو سلم فالخروج إذاً من متممات الصلاة الأخرى إلاّ من فرائض هذه ولم ينص الإمام أبو حنيفة على فرضيته، إنما استخرجوها عن بعض الفروع، كفساد الفجر فيما إذا طلعت الشمس في القعدة الأخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما إذا خرج وقت الظهر في تلك الحال، أو تعلم الأمي سورة فيها وغيرها، وفيه كلام قد استوفى في «فتح القدير»، وقال الإمام أبو الحسن الكرخي: إن القول بفرضية الخروج بصنعه لا اعتداد به، فإن الفرض ما يكون قربة، وهذا الخروج ليس قربة، بل قد يكون قهقهة، فكيف يكون فرضاً، فالأشبه ما قال إنه ليس بفرض والله أعلم بالصواب.

مسألة [وجوب الشيء وحرمة ضده]

(**وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده**) المفوّت (**وقيل**) الأمر بالشيء (**يقتضي كراهة ضده وقيل**) الأمر بالشيء (**نفس النهي عن ضده، فمنهم من عمم في أمر الوجوب والندب، فجعلهما نهياً عن الضد تحريماً وتنزيهاً**) فالندب إلى الشيء نفس كراهة الضد (**ومنهم من خصص**) الحكم (**بأمر الوجوب**) فليس ضد المندوب مكروهاً (**وقيل ليس**) الأمر (**نهياً**) عن الضد (**ولا متضمناً عقلاً، وعليه المعتزلة وعامة الشافعية ثم**) الخلاف (**في النهي كذلك**) فالمختار أنه متضمن للأمر بالضد، وقيل نفس الأمر به سواء كان تحريماً أو تنزيهاً، وقيل إذا كان تحريماً فقط، وقيل يقتضي كون الضد بمعنى سنة (**إلاّ أن الأمر**) بالشيء (**نهي عن جميع الأضداد**) لأن كل واحد منها مفوّت للواجب المأمور به (**بخلاف النهي، فإنه أمر بأحد أضداده**) مخيراً، وقيل: ليس النهي أمراً بضد ولا متضمناً عقلاً كما في الأمر (**وقيل**) في النهي (**لا**) يتضمن الأمر بضد ولا نفسه بخلاف الأمر (**لنا أن الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل**) وإلاّ فإن جاز الإتيان بالضد مع وجود، الفعل ارتفع التضاد، وإلاّ ارتفع الوجوب، وإذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل بتحقق وجوب الامتناع عن الضد، فلزم حرمته بتبعية الوجوب وخطابه، وهو المراد من التضمن، كما أن جعل الملزوم وهو بعينه جعل اللازم، ولا يحتاج إلى جعل مستقل، كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد إلى موجب سوى موجب الفعل، والمصنف أفاد هذا المعنى بالتمثيل وقال: (**واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد وإلاّ**) تكن كذلك (**لزم إمكان الانفكاك**) أي كما أن جعل الملزوم هو جعل اللازم كذلك إيجاب الملزوم هو بعينه إيجاب اللازم (**وبمثله يقال في النهي**) يعني أن الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل، فإذا تحقق إيجاب الكف لا بد من تحقق إيجاب الاشتغال بالضد ولو تخييراً (**وفيه شيء**) لأن كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل ممنوع، فإنه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال، فضلاً عن الاشتغال بسوى هذا الكف، وليس منه، وكذا ليس من لوازم عدم الفعل، فإن العدم ربما يكون من عدم العلة لا بوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم الإيجاب (**فالخطاب**) هنا (**واحد بالذات**) متعلق بالفعل وبالضد (**والتفاوت بالأصالة والتبعية**) فبالأصالة للواجب وبالتبعية

للكف عن الضد **(كما في إيجاب المقدمة)** فعلى هذا إذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب، وإنما ينسب إلى الضد بالعرض، وعلى هذا فلا يليق أن يخالف في هذا الحكم، وجعل الشيخ ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسألة أن عند قائلي التضمن أو العينية معصيتين، وعند المنكر معصية واحدة، وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات وأصالة إلى الواجب والكف عن الأضداد، وعند المنكرين ليس كذلك، وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعاً، لأنه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات، لكن الظاهر مع المصنف كما لا يخفى، وحينئذٍ فالنزاع لا طائل تحته **(ومن ها هنا قيل يقتضي)** الأمر بالشيء **(كراهة ضده، فإن خطاب الضمن أنزل من خطاب الصريح)** فلا بد من الفرق بينهما في الإطلاق ليعلم أنه ذكر الإمام فخر الإسلام أوّلاً ثلاثة مذاهب في ضد المأمور به والمنهي عنه:

الأول: أنه لا حكم للأمر والنهي في الضد أصلاً.

الثاني: وقد نسبه إلى الشيخ أبي بكر الجصاص قدس سره تحريم ضد المأمور به ووجوب ضد المنهي عنه إن كان واحداً.

الثالث: كراهة ضد المأمور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال: هذا أصح عندنا، ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين الأولين: واحتج الفريق الثالث بأن الأمر على ما قال الجصاص، إلاّ أنّا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به، لأن الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه، وأما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو أن هذا لما كان أمراً ضرورياً سميناه اقتضاء، ومعنى الاقتضاء ها هنا أنه ضروري غير مقصود، فصار شبيهاً بما ذكرنا من مقتضيات أحكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور: وفائدة هذا الأصل أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلاّ من حيث يفوّت الأمر، فأما إذا لم يفوّته كان مكروهاً، كالأمر بالقياس ليس بنهي عن القعود قصداً، حتى إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته، ولكنه مكروه، ولهذا قلنا: إن المحرم لما نهى عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء إلى آخر ما ذكر من التفريعات كما هو دأبه الشريف، وقد تحير العلماء الأعلام في حل هذا البحث، فحمله بعضهم على ما أشار إليه المصنف، وحاصله أن ما يفيده خطاب الضمن وهو أنزل من الصريح لا يثبت به التحريم، بل أنزل منه وهو الكراهة، ومن هذا الوجه سماه كراهية، فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ أبي بكر، وعلى هذا لا يستقيم قوله: وأما إذا لم يفوّته كان مكروهاً، إلاّ أن يقال من ها هنا شرع في كلام آخر، فأراد بالمكروه ها هنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما أراد سابقاً، ثم أورد المصنف عليه بقوله: **(لكن يلزم)** على هذا **(إطلاق المكروه على الممتنع)** أي الحرام وهو بعيد جداً، وحمله آخرون على أن مقصوده رحمه الله إثبات الكراهة في غير المفوت من الأضداد، وتقرير كلامه أنّا أثبتنا لكل من الأمر والنهي أدنى درجة، وهو الخطاب الضمني الضروري الذي سميناه اقتضاء باصطلاح، وإذا ثبت الخطاب الضمني ففائدته أن الضد إذا غير مقصود بالحكم بالأمر، ولم يعتبر إلاّ من

حيث يفوّت الأمر لا بالذات، فإذا لم يفوّته لم يكن حراماً بل مكروهاً، وعلى هذا التقرير لم يكن ذكر هذا المذهب في الخلافية مناسباً، ثم إن ما ادعاه رحمه الله بقوله: فإذا لم يفوته كان مكروهاً، غير مفهوم لهذا العبد إلى الآن فإنه إذا لم يفوته لم يتعرض له الأمر، فإن ثبت الكراهة فبدليل آخر لا بحكم الضدية، وأما القعود، فإنما لا يفسد، لأن القيام، ليس فرضاً دائمياً في الصلاة، وأما الكراهة فلأن تخلل غير الأفعال الصلاتية فيها مكروه إذا كان من جنسها، لا لأنه ضد الشيء، وأما لبس المحرم الإزار، فلأنه لما نهي عن لبس المخيط وقد كان الستر فرضاً دائمياً تعين لبس الإزار والرداء، لا لأنه ضد اللبس المخيط غير مفوت، هكذا الكلام في باقي الفروع لا نطول الكلام بذكره **(إن قلت: فالأمر بشيء نهي عن ضد ضد عيناً)** فكل من الأضداد منهي عنه **(والنهي عن الضد يستلزم الأمر بالضد الآخر تخييراً، فهذا الضد)** الآخر **(منهي عنه عيناً ومأمور به تخييراً)** فاجتمع الوجوب والحرمة في شيء واحد **(هذا خلف قلت الإمكان بالنظر إلى شيء)** كما أنه **(لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر إلى شيء آخر)** كذلك المأمور به والوجوب بالنظر إلى شيء لا ينافي الحرمة بالنظر إلى شيء آخر فلا استحالة في الاجتماع، ولو قيل: إن حرمة ضد الواجب لأنه مفوّت له، وليس الاجتناب عنه مطلوباً بالذات بل لأداء الواجب، وضد المنهي إنما يكون واجباً ليحصل الاجتناب عنه فضد هذا الضد إنما يكون مطلوباً ليحصل الاجتناب عن هذا الضد، وإنما هو لتحصيل الواجب، فإن كان ضد الضد ضداً للواجب أيضاً لا يكون واجباً مطلوباً للاجتناب عن هذا الضد، لأن الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوباً بل بوجه يقارنه أداء الواجب لم يكن بعيداً، بل أولى كما لا يخفى على المتأمل **(لا يقال: يلزم على الأول)** هو تضمن وجوب الشيء حرمة الضد **(حرمة الواجبات)** فإن من الواجبات ما هو ضد لواجب آخر **(كحرمة الصلاة من حيث أنها ضد الحج)** إذ الأركان الصلاتية لا تجامع الأركان الحجية **(وبالعكس)** أي حرمة الحج من حيث إنه ضد الصلاة **(و)** يلزم **(على الثاني)** وهو تضمن نهي الشيء وجوب الضد **(وجوب المحرمات ولو تخييراً)** فإن من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر **(كوجوب الزنا لأنه ترك اللواطة)** إذ الإيلاجان لا يجتمعان **(وبالعكس)** أي وجوب اللواطة لأنه ترك الزنا **(لأنا نقول في الأول)** أي لأجل الجواب عن الأول **(الأمر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهياً عن الضد دائماً)** بل في هذه الأحيان ولا شناعة في الالتزام فأداء الصلاة بنحو يكون الحج بها متروكاً حرام البتة **(فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر، ومن ها هنا قيل: إن الشرط)** في حرمة ضد الواجب **(أن يكون الواجب مضيقاً)** فإن الموسع لا يوجب حرمة الضد، إذ يجوز تركه، والأصح أنه لا حاجة إلى هذا التقييد، إذ كما أنه يجب الموسع في جزء من أجزاء الوقت، كذلك يحرم الاشتغال بضده أو أضداده فيه، فإن الحرمة على حسب الوجوب **(لكن يلزم)** على هذا **(أن لا يكون الحج وقته العمر)** كله، فإنه حرام في جزء من أجزاء الوقت وقد أجمع على أن العمر كله وقته، وكذا يلزم في الصلاة أيضاً أن لا يكون تمام وقته المقدر وقتاً له **(إلاّ أن يقال)** في الجواب **(ذلك)** أي العمر كله **(وقته نظرا إليه من حيث هو هو)** حتى يكون أداء الحج في كل

وقت صحيحاً، ولا تبقى المؤاخذة به، وإنما جاء الحرمة في بعض الأحيان نظراً إلى ترك واجب آخر (و) نقول (**في الثاني التعيين**) للحرمة (**لدليل أصلي**) موجب له (**أخرج المحل عن قبول التخيير تبعاً**) فإن الحكيم ليس شأنه أن يأمر بشيء ليأمن عن الحرام وهو حرام مثله، فلا يكون الكف عن الزنا مطلقاً ولو باللواطة مطلوباً بل الكف الخاص، فلا يلزم وجوب اللواطة فتأمل فيه، ويمكن الجواب بعدم التنافي بين الوجوب التبعي تخييراً والحرمة الذاتية فتدبر (**ولأصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع إليها**) ونحن نذكرها، فاعلم أن القائلين بالعينية، قال القاضي منهم: أوّلاً: لو لم يكن الأمر بشيء هو النهي عن الضد فهما إما مثلان أو ضدان أو خلافان، وعلى الأولين يلزم أن لا يصح الاجتماع، ويصح بالضرورة إذ لا استحالة في الأمر بشيء والنهي عن ضده وبالعكس، وعلى الثالث فيمكن اجتماع الأمر بالشيء مع ضد النهي عن الضد وضده أمر به، فيلزم اجتماع الأمر بالشيء مع الأمر بضده، هذا خلف، قلنا: خلافان، ولا نسلم لزوم إمكان الأمر مع ضد النهي عن الضد، فإنه يجوز التلازم بين الأمر والنهي عن الضد، فلا يصح الانفكاك، نعم يلزم التضمن كما علمت، ولعله لهذا رجع القاضي عنها إلى التضمن، وثانياً: إن السكون ترك الحركة، فالأمر بالسكون طلب لترك الحركة وهو النهي عن الحركة، قلنا: الأضداد التي هي سلوب المأمورات مسلم أنه عين تركها، لكنها خارجة عن النزاع، فإنه في الأضداد الثابتة الجزئية، وأما كون كل ضد مأمور به تركاً له فممنوع، كيف وليس الأكل نفس ترك الصلاة، نعم: ترك الضد من لوازم وجود المأمور به، فالأمر به ملزوم النهي عن الضد، وظن المخصص العينية أو التضمن بالأمر إما أن النهي لا يقتضي إلاّ نفي الفعل وليس وجود الضد عينه أو لازم لجواز انتفاء الفعل بانتفاء المقتضى لا لوجود المانع، وقد مر أنه وارد، وأما لزوم وجوب المحرمات، وقد مر الجواب عنه، وأما لزوم انتفاء المباح، وسيجيء إن شاء الله تعالى حاله، فظن المخصص بأمر الوجوب أحد الأمرين الأخيرين، إذ ما من وقت إلاّ وفيه مندوب، فيلزم أن يكون كل مباح مكروهاً، وسيجيء إن شاء الله تعالى ما ينكشف به حاله، المنكرون للعينية والتضمن قالوا: لو كان الأمر بشيء هو بعينه النهي عن الضد أو ملزوماً له وبالعكس، لزم من الأمر بشيء والنهي عن شيء تعقل الأضداد والتالي باطل بالضرورة، أما الملازمة فلأنه لا يعقل أمر ولا نهي من غير تعقل متعلقهما، قلنا: لزوم التعقل فيما يكون التكليف به بأمر أو نهي صريحاً أو لازماً بيناً لتكليف صريح، وليس الأمر فيما نحن فيه، كذلك فإن النهي عن الضد لازم للأمر لزوماً غير بين، وإن ادعى أنه بين بالمعنى الأعم، وأجيب في المشهور بأن المنفي تعقل ضد ضد، وأما تعقل مطلق الضد فضروري، لأن الأمر لا يكون إلاّ حال انعدام المأمور به، وإلاّ لزم طلب الحاصل، وعدمه لا يكون إلاّ باشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق، والحاصل أن تعقل الأضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم، وأما تعقلها بالوجه الأعم كالضدية فلازم ضروري ومتحقق ها هنا، فلا يرد أنه إذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل، فإن الكلام في أن الأضداد الجزئية منهي عنها أم لا كما

في «التحرير»، ولا يرد أيضاً أنه سلم أولاً انتفاء تعقل الأضداد الجزئية، وآخراً أثبت تعقل ضد ما كما في «التحرير» أيضاً، واعترض على هذا الجواب أولاً، بأنه لا يلزم انتفاء المأمور به حال الأمر، بل غاية ما يلزم انتفاء المأمور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير واف فإن للمجيب أن يقول لا بد من تعقل انتفاء المأمور به في الاستقبال والاشتغال بضد، وبهذا القدر يتم المطلوب، فالأحرى في الاعتراض عليه بأن الأمر لا يقتضي تعقل الانتفاء ولو في الاستقبال، ألا ترى أن المطيع مأمور من الله تعالى، وعلمه محيط بكل شيء وكذا لا يلزم الانتفاء حال الأمر، فإن المؤمن مأمور بالإيمان في الاستقبال، بل لا بد من تعقل أنه غير حاصل من غير صنع المأمور، ويمكن انتفاؤه بمشيئة، وهو لا يستلزم تعقل الضد أصلاً، وثانياً: بأن غاية ما لزم تعقل الضد ولم يكن المستدل نفاه، بل نفي تعقل الضد منهياً أو مطلوباً، فإن مقصوده لو كان الأمر نفس النهي عن الضد أو ملزومه وبالعكس لزم تعقل الأضداد في الأمر منهية، وفي النهي مأمورة، إذ الأمر والنهي بشيء لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل، والحق في الجواب ما ذكرنا، ولقد وقع ها هنا نوع من الإطناب وبعد بقي خبايا وعليه التكلان.

مسألة

نسخ الوجوب على أنحاء:

الأول: نسخه بنص دال على الإباحة والجواز، كنسخ صوم عاشوراء.

الثاني: نسخه بالنهي عنه، كنسخ التوجه إلى بيت المقدس فإنه منهي عنه.

الثالث: نسخه من غير إبانة جواز وتحريم.

ففي الأول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة، وفي الثاني: لا جواز أصلاً بالإجماع، بقي الكلام في الثالث وفيه خلاف، فعندنا لا يبقى، وعند الشافعية يبقى واختاره المصنف وقال: **(إذا نسخ الوجوب)** بالنحو الثالث **(بقي الجواز)** بالنص المنسوخ **(خلافاً للغزالي)** الإمام حجة الإسلام فإنه وافقنا في أنه لا يبقى بالنص المنسوخ، فإن ثبت بدليل آخر **(لأن الوجوب يتضمن الجواز)** فإنه جواز مع الحرج في الترك **(والناسخ لا ينافيه)** فإنه ليس بصيغة النهي بالفرض **(فيبقى على ما كان)** من الجواز وانتفى الحرج في الترك. اعلم أن الجواز الذي كان يفهم هو الجواز المقارن للحرج في الترك، لا الجواز الأعم منه ومن الإباحة فإن الأمر ليس إلاّ لطلب الفعل حتماً لا غير، فبعد طريان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة، ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه، إذ ما كان دليلاً لم يبق في اليد، فالجواز الذي كان يتضمنه الأمر لم يبق، والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فإنه دقيق **(قيل)** الجواز جنس الوجوب، و**(الجنس يتقوم بالفصل، فيرتفع بارتفاعه، قلنا: يتقوّم بفصل آخر)** حين يرتفع فصل الوجوب **(وهو عدم الحرج على الترك، كالجسم النامي يرتفع نموّه)** الذي هو الفصل **(فيبقى جماداً)** مع فصله **(فتدبر)** وفيه نظر ظاهر، فإنه إذ قد ارتفع التقوّم بفصل فلا بد من علة أخرى

للتقوّم بالفصل الآخر، والنص المنسوخ إذا لم يكن دالاً على هذا التقوّم فلا بد من دليل آخر عليه إن كان ثبت به، وإلاّ لا، كما إذا ارتفع نمو الجسم لا بد من علة الجمادية، كما لا يخفى على المنصف، وربما يقال: إن المركب الخارجي الذي فيه أجزاء غير محمولة محاذية للجنس، والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس، وأما المركب الذهني الذي لا يمتاز جنسه عن فصله في الخارج، بل أمر واحد هو بعينه الجنس والفصل، فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس، والوجوب وإن كان مركباً فمن المركبات الذهنية، إذ لا يعقل له أجزاء غير محمولة، فالقياس مع الفارق، فتأمل فيه. ولما ادعى أن الجواز جنس الوجوب وصادق عليه ويطلق مبايناً إياه وكان موضع اشتباه، أراد أن يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه فقال: **(اعلم أن الجائز كما يطلق على المباح)** المباين للواجب والمندوب كذلك **(يطلق على ما لا يمتنع شرعاً)** هذه العبارة تحتمل محملين:

الأول: ما حكم الشارع بعدم امتناعه والحرج فيه، فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب، وهو الذي يدعي الشافعية بقاءه بعد انتساخ الوجوب.

الثاني: أن الشرع لم يحكم فيه بالامتناع، فهذا هو التوقف الذي نقول به بعد انتساخ الوجوب إلى قيام دليل آخر على الجواز، واللاجواز **(و)** يطلق **(على ما ليس بممتنع عقلاً)** بأحد الوجهين **(و)** يطلق **(على ما استوى الأمران فيه شرعاً أو عقلاً)** أي قام دليل شرعي أو عقلي على الاستواء، وهو أعم من المباح، فإن فيه الاستواء الشرعي فقط، وعلى هذا فالاستواء عدم الحرج في الفعل **(و)** يطلق **(على المشكوك فيه كذلك)** عقلاً أو شرعاً كسؤر الحمار.

مسألة

(يجوز في الواحد بالجنس اجتماع الوجوب والحرمة) بأن يكون نوع منه واجباً ونوع آخر حراماً **(كالسجود لله و)** السجود **(للشمس)** فإنهما نوعان لمطلق السجود الواحد الجنسي، مع وجوب الأول وحرمة الثاني **(ومنع بعض المعتزلة)** هذا الاجتماع **(مكابرة)** لا يلتفت إليه **(وصرفهم)** السجود **(إلى قصد التعظيم)** بأن السجود ليس حراماً ولا واجباً، إنما الواجب تعظيم الله تعالى، والمحرم تعظيم الشمس **(لا يجدي)** في هذا المقام، فإن التعظيم واحد جنسي، وأحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى واجب، والآخر هو تعظيم الشمس حرام **(إنما الكلام في الواحد بالنوع)** هل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بأن يكون شخص منه واجباً وحراماً، فهذا وما هو المشهور من أن الكلام في الواحد بالشخص متحدان في المآل، لكنه إنما عبر بهذه العبارة لأن التكليف بالنوع والشخص إنما يوجد بعد الإتيان، ولا يتصف بالوجوب والحرمة إلاّ لأنه فرد من النوع، وهذا هو مراده مما قال في «الحاشية»، وهذا أولى من المشهور، لأنه لا تكليف إلاّ بالنوع تحقيقاً، لأن التشخيص بعد الوجود، ولأن النوع إنما يتصف بالوجوب والحرمة باعتبارين، بخلاف الواحد بالجنس، انتهى ولم يرد به أن ما ذكره القوم باطل، بل أن هذا

التعبير أولى وأحسن، وحاصل الوجه الثاني أن وجوب النوع عبارة عن وجوب الإتيان بفرض ما، وحرمته عن وجوب الكف، عن جميع الأفراد، فيلزم اجتماع المتنافيين في شخص واحد، فلا يصح اجتماعهما إلاّ من جهتين، بخلاف الواحد بالجنس، لأن وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما وحرمته عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي، ولو أريد بتحريمه لزوم الكف عن جميع أفراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلوبة الكف، فهو نوع بهذه الجهة، كما أنه إن حرم النوع في شخص وأوجب في آخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر مبهما فهو جنس والحاصل أنه إن اعتبرت حقيقة مبهمة، وأوجبت باعتبار تحصلاتها المبهمة، فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح، وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم، وإن اعتبرت نفسها وأوجب الإتيان بها بإتيان واحد من الأفراد ولم يلاحظ خصوص التحصل منها أو حرمت نفسها، بأن يكون المقصود عدم الإتيان بها نفسها، لا بخصوص تخصصها، فهو المراد من الواحد بالنوع، وهذا النحو من الاجتماع متنازع فيه، ولا شك أن التعبير بالواحد بالنوع أولى من الواحد بالشخص هذا غاية التوجيه لكلام المصنف فافهم، وحاصل المسألة أن إيجاب شيء في ضمن بعض أنواعه وتحريمه في ضمن بعض آخر جائز، خلافاً لبعض المعتزلة الغير المعتد بهم، وإنما الكلام في وجوب شيء وحرمته بأن يتصف بهما في أشخاصه سواء سمي ذلك الشيء جنساً أو نوعاً (**فإما أن تتحد فيه الجهة حقيقة أو حكماً، كما إذا تساويا، فذلك**) الاجتماع (**مستحيل**) فإنه يلزم الإتيان به، وعدم الإتيان به وهو جمع بين النقيضين، فهذا التكليف تكليف بالنقيضين وليس هذا من قبيل نسخ المؤبد، لأنه يرتفع هناك الحكم المؤبد، فالحكم المتحقق واحد، وها هنا الكلام في الاجتماع، ثم ترقى وقال: (**بل تكليفه محال**) لأنه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ذاتاً وجهة فيكون واجباً حراماً، وهو جمع بين الضدين في نفس الأمر. قال في «الحاشية»: وفيه ما فيه، فإنه إنما يتم إذا لم يكن تعدد جهة أصلاً، وأما إذا كان تعدد جهات متساوية، فمحل الوجوب والحرمة مختلف فلا اجتماع للمتنافيين، نعم: لا يمكن الامتثال حينئذٍ، فالتكليف تكليف بالمحال لا تكليف محال فتدبر (**أو تتعدد**) الجهة حقيقة وحكماً، بحيث يمكن الافتراق من أحدهما (**كالصلاة في الدار المغصوبة، فعند الجمهور**) من الحنفية والشافعية والمالكية (**يصح**) هذا النحو من التكليف، فالصلاة في الأرض المغصوبة واجب حرام معاً، فالآتي بها يستحق ثواب الصلاة وعقاب الغصب (**وقال القاضي**) أبو بكر الباقلاني: (**لا يصح ويسقط به**) أي بالفعل الذي شأنه هذا (**الطلب واستبعده الإمام الرازي**) صاحب المحصول فإن سقوط الطلب إما بالامتثال أو النسخ، وكلاهما منتف (**وعند**) الإمام (**أحمد**) بن حنبل (**وأكثر المتكلمين والجبائي**) والروافض: (**لا يصح**) هذا النحو من التكليف (**ولا يسقط**) به الواجب (**لنا**) أنه لا مانع بتخيل اجتماع وصفين متضادين، وهو غير مانع إذ (**عدم اتحاد المتعلقين**) لهما (**حقيقة**) ثابت ها هنا (**فإن الكون في الحيز وإن كان**) كوناً (**واحداً بالشخص لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث إنه صلاة**) وعبادة لله تعالى (**وكون من حيث إنه غصب**) وتعد على ملك الغير فبالجهة الأولى يكون واجباً، وبالجهة الثانية حرام، فلا اتحاد في

المتعلقين أصلاً، فلا استحالة **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان» لا نسلم أن الكون في المغصوب من حيث إنه صلاة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة، وإنما يكون واجباً لو تناوله الأمر بالصلاة، وهو ممنوع، إذ **(النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على أن الكون المطلوب في الأمر بالصلاة غيره)** وهذا ظاهر كلام القائل، ويمكن أن يقرر معارضة بأنها لا تصح، لأن المطلوب غير هذه الصلاة، والمخصص النهي عن الكون في المغصوب، ويلائم المعارضة قوله: **(أقول)** في الجواب **(الدلالة)** أي دلالة النهي عن الكون في المغصوب على أن الصلاة المطلوبة غير الصلاة فيه **(ممنوعة فإنها فرع التضاد)** بين النهي المذكور والأمر المذكور **(وإذا جوزنا الاجتماع)** بينهما **(نظراً إلى أن الأمر مطلق كما هو حقيقته)** مع تغاير الجهة والحمل على الحقيقة ضروري إذا لم يصرف صارف **(فأين الدلالة)** على عدم تناول الأمر لهذه الصلاة، وإن حرر الإيراد منعاً فتقرير الجواب أن الكون في المغصوب من حيث إنه صلاة واجب البتة، لأن الأمر الصلاتي طالب لمطلق الصلاة، فإنه مطلق، والتقييد لا بد له من صارف، وليس يتخيل إلاّ النهي عن الغصب، ولا يصلح مقيداً إلاّ إذا دل على الفساد، والدلالة فرع التضاد، وهو باطل لتعدد الجهة فافهم **(فصار)** ما نحن فيه **(كما إذا أمر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فإنه مطيع)** في الخياطة **(وعاص)** في السفر **(قطعاً)** كذا هذا **(والنقض بصوم)** يوم **(النحر)** بأنه إذا نذر صوم يوم النحر يجب أن يصح، إذ الحرمة بجهة كونه في يوم النحر، والوجوب من جهة كونه صوماً منذوراً، فصار مثل الصلاة في الأرض المغصوبة **(مدفوع بأن التخلف)** أي تخلف حكم الصلاة في المكان المغصوب **(ممنوع)** ها هنا **(فعندنا يخرج عن العهدة بالصوم فيه)** فيصح الصوم من جهة كونه صوماً منذوراً لله، ويأثم من جهة كونه في يوم النحر وإعراضاً عن ضيافة الله تعالى، فإن قلت، ينبغي أن لا يصح هذا النذر فإنه معصية، والنذر بالمعصية باطل.

أما الأول: فلما روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري: لا يصح الصيام في يومين يوم الأضحى والفطر، والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أرسل أيام منى صائحاً يصيح أن لا تصوموا هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب.

وأما الثاني: فلما روى أصحاب السنن عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها: «لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين» وإذا لم ينعقد لم يتحقق الوجوب، قلت: لا نذر ها هنا بالمعصية، فإن الناذر، إنما ينذر الصوم، وذاته ليست معصية، وإنما المعصية في أمر مقارن له وهو الإعراض والنهي يقرر المشروعية، وألفاظ أبي سعيد رضي الله عنه مختلفة، ففي بعضها نهى رسول الله ﷺ **(ولو سلم)** عدم الصحة كما هو رأي الشافعية **(فهو لمانع)** عندهم، والتخلف لمانع لا يضر مقصودنا، وهو جواز اجتماع الوجوب والحرمة لأجل جهتين **(وهو)** أي المانع **(النهي الدال على فساد الصوم فيه)** فإن النهي عندهم يوجب الفساد وعدم مشروعية الذات **(بخلاف النهي عن الغصب فإنه لا يدل على فساد الصلاة)** إذ لم يرد النهي عنها بخصوصها **(والجواب بتخصيص الدعوى)** أي دعوى الاجتماع **(بما إذا كان بينهما عموم من**

وجه) وها هنا ليس كذلك، فإن الصوم لا ينفك عن صوم النحر **(لا يدفع النقض عن عموم الدليل)** فإن مقدمات الدليل جارية فيه، إذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين، فإن قلت: يرد النقض على عموم الدليل بما إذا كان بين الجهتين تساوٍ، فإن اعتذر بأن إيجاب ما لا يخلو عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشأن الحكيم يعتذر به فيما إذا كان اللزوم من جانب، فإن إيجاب شيء مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه، مع أن إيفاء هذا النذر والمنهي عنه متلازمان، قلت: لا نقض بمتساوي الجهتين، فإنه يلزم فيه الإتيان بكل، لأنه واجب أو لازم واجب، والاجتناب عن كل لأنه حرام أو لازم حرام، ففيه تكليف بالمستحيل، بخلاف ما إذا كان اللزوم من جانب، فإنه يجوز أن يكون جهة الوجوب أمراً عاماً يتحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالمحال؛ نعم: لو كان جهة الحرمة عامة، وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة، لكنا لا نقول بجوازه، ونحن إنما نقول بوجوب صوم النحر لأنه منذور من غير لحاظ إلى خصوص مادة، وحرمته من حيث اشتماله على الأعراض عن ضيافة الله، فلا تساوي، وإن اعتبر التساوي على هذا الوجه فالكون الصلاتي في هذا المكان ملازم للغصب وبالعكس، فتأمل وأنصف لعل الحق لا يتجاوز عما ذكرنا **(إلاّ أن يقال: العام المطلق لا حقيقة له في التحصيل إلاّ حقيقة الخاص لاتحاد الجعل)** والوجود، فإذا كان جهتا الوجوب والحرمة أعم وأخص كان تحصلهما واحداً **(فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصلة وفي العموم من وجه حقيقتان)** اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات **(فتأمل)** فإنه غير واف، لأن ما ذكر إنما يتم فيما إذا كان العام ذاتياً للخاص، وأما إذا كان عرضياً فلا، لأن تحصل الخاص غير تحصل العام العرضي، كذا في «الحاشية»، ثم ها هنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه هو أن اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة إنما يستحيل إذا كانت هي المعروضة لهما بالذات، وهو ممنوع، بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة، قال في «الحاشية»: إذا كان اللزوم ولو من جانب لزم استحالة التكليف بالمحال، وإن لم يلزم استحالة اجتماع المتنافيين فإن الحرمة تقتضي الاجتناب دائماً، والوجوب الإتيان بالفعل، والدائمة والمطلقة متناقضان، وهذا غير واف، فإن الجهة العامة إذا كانت جهة وجوب كما فيما نحن فيه لا يلزم، فإن الوجوب إنما يقتضي الإتيان في مادة من المواد، والحرمة تقتضي الاجتناب عن الأخص، نعم، لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه، على أنّا نقول: لا يلزم هذا إلاّ إذا ألزمنا الأداء من جهة الحرمة، وهو ممنوع، بل الوجوب إنما هو ليأتي بالقضاء في وقت لا تكون هذه الجهة المحرمة، وإنما يصح معها لأنه أدى كما اشتغلت الذمة ناقصاً، لكن لارتكاب المنهي عنه ها هنا يكون آثماً، وبهذا يندفع أن إيجاب أمر يلازم القبح لا يليق بجناب الحكيم، فإنه حث على المعصية، مع أن إيجاب شيء كذلك بسبب حدث بصنع العبد، كإيجاب هذا الصوم عند وجود النذر من العبد يليق بجناب الحكيم، وهو ليس حثاً على المعصية، فإنه وجوب عند حدوث فعل لم يكن لازماً عليه فتدبر. ثم إن ها هنا جهتا الوجوب والحرمة ليسا مما يلزم أحدهما الآخر، بل بينهما عموم من وجه، فإن جهة الوجوب المنذورية وجهة الحرمة

الإعراض عن ضيافة الله تعالى، فلا ينفع التخصيص في الجواب أصلاً **(ولنا أيضاً: لو لم يصح)** اجتماع الوجوب والحرمة **(لما ثبتت صلاة مكروهة، لأن الأحكام)** كلها **(متضادة، والكون)** الذي هو الصلاة **(واحد)** فلو كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيها **(فإن المكروه إنما هو الفعل، وإن كانت الكراهة لأجل الوصف)** وهو الواجب، وإن كان باعتبار الذات لزم الاجتماع، فإن جوّز نظراً إلى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب لذلك، وإن لم يجوّز كانت الصلاة المكروهة باطلة، وهو خلاف الإجماع **(فلا فرق بين نهي التحريم والتنزيه فتدبر)** ولا يرد على هذا التقرير ما في «المختصر» أن ها هنا كوناً واحداً، وهو غصب وصلاة، وفي الصلاة المكروهة الكراهة من قبل الوصف، ولو فرض الكراهة من قبل الذات يلتزم فساد الصلاة المكروهة، ووجه الاندفاع جلي غني عن التقرير والإيضاح، ولو فرق بأن نهي التنزيه يتعلق في الأغلب بالوصف، وأما نهي التحريم فيوجب فساد الذات، فالجواب عنه أنه سيجيء أن النهي عن الشرعيات يقرر المشروعية ويرجع إلى الوصف وبعد التنزل، فالكلام فيما إذا دلت القرينة على أنه لأجل الوصف كما في «الصلاة» في المكان المغصوب، ولا شك أن هذا النهي والوجوب لا يتضادان، كما أن الكراهة والوجوب كذلك فافهم **(واستدل)** على المختار **(لو لم يصح)** الاجتماع **(لما سقط التكليف)** بما فيه جهة حرمة، كالصلاة في الأرض المغصوبة، فإن غير الواجب لا يكون مسقطاً، وهل هذا إلاّ كما يقال: الصلاة من غير وضوء غير صحيحة، لكن يسقط بها التكليف، واللازم باطل، كيف و**(قال القاضي وقد سقط)** التكليف **(إجماعاً: ورد بمنع تحقق الإجماع)** واستند بخروج الإمام أحمد، فتعقب بأنه يدعي إجماع من سبق عليه، ولهذا عبر المصنف وقال: **(إذ لو كان لعرفه أحمد)** فإن شأنه أجل من أن يخفى عليه الإجماع، وفيه أنه لعله عرفه وما عمل به، لأنه لا يرى إجماع غير الصحابة حجة، وفي رواية عنه: لا يرى إجماع غير الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم حجة، وهذه مناقشات في السند، ولا وجه للمنع، إلاّ بعدم صحة النقل، والقاضي ثقة، وسيجيء أن الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل، ثم لما كان ادعى أن في التفريغ عن الغصب حركة هي تفريغ وشغل، والأول واجب، والثاني حرام، فأشار إلى رده وقال: **(ثم ادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها)** أي الدار المغصوبة **(فيتعلقان)** أي الوجوب والحرمة **(به)** أي بهذا الخروج **(من خطأ أبي هاشم)** غير صحيح في نفس الأمر **(كيف ويلزم)** حينئذٍ **(تكليف المحال)** فإن الامتثال بالوجوب والنهي المذكورين لا يصح إلاّ لو خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج والحركة من غير شغل المكان محال **(بل)** يلزم **(التكليف المحال)** فإنه يلزم الأمر بالخروج والنهي عنه، قال واقف الأسرار لأبي هاشم أن يقول: الخروج نفس نقل الأقدام لا وجوب فيه ولا حرمة، لكنه مشتمل على وصفين: شغل مكان الغير والتفريغ، وبينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج، فالأصلح أن يقال: ليس هناك شغل هو غصب، بل شغل بإذن المالك دلالة، لأنه يرضى بتفريغه، فلا وجه للحرمة فتدبر فيه فإنه محل تأمل **(واستصحاب المعصية)** في هذا الخروج **(حتى يفرغ زجراً)** له عن هذا

الفعل الشنيع **(كما ذهب إليه إمام الحرمين ليس ببعيد)** قال صاحب «البديع» و«المختصر» أنه بعيد، فإنه لا وجه لاستصحاب المعصية في امتثال الأمر، فدفع بأن إدامة الشغل معصية موجبة للزجر على أنه مسبب عن معصية **(والحق أن التوبة ماحية)** للذنوب فلا وجه للزجر، والخروج بنية التفريغ توبة، والله يقبل التوبة عن عباده.

مسألة

(يجوز تحريم أحد أشياء) من الأشياء المعلومة **(كإيجابه، فهناك)** أي في الأمر **(المقصود منع الخلو)** لأن الإتيان بأحدها لا يكون إلاّ بأن لا يخل بها جميعاً **(وها هنا)** أي في «تحريم» أحدها المقصود **(منع الجمع)** لأن المقصود الاجتناب عن واحد، وذلك إما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط، فامتنع الجمع **(وفيها ما تقدم في الواجب المخير دليلاً واختلافاً)** واعلم أنه لما كان لمتوهم أن يتوهم أنه قد تقرر أن تحريم الواحد المبهم تحريم بكل فرد، وسيصرح في كلمة أو، فكيف يكون لمنع الجمع أفاد **(اعلم أن تعلق الترك بأحد أشياء على أنحاء أحدها أن يتعلق)** الترك **(بمفهوم أحدها فيفيد التعميم)** فلا يجوز إتيان واحد أصلاً **(لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع الأفراد)** وفيه أنه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد، فإنه قد حقق أنه إذا انتفى فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة، وسيجيء تحقيقه وتفصيله، أحكاماً ورداً إن شاء الله تعالى في مقام يليق به، والتعميم هو المتبادر إلى الفهم من كلمة أو بعد النهي **(نحو: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾** [الإنسان: ٢٤] **والثاني: أن يتعلق)** الترك **(بما صدق عليه مفهوم أحدها)** ويكون هذا المفهوم عنواناً وشرحاً للمنهي عنه غير مقصود بالذات بالنهي **(فيفيد إما عدم هذا)** الفرد **(أو عدم ذلك)** الفرد **(ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض بناء على أن كل ما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة، فلا يفيد)** هذا لنحو من الترك **(عموم السلب)** وهو المراد ها هنا **(والثالث: أن يتعلق)** الترك **(بالمجموع)** من الأشياء **(فيفيد عدم الاجتماع، وذلك فيما)** إذا **(كان العطف فيه بالواو، نحو لا تأكل السمك واللبن)** أي مجموعهما، وهذا النحو ليس بالحقيقة من أنحاء تعلق الترك بأحد أشياء إلاّ أنه تسامح **(والرابع: أن يكون الترك نفسه مبهماً)** بالذات، أما ترك هذا أو ترك ذلك **(لا المتروك)** إلاّ بالعرض **(وذلك إذا كان العطف بأو، والمقصود عدم الجمع، نحو: لا تأكل السمك أو اللبن، والأظهر أنه حينئذٍ من عطف الجملة على الجملة)** ليعاد في الشقوق معنى الترك، ويكون الترديد بين التروك، ولا يخفى عليك أن مآل الأنحاء الثلاثة الأخيرة واحد، إنما التفاوت في الطرق، فإن المقصود في الكل منع الجمع **(هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام)**.

مسألة

(المندوب هل هو مأمور به؟ فعند الحنفية لا) يكون مأموراً به **(إلاّ مجازاً، وقيل)** في «شرح المختصر» **(عن المحققين: نعم)** إنه مأمور به **(حقيقة)** وهو قول القاضي الباقلاني

وجمهور الشافعية (**لنا أن الأمر حقيقة في القول المخصوص**) هو أفعل (**وذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط**) فالأمر حقيقة فيه، قال واقف الأسرار الإلهية قدس سره، إن كون اللفظ حقيقة في لفظ لا يلزم أن يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه، بل هو حقيقة مطلقاً، سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازاً، ألا ترى الفاتحة حقيقة في القول المخصوص وإن كان فيها ألفاظ مجازية، والحق أن يقال: الواو في قوله: وذلك القول للحال من القول المخصوص والحاصل أن الأمر حقيقة في القول المخصوص حال كونه للوجوب، فالمندوب ليس مأموراً به لعدم الحتم هناك لكن ينبو عن هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الأخر، نعم إنه دليل مستقل (**وأيضاً: لو كان**) المندوب مأموراً به (**لكان تركه معصية لأنها مخالفة الأمر**) أو النهي واللازم باطل فإنه لا حرج على تارك المندوب إليه (**و**) أيضاً: لو كان المندوب مأموراً به (**لما صح**) قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لو لم أشق على أمتي (**لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء**)» رواه النسائي (**لأنه**) يفهم أنه ما أمرهم و(**ندبهم إليه**) والقول بالتجوز خلاف الأصل لا يصار إليه، وأمثال هذه العبارات شائعة. الشافعية (**قالوا: أوّلاً إنه**) أي المندوب (**طاعة إجماعاً، والطاعة فعل المأمور به قلنا**) لا نسلم أنه فعل المأمور به فقط (**بل**) هو (**و**) فعل (**المندوب إليه**) أيضاً (**و**) قالوا (**ثانياً: أرباب اللغة قسموا**) الأمر (**إلى أمر إيجاب وأمر ندب، ومورد القسمة مشترك**) فالأمر مشترك بين أمر الندب، وأمر الإيجاب (**قلنا: هم قسموا أيضاً إلى أمر تهديد وأمر إباحة إلى غير ذلك**) فيلزم أن يكون المهدد عليه والمباح مأمورين، ولم يذهب إليه ذاهب، هذا نقض، ثم أشار إلى الحل بقوله: (**فهم توسعوا عن حقيقة الأمر**) وقسموه أخذاً بالمعنى المجازي فتدبر. وأيضاً: ما قسموا مدلول الأمر، إنما قسموا صيغة الأمر إليهما، فلا يلزم أن يكون أمر الندب أمراً حقيقة، فإن قلت: فيلزم أنه صيغة أمر، قلت: لا بأس به، فإنه صيغة أمر في اصطلاحهم، كذا في «الحاشية».

مسألة

(**المندوب ليس بتكليف، لأنه في سعة من تركه**) ولا تكليف في السعة (**خلافاً للأستاذ**) أبي إسحاق رحمه الله، ولما كان كلامه بظاهره فاسداً ولا يليق بشأن التحرير أن يتفوه به، أوّلوا كلامه، وأشار إليه المصنف وقال: (**ولعله أراد وجوب اعتقاد الندبية**) أي مندوبية المندوب، ولا شك أنه تكليف (**ولهذا جعل المباح تكليفاً**) لأن اعتقاد إباحته واجب (**لكن ذلك حكم آخر**) لا يلزم منه كون المندوبية والإباحة تكليفاً، فالنزاع لفظي (**ولو جعل نفس خطاب الشارع**) بالإباحة كان أو بالندب أو بالتحريم أو بالكراهة، لا مطلق الخطاب الذي يعم القصص، فإنه بعيد جداً (**تكليفاً لم يبعد**) ويؤول النزاع حينئذٍ أيضاً إلى اللفظ فقط (**فافهم**).

مسألة

(**المكروه كالمندوب، لا نهي ولا تكليف، والدليل**) عليه هو (**الدليل**) الذي مر في عدم

كون المندوب مأموراً به وتكليفاً (**والاختلاف**) ها هنا هو (**الاختلاف**) هناك (**فتذكر**).

مسألة

(**الإباحة حكم شرعي لأنه خطاب الشرع تخييراً**) والخطاب هو الحكم الشرعي (**والإباحة الأصلية نوع منه**) أي من الخطاب بالتخيير (**لأن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك**) أي عدم المدرك الشرعي لهما (**مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير**) والإباحة الأصلية لا تكون إلاّ في موضع عدم المدرك الشرعي للحرج في الفعل والترك بل بحكم بخصوصه أصلاً، (**فهناك مدرك شرعي للحكم بالتخيير**)، فالإباحة الأصلية فيها حكم بالتخيير (**فهي لا تكون إلاّ بعد الشرع، خلافاً لبعض المعتزلة**) فإنهم يقولون بالإباحة وغيرها من الأحكام قبل الشرع (**وقد تقدم**) منا أيضاً إحقاق الحق هناك فتذكر.

مسألة

(**المباح ليس بجنس للواجب، لأنهما نوعان**) متباينان (**من الحكم**) فإن المباح المتساوي فعله وتركه شرعاً، والواجب المأذون في الفعل الممنوع عن الترك (**وظن أنه جنس له، لأن المباح هو المأذون في الفعل، وهو جزء حقيقة الواجب**) لأنه المأذون في الفعل مع الحرج في الترك (**قلنا: لا نسلم أن ذلك**) أي المأذون في الفعل (**تمام حقيقة المباح، بل هو المتساوي فعلاً وتركاً**) فالمأذون في الفعل جزء الحقيقة (**ولعل النزاع لفظي**) فمن جعله جنس الواجب أخذه بمعنى جائز الفعل، ومن جعله مبايناً له أخذه بمعنى جائز الفعل والترك.

مسألة

(**المباح ليس بواجب**) بالضرورة (**خلافاً للكعبي**) من المعتزلة (**واحتج بأن كل مباح ترك حرام**) أي يلزمه ترك حرام أو ملزومه (**وكل ترك حرام واجب ولو مخيراً**) فكل مباح واجب ولو مخيراً (**قلنا: الصغرى ممنوعة، أما أولاً فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الإرادة**) القديمة أو الحادثة (**مثلاً بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود، وحينئذٍ لا يكون عدمه مستنداً إلى فعل المباح الذي هو المانع**) لوجود الحرام، كيف لا وأن عدم المقتضى كافٍ في عدم الحرام، فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له في عدم الحرام، قال في «الحاشية» لدفعه أنه لا بد لترك الحرام من أحد الأمرين: إما عدم الإرادة، أو فعل المباح، فكل واجب ولو تخييراً، ثم قال: وفيه ما فيه، ووجهه أن المقتضى للعدم بالذات هو عدم الإرادة، وأما المانع فعلة بالعرض لا ينسب إليه العدم إلاّ عند وجود المقتضى، وأن العدم لا شيء محض لا يصلح للوجوب، ولو أريد الكف فلا نزاع في وجوبه. قال في «البديع» وغيره: الحق أنه لا مخلص عنه بعد تسليم أن مقدمة الواجب واجب، فإن فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب، وهذا ليس بشيء، لأن المقدمة لا تجب إلاّ ما دامت مقدمة، وفعل المباح ليس

مقدمة الترك إلاّ عند وجود القصد إلى الحرام، وأما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح، فإنه ينتفي بانتفاء المقتضى لا بفعل المباح الذي هو المانع، فحينئذٍ لا يلزم وجوب المباح إلاّ حال القصد إلى الحرام، ونحن نلتزمه، وعلى هذا ينبغي أن تقيد مسألة وجوب أحد أضداد الحرام بما إذا كان مفوّتاً وفي وقت التفويت لا مطلقاً، فلا يرد أنه حينئذٍ يبطل ما ادعيتم من وجوب أحد أضداد الحرام وإن قول الكعبي ملازم لما ادعيتم، فلا يتمشى منكم مخالفته فافهم **(وأما ثانياً: فلأن فعل المباح إنما يكون تركاً له)** أي للحرام **(لو قصد بفعله تركه، وذلك لا يلزم)** فإنه ربما يفعل أفعالاً مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام **(نعم، لو أراد الحرام)** أو تخيله **(ثم قصد بفعل المباح تركه فإنه يكون واجباً)** في هذا الحال كما ورد في الخبر الصحيح من وعد الأجر عليه **(ونحن نلتزمه)** ولا شناعة فيه، فإن قلت: فعل المباح مفوت للحرام البتة، سواء قصد به ترك الحرام أو لم يقصد، فحينئذٍ لا وجه لمنع الصغرى، ولو منع الكبرى بأنا لا نسلم أن كل مفوت للحرام واجب، بل إذا قصد به تفويت الحرام كان له وجه، قلت: كونه مفوتاً أول المسألة، بل إنما يكون مفوتاً، إذا نسب إليه العدم، ولا ينسب إلاّ إذا قصد به عدمه مع وجود الإرادة، وأما عند عدمها فينسب عدم الحرام، وفواته إليه لا إلى المباح، فتأمل فيه فإنه لا يبقى حينئذٍ كبير فرق بين هذا السند والسند الأول؛ وأما بعد تسليم كونه مفوتاً فلا وجه لشرط قصد التفويت، فإنه وجوب تبعي لا تشترط فيه النية كما تقدم **(وألزم عليه)** أي على الكعبي **(بأنه)** أي وجوب المباح **(مصادمة للإجماع)** فإن الإجماع القاطع دل على أن الأشياء المباحة متحققة البتة **(فأجاب أنه)** أي الإجماع على الإباحة **(بالنظر إلى ذات الفعل)** فإنها بما هي هي مباحة لا حرج في نفس فعلها ولا في تركها **(وهذا)** أي وجوبها **(بالنظر إلى ما تستلزمه)** من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض **(ونوقض)** الكعبي **(بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجباً، لأن كل حرام ترك لحرام آخر هو ضده)** وكل ترك حرام واجب ولو تخييراً **(وأجيب بأن له أن يلتزمه باعتبار الجهتين)** فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة أنه ترك حرام واجب ولا شناعة، وقد تقدم جواب حسن فتذكره.

مسألة

(المباح قد يصير واجباً عندنا كالنفل بالشروع) فإنه يصير واجباً **(خلافاً للشافعي رحمه الله)** لعله أراد بالمباح ما أذن في الفعل، وهو أعم من المندوب، وإلاّ لما صح دعوى الوجوب بالشروع، ثم إنه على هذا التقدير أيضاً لا بد من دعوى جزئية، كما يدل عليه قوله: قد يصير، وعلى هذا فلا يتأتى خلاف الشافعي الإمام فإنه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع، فإذن الأولى في عنوان المسألة ما في كتب مشايخنا: النفل يجب بالشروع خلافاً له **(لنا: الجواز بأن التخيير ابتداء)** أي في ابتداء الفعل **(لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً بقاءه)** أما عقلاً فظاهر، وأما شرعاً فالحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار **(والوقوع بالنهي عن إبطال العمل)** بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣] **(فوجب الإتمام)** صيانة للمؤدى عن

البطلان **(فوجب القضاء بالإفساد)** لأن ما وجب في الذمة يبقى مضموناً بالمثل عند الفوات، وأورد عليه أما أوّلاً: فلأن معنى قوله عز من قائل النهي عن إبطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق وأمثالها كما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، وأجاب عنه مطلع الأسرار بأن هذا تخصيص للنهي عن مطلق الإبطال بلا مخصص، فإن الإبطال كما يكون بالأشياء المذكورة يكون بالإفساد أيضاً، وليس مقصودهم الحصر في هذا الإبطال، بل نقل ما هو أهم، وأما ثانياً: فلأن بطلان العمل في الإفساد غير مسلم، إذ يجوز أن يثاب الرجل على بعض الصلاة، وإن لم يثب ثواب الصلاة فما بطل عمله، ولعل هذا مكابرة، فإن بعض الصلاة لا حظ لها من الثواب بما هو بعض، وفي الصوم أظهر، ثم ها هنا كلامان عويصان:

الأول: إن الدليل لو تم لدل على وجوب الإتمام فتركه يكون إثماً، وقد صح عن رسول الله ﷺ في صحيح مسلم إفساد صوم النفل بالأكل، ولا ينفع حينئذٍ ما في «فتح القدير» أنه عليه وآله الصلاة والسلام لعله قضاه فإن الكلام في نفس الإفطار، فإنه حينئذٍ مشتمل على ترك الواجب؛ فإن قلت: لعله يكون الإفطار في صيام التطوع رخصة مطلقاً، كما أنه رخصة في الفرض في حق المسافر؟ قلت: فأين الوجوب، فإن الواجب ما يأثم بتركه، ولا مخلص عند هذا العبد إلاّ بإبداء عذر أو بإثبات المنسوخية أو القول بأن الوجوب كوجوب الصلاة على من استأهل في الآخر فتدبر فيه.

الثاني: إن بعض الصوم لما لم يكن صوماً لم يكن فيه إبطال العمل، فإنه ما عمل إلاّ بعض الصوم وليس بعمل، فالإفطار لا يوجب إبطال العمل فتأمل فيه، ولنا أيضاً ما رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام فاشتهيناه فأكلنا منه، فقالت حفصة: يا رسول الله إنا كنا صائمتين، فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فقال: «اقضيا يوماً آخر مكانه» فهذا يدل دلالة واضحة على وجوب القضاء، ولزم منه وجوب الإتمام، فإن القضاء تلو الأداء، لكنه معارض بما رواه أبو داود والترمذي عن أم هانىء قالت: لما كان يوم الفتح ـ فتح مكة ـ جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ وأم هانىء عن يمينه، فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب فناولته فشرب منه، ثم ناوله أم هانىء فشربت منه، فقالت: يا رسول الله لقد أفطرت وكنت صائمة، فقال لها: «أكنت تقضين شيئاً قالت: لا، فقال: «لا يضرك إن كان تطوعاً» إلاّ أن يحمل على عدم المضرة الأخروية من الإثم لما كان بإعطاء رسول الله ﷺ وكان تبركاً من فضلته، أو أنه كان وعداً بالمغفرة، وأما القضاء فلازم، ولنا أيضاً القياس على النذر، فإن الوفاء به واجب صيانة لإيجابه عبادة لله بالقول، فلأن يجب بالشروع والتسليم أولى، واعترض بأنه جعل الشرع الإيجاب سبباً للوجوب والوجوب مختصاً به، وأما الشروع فليس في معناه، ألا ترى أن الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه، وليس النذر موجباً، لأن فيه صيانة ما جعل لله قولاً حتى يكون صيانة الفعل أولى، بل لأن الإيجاب عهد مع الله، فلا بد من إيفائه، فتأمل فيه؛ ولنا أيضاً القياس على الحج بل الاستدلال بدلالة نص وجوب الإتمام في الحج والعمرة، وهذا

أجود ما استدل به في هذا المقام، وإن قالوا تارة إن الموجب هناك أنه يجب الإتمام في فاسدها، ولا تظهر ملاءمة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء، وتارة قالوا: الإتمام في الحج على خلاف القياس، فلا يقاس عليه، فنقول، كلا، فإنا نفهم المناط أن العبادة الناقصة يجب إكمالها سواء كان حجاً أو عمرة أو صوماً أو صلاة، وأما العبادة التي بعضها أيضاً عبادة كالاعتكاف في ظاهر الرواية فلا يجب الإتمام، لأنه غير ناقص، فتدبر، وكل الأمر إلى الله عز وجل.

مسألة

(الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر إلى يسر) أي الحكم ذو اليسر النازل بعد ذي العسر **(بعذر)** ومنه عزيمة، ولها تفسيران:

الأول: الحكم المتغير عنه، فحينئذٍ لا يكون عزيمة إلاّ حيث يكون هناك رخصة.

وثانيهما: ما لم يتغير من العسر إلى اليسر، بل حكم ابتداء كذلك، وكون الحكم عزيمة أو رخصة من أحكام الوضع صرح به في «البديع»، وما قيل بعض الرخص واجبة وبعضها محرمة، فكيف يكون الوضع فيها؟ ففيه أن مصداق الرخصة وإن كان حكماً تكليفياً، لكن الكلام في كون الحكم رخصة أو عزيمة، ولا شك أنه ليس إلاّ الوضع فتأمل **(وهي)** أي ما يطلق عليه اسم الرخصة أقسام **(أربعة)** من حيث كونها رخصة وذا يسر **(الأول: ما استبيح)** أي عومل به معاملة المباح في عدم المؤاخذة **(مع قيام)** الدليل **(المحرّم)** إياه **(وقيام حكمه)** وهو الحرمة **(كإجراء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه)** فإنه باق على الحرمة، ودليل حرمته لم يخرج عن الدلالة ولم يصر مباحاً أصلاً، لكن الشارع إذ هو غفور متفضل قبل العذر ووعد بالعفو وأنه لا يخلف الميعاد **(وفيه العزيمة أولى)** أي في هذا النوع العمل بالعزيمة أولى، لأنه إطاعة للرب عز وجل، فإن الحكم باق **(ولو)** صبر وعمل بالعزيمة و**(مات)** بهذا العذر **(كان)** شهيداً **(مأجوراً)** كما ينادي عليه قصة خبيب رضي الله عنه، ومن هذا النوع الإكراه على الجناية على الصوم والإحرام وإتلاف مال الغير، حتى لو قتل كان شهيداً مأجوراً إن شاء الله تعالى، ومنه أكل مال الغير في «المخمصة»، قال الشافعية: الرخصة ما شرع من الأحكام مع قيام المحرم لولا العذر، ويظهر منه أنه يصير مباحاً بالعذر، ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة، وقد صرح به في «المحصول» حيث قال: إن ما جاز فعله إمّا جاز مع قيام المقتضى للمنع، أو لا الأول: الرخصة، والثاني: العزيمة، فعلى هذا يلزمهم أن يكون إجراء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه مباحاً، فالصابر المقتول يكون عاصياً، لأنه أوقع نفسه في التهلكة بالكف عن المباح، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] ولعل في كلامهم تسامحاً والله أعلم بمرادات عباده **(والثاني ما تراخى حكم سببه)** مع بقائه على السببية، وأراد بحكم السبب وجوب الأداء لا نفس الوجوب، وإلاّ لخرج عن السببية ولم يبق بينه وبين الرابع فرق **(إلى زوال العذر)** الموجب للرخصة **(كفطر المسافر والمريض)** فإن سببية الشهر باقية في حقهما، حتى لو صاما بنية الفرض أجزأ: لما روى مسلم والبخاري أن رسول الله ﷺ قال

لحمزة بن عمرو الأسلمي: «إن شئت فصم وإن شئت فأفطر» وتأخر الخطاب عنهما في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] واعلم أنه قد روي عن بعض الصحابة كابن عمر واختاره الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية أنه لا يجزىء الصوم لهما، وإن صاما أثماً، ويؤيده ظاهر الآية ويشهد له ظاهر حديث: «ليس من البر الصيام في السفر» أخرجه الشيخان ولا يدفعه أن الحديث ورد فيما إذا أضره الصوم، لأن خصوص السبب لا عبرة به بل لعموم اللفظ، ولا جواب إلاّ بإثبات معارض أقوى يخص لأجله، وهو الذي تقدم، وما روى الدارقطني عن أم المؤمنين عائشة قالت: كل قد فعل النبي ﷺ، قد صام وأفطر وأتم وقصر في السفر، لكن ترك آخره لما قالت: فرضت الصلاة ركعتين ركعتين أقرت في السفر رواه الشيخان. وما روى مالك والشافعي والشيخان وأبو داود عن أنس قال: سافرنا مع النبي ﷺ في رمضان، فصام بعضنا وأفطر بعضنا، فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم، وما روى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي سعيد قال: كنا نسافر مع رسول الله ﷺ في شهر رمضان، فمنا المفطر ومنا الصائم، فلم يجد المفطر على الصائم، ولا الصائم على المفطر، وكانوا يرون أن من وجد قوة فصام فحسن، ومن وجد ضعفاً فأفطر فحسن وما روى النسائي عن أنس: سئل عن الصوم في السفر قال: يصوم، قيل: فأين هذه الآية: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] قال: إنها نزلت يوم نزلت ونحن نرتحل ونتنزل على غير شبع، واليوم نرتحل شباعاً وننزل على شبع **(والعزيمة)** أي الأخذ بها **(أولى فيه)** أي في هذا النوع، لأنه اشتغلت الذمة به لقيام السبب، فأولى أن يخلصها ويرضي ربه قبل أن يطالب، لكن إنما يكون أولى **(ما لم يستضر)** بها **(فلو مات بها)** أو مرض **(أثم)** لأنه أوقع نفسه في التهلكة باختياره ما لم يطلب الله تعالى منه ثم إنهم قيدوا الإثم بما إذا علم بالرخصة، وذلك ظاهر لأنه لو لم يعلم فهو مطيع في ظنه، والله تعالى لا ينظر إلى صور الأعمال، إنما ينظر إلى القلوب **(الثالث: ما نسخ عنا تخفيفاً)** كائناً **(مما كان على من قبلنا من أصر)** على الأمم السابقة، والحكم الناسخ رخصة **(كقرض موضع النجاسة، وأداء الربع في الزكاة، إلى غير ذلك)** من كون التوبة قتلاً وتحريم السلب وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلاة إلاّ في المسجد وعدم حل الغنائم **(الرابع ما سقط)** الحكم إليه **(مع العذر مع مشروعيته في الجملة)** أي مع عدم ذلك العذر **(ويسمى رخصة إسقاط، كسقوط حرمة الميتة للمضطر)** فإن الله تعالى استثناها عن دليل الحرمة، والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء، فلم تتعلق به الحرمة لهذا العذر، وكذا للمكره، وفي هذا النوع لو لم يأت واستضر أثم البتة، وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الأول، وروي هذا عن الإمام أبي يوسف، ثم إنه لا بد للإثم من العلم بالإباحة البتة لما عرفت **(قالوا: تسمية)** النوعين **(الأخيرين بالرخصة مجاز)** إذ ليس فيهما تغير من العسر إلى اليسر، بل اليسر أصلي فلا رخصة حقيقة **(و)** النوع **(الثالث: أتم في المجازية)** إذ لم يبق الحكم الأصلي مشروعاً أصلاً، فلا شائبة لكونه عزيمة بخلاف النوع الرابع، فإن فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعاً في غير صورة العذر **(كالأول في الحقيقة)** أي كما أن النوع الأول أتم

في كونه رخصة حقيقة، لأن الحكم الأصلي باقٍ من كل وجه ففيه تغير عنه تغيراً قوياً بيناً، بخلاف الثاني، فإنه وإن كان الحكم الأول باقياً من جهة بقاء السبب، إلاّ أنه ليس الخطاب متعلقاً به، ففيه تغير ضعيف عن الأول، كذا قالوا، وقد نقل مطلع الأسرار الإلهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين الشهيد السهالي أن الرخصة تطلق على معنيين:

أحدهما: ما تغير من عسر إلى يسر، وهذا معنى واحد مشكك يصدق بالتشكيك على الأربعة، فصدقه على ما استبيح مع قيام المحرم، وحكمه في صورة العذر أشد، ثم صدقه على ما بقيت مشروعيته مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقي مشروعاً في غير صورة العذر من نوعه، كصلاة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعاً في جنسه، كتعيين المبيع وإن لم يبق مشروعاً في السلم، لكنه مشروع في البيع، ثم على ما لم يبق مشروعاً أصلاً، كالإصر والأغلال التي رفعت عنا برحمته تعالى.

وثانيهما: ما استبيح مع قيام المحرم، سواء بقي حكمه أو لا، وهذا المعنى في الأخيرين مجاز انتهى منقولاً بالمعنى.

واعلم أن مشايخنا قسموا العزيمة إلى فرض وواجب وسنة ونفل والرخصة إلى ما سمعت، وليس مقصودهم أن الرخصة لا تنقسم إلى هذه الأقسام، بل قسموا العزيمة لأنها الأصل، ويعلم حال الرخصة بالمقايسة، وكان للرخصة تقسيم آخر مختص بها تعرضوا له، وليس غرضهم تقسيم العزيمة مطلقاً، بل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب، فلذا لم يقسموها إلى المباح والحرام والمكروه، وكفهما داخل في الأقسام، لأن الكف فعل ولقد وقع نوع من الإطناب، لكنه لا يخلو عن الإفادة.

فرع

(قالوا: **سقوط غسل الرجل مع الخف من**) القسم (**الرابع**) من الرخصة، وهو رخصة الإسقاط (**لأن الخف اعتبر شرعاً مانعاً من سراية الحدث إليها**) وإذا لم يسر فلا يشرع ما وضعه الشارع لإزالة الحدث، وصار كالبطن والفخذ (**وفيه أنه إنما يتم لو لم يكن الغسل هناك في الرجل مشروعاً**) لأن شأن النوع الرابع ذلك (**لكنه مشروع بعد وإن لم يكن ينزع خفيه**) فإنه لو غسل قدميه مع كونهما في الخف لتم الوضوء (**ولهذا**) أي لمشروعية الغسل (**يبطل مسحه لو خاض في النهر**) بعد ما كان توضأ ومسح على الخف (**ودخل الماء في الخف**) فعلم أن الغسل مشروع (**و**) حينئذٍ (**لا يجب الغسل**) ثانياً (**بانقضاء المدة**) وهذا أيضاً آية المشروعية، وإلاّ وجب الغسل بانقضاء المدة، وكذا الحال في النزع (**وأجيب بمنع صحة رواية بطلان المسح**)، بل نقول لا يبطل المسح، ورضي بهذا الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير»، وأما عدم وجوب الغسل بعد النزع فلقوله: (**وإن الغسل إنما لم يلزم بعد النزع**) وبعد انقضاء المدة (**لأنه قد حصل**) فالغسل بعده تحصيل الحاصل (**ورد**) هذا الجواب بالوجه الأول (**بأن الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها**) فلا وجه لمنع الصحة، وفيه أنه وإن كانت مذكورة فيها لكن

ذكر في فتاوى الإمام محمد بن الفضل: لا يبطل المسح على كل حال، ومثله في «المجتبى»، ولما تعارضت الروايات فالترجيح بقوة الدليل، وهي في دليل عدم بطلان المسح، ورواية البطلان لضعفها منعت، ورد جوابه بالوجه الثاني **(بأن الإجماع على أن المزيل)** للحدث **(لا يظهر أثره في)** إزالة حدث **(محدث طار)** على ذلك المزيل، فالغسل الذي وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في إزالة الحدث الذي حدث في القدم بعد أحدهما، كيف وليس هذا إلاّ كالاكتفاء بالتوضّيء السابق على البول **(بعده)** وهذا مخالف للضروريات الدينية **(بل الحق)** في الجواب **(أن يقال المعتبر)** في رخصة الإسقاط **(نفي المشروعية)** للعزيمة **(في نظر الشارع بأن يكون العمل به)** أي بالحكم الأصلي الذي هو العزيمة **(إثماً)** لا عدم ترتب الأجزاء إن أتى به **(وبطلان هذا)** أي الإثم **(ممنوع)** وإنما حكمت تلك الرواية بالأجزاء لو أتى لا بعدم الإثم، فإن قلت: كيف يكون الإتيان به إثماً وقد صرح في «الهداية» أن الأخذ بالعزيمة أولى؟ أجاب بقوله: **(وما قالوا إن العزيمة أولى فالمراد)** أنه أولى **(بإسقاط سبب الرخصة)** أي بنزع الخف، فحينئذٍ لا تبقى رخصة المسح، ولهذا العبد لم يظهر إلى الآن دليل على أولوية العزيمة ها هنا، ولو بإسقاط سبب الرخصة إلاّ أن الغسل أشق والعبادة الشاقة أكثر ثواباً هذا، واعلم أن الجواب وإن صح في هذا الموضع لكن لا يصحح الرواية المذكورة فإنه لم يدخل المتخفف في خطاب غسل الرجل وصار وضوؤه شرعاً من غير غسل الرجل، ولم يسر الحدث إلى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن، فكيف يجزيء الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شيء بالنزع وانقضاء المدة، بل الحق أن الرواية غير صحيحة، ولا يعمل بها فانظر بعين الإنصاف، والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(الحكم بالصحة في العبادات عقلي) بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع، وإن كان تصور الطرفين متوقفاً على الشرع **(لأنها)** أي الصحة **(استتباع الغاية وهي)** أي الغاية **(في العبادات عند المتكلمين موافقة الأمر وإن وجب القضاء، كالصلاة بظن الطهارة)** المراد بالموافقة أعم من أن تكون بحسب الواقع أو بحسب الظن، بشرط عدم ظهور فساده، لأنا أمرنا باتباع الظن ما لم يظهر فساده والمسقط للقضاء هو الموافقة الواقعية، ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطؤه في نفس الأمر وإن كانت صحيحة، هكذا يفهم من «الحاشية»، ولا يخفى ما فيه من البهت، فإن المأمور بالصلاة إنما أمر بالطهارة الواقعية، لكن لما كان العلم بها متعسراً اكتفى بالظن، فصلاة الظان فاسدة في نفس الأمر ولم يوجد موافقة الأمر في الواقع، وذمته مشغولة بالقضاء، وإنما لا يأثم بل يؤجر بقصده إلى الامتثال، والله تعالى تجاوز عن الخطأ والسهو ووعد أن يثيب على النية، فموافقة الأمر وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق فتدبر **(و)** الغاية **(عند الفقهاء كونه مسقطاً لوجوب القضاء)** سواء كان **(تحقيقاً)** كما في أكثر الصلوات والصيام **(أو تقديراً)** كما في العيد والجمعة والحاصل فراغ

الذمة، وهذا الإسقاط **(كما في الأداء)** كما أمر **(وبعد ورود الأمر)** ومعرفة الحقيقة الصلاتية المأمور بها **(يعرف ذلك)** أي استتباع الموافقة وسقوط القضاء **(بلا توقف)** على الشرع أصلاً، ومن زعم أنه إن أريد بكونها عقلية أنه لا مدخل للشرع أصلاً، فظاهر أن الأمر ليس كذلك للتوقف على تصور أمر الله تعالى وإلاّ فلا نسلم أنه عقلي، فقد اشتبه عليه بتوقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه **(وقيل إنها من أحكام الوضع)** فإن الصحة عبارة عن استتباع الغاية، ولا تستتبع إلاّ بعد تمامية الأركان والشروط، ولا يوقف عليه إلاّ بعد حكم الشرع أن حقيقة الصلاة مثلاً تتم بهذه الأركان والشروط، وهو خطاب الوضع، وجوابه أنه لا يشك عاقل في أن معرفة حقيقة الصلاة مثلاً بهذه الأركان وشرائطها لا يمكن إلاّ بتوقيف الشارع، لكن الصحة إتيان المكلف فعلاً مطابقاً لتلك الحقيقة، وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تصور الطرفين، فتأمل **(وقيل)** الحكم بالصحة **(بمعنى الموافقة)** كما عند المتكلمين **(عقلي وبمعنى الإسقاط)** للقضاء شرعي **(وضعي أقول الإسقاط فرع التمامية)** من جهة الأركان والشرائط المعتبرة عند الشارع **(وهو بالموافقة)** أي كونه تاماً فرع الموافقة للأمر كما هو معتبر مع الأركان والشرائط **(وهو عقلي)** فالصحة بمعنى الإسقاط أيضاً عقلي، وهذا إنما يصح إذا أريد الموافقة الواقعية، ويحكم بعدم صحة صلاة الظان الطهارة ظناً غير مطابق كما قررنا فتذكر **(وقيل)** الحكم بالصحة **(في المعاملات وضعي اتفاقاً، لأن)** صحتها ترتب ثمراتها عليها و**(ترتب الثمرات على العقود موقوف البتة على التوقيف)** من الشارع **(أقول جعل العقود أسباباً لا ريب)** فيه **(أنه من الوضع لكن الصحة)** ليست هذا بل **(هي الإتيان بها، كما جعلها)** أسباباً **(وذلك)** الإتيان **(هو المناط لاستتباع الثمرة وهو)** أي الإتيان بها كما جعلها أسباباً **(بعد)** ورود **(الشرع)** بأن هذا حقيقتها وأركانها وشرائطها **(يعرف بالعقل)** ثم إنه يظهر من كلام القوم أن الصحة في العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى آخر، وليس كذلك، بل الصحة عبارة عن الإتيان على وجهه بأركانه وشرائطه التي اعتبرها الشارع، هذا يشمل العبادات والمعاملات كلها، وهو الموجب لترتب الثمرات، فإنه إذا وجدت هذه الحقيقة بأركانها وشرائطها ترتب عليها آثارها وأحكامها بالضرورة، لكن تلك الآثار مختلفة، ففي العبادات سقوط القضاء في الدنيا وترتب الثواب في الآخرة، وفي العقود ثبوت الملك الذي وضعت له، وفي الفسوخ زوال الملك، وهذا المعنى أي الإتيان بوجهه عقلي لا يتوقف الحكم بها على حقيقة بعد معرفتها على توقيف من الشارع، ثم إن للصحة عندنا معنى آخر في المعاملات، وهو كونها مشتملة على شرائطها وأركانها مع عدم مطلوبية الفسخ من الشارع، ويقابله الفساد، وإن شئت قلت: المعاملة المشروعة بأصله ووصفه، والفاسدة المشروعة بأصله دون وصفه، وظن أن هذا المعنى وضعي شرعي، فإن مطلوبية الفسخ وعدم المشروعية بالنظر إلى الوصف لا تعرف إلاّ بعد ورود الشرع، والحق أنه ليس كذلك فإن شرعية هذا الوصف دون ذلك، وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسلمة الشرعية، لكن الصحة أن هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب التفاسخ، وهذه المشروعية بعد معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع، هذا: ثم الحق في

هذا المقام أن صحة الجزئي الذي صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو إتيانه كما شرع، ولا شك أنه عقلي كما بينا، وصحة الكليات عبادة كانت أو معاملة، وأخذ الصحة بالمعنى الأعم المشهور، أو بالمعنى الأخص المختص بالمعاملات المصطلح منا فقط ليست إلاّ اعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتباً عليها الثواب، أو معاملة سبباً للملك أو زواله مطلوب الفسخ عند اشتمالها على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عزلها عنه، ولا شك في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع، وأشار إلى هذا، وأمر المصنف بالتأمل وقال: **(فتأمل)**.

الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل

مسألة

(لا يجوز التكليف بالممتنع) بالذات **(مطلقاً)** في ذاته لا بالنسبة إلى قدرة دون قدرة **(كالجمع بين الضدين، أو)** الممتنع بالذات صدوره **(من المكلف)** وإن كان ممكناً بالنسبة إلى قدرة الله تعالى، كخلق الجوهر من القدرة الحادثة **(وجوّز الأشعرية)** التكليف بالممتنع بالذات بالنحوين المذكورين **(واختلفوا في وقوعه)** فمنهم من قال إنه واقع، ومنهم من قال: لا، **(وأما الممتنع عادة)** هو الممكن في ذاته وبالنظر إلى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر من المكلف **(كحمل الجبل، فيجوز)** التكليف به عندنا **(عقلاً خلافاً للمعتزلة)** فإنهم لا يجوزونه عقلاً **(ولا يجوز)** عندنا **(شرعاً لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾** [البقرة: ٢٨٦] **والإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع)** وإن كان هذا الذي لا يقع محالاً بالغير، وفي «شرح الشرح» بل على وقوعه أيضاً **(لنا لو صح)** التكليف بالممتنع **(لكان مطلوباً)** لأنه معنى التكليف **(والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب، وإلاّ)** أي وإن لم يتصور ذلك المطلوب **(لما طلب ذلك بل شيء آخر، وهذا ضروري)** فقد خرج لو جاز التكليف بالممتنع لكان متصوراً كما طلب أي من جهة الوقوع **(وتصور وقوع المحال من حيث إنه محال)** ومعلوم الاستحالة **(في الخارج باطل بالضرورة)** فجواز التكليف بالمحال باطل، فإن قلت: هذا استدلال في مقابلة الضرورة، إذ لا استحالة فيما إذا قال للمكلف: أوجد اجتماع النقيضين أو المحال، قال: **(وهذا)** الذي ذكرنا **(في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة، وأما)** التكليف **(الصوري)** الذي من غير طلب حقيقي **(بأن يتلفظ بصيغة الأمر ويقول: أوجد المحال أو ائت باجتماع النقيضين، فما هو إلاّ كقولك اجتماع النقيضين واقع)** فإن الإخبار به حقيقة غير صحيح وإن كان التلفظ به صحيحاً، كذا ها هنا الطلب حقيقة غير صحيح، وإن كان التلفظ بصيغة الأمر صحيحاً، ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل **(وإنما قيل)** في كلام أهل الحق **(بامتناعه لمدرك آخر)** دال عليه **(لو تم)** المدرك **(لتم)** امتناع هذا التلفظ والمدرك الآخر هو أن التلفظ بما لا يقصد معناه سفه أو هزل، وهو مستحيل على الله تعالى، وإن التكليف بالمحال نقص مستحيل عليه تعالى، وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي إلاّ أنه مختص بتكليف الله تعالى **(فتدبر، ولبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسلك أشرنا إلى اندفاعها إجمالاً**

والآن نفصل تفصيلاً ما فقال: أوّلاً: إن تصور وجود المحال غير لازم) للطلب والتكليف **(أقول)** في الجواب **(ذلك)** المنع **(مكابرة، إذ لا معنى للطلب إلاّ استدعاء حصوله)** واستدعاء الشيء لا يكون إلاّ بعد تصوره بالضرورة **(و)** قال **(ثانياً)** سلمنا ذلك لكنا نقول **(إن التصور بوجه ما كاف)** للطلب وهو غير محال **(أقول)** في الجواب **(علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة)** وبالذات **(إذ لا علم)** حقيقة **(إلاّ بالكنه، فكان المطلوب هو الوجه)** لأن المطلوب ما هو مستدعى والاستدعاء إنما تعلق بما هو معلوم **(وقد فرض أنه غيره كيف لا)** يكون غيره **(والمحال إنما هو ذو الوجه لا الوجه)** وقد أشار إلى جواب هذين الإشكالين في الدليل بقوله: والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب، وإلاّ لما طلب ذلك الشيء بل شيء آخر، وهذا ضروري ثم إن ما ذكره غير واف، فإنا لا نسلم أن علم الشيء بالوجه ليس علماً له أصلاً، كيف والعلم ما به يتميز الشيء عن أغياره والتميز حاصل، نعم: هو علم ضعيف حيث لا تدرك الحقيقة ولا تتميز عند الذهن حق التميز، لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الإدراك ممنوع، نعم: أصحاب الصورة يقولون: إن العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه، لأن الحاصل بالذات صورته، لكنا معشر أهل الحق لا نساعدهم على الصورة، بل العلم عندنا حالة إنجلائية أخرى، ولو تنزلنا قلنا على رأي أصحاب الصورة إن ذا الوجه في علم الشيء بالوجه وإن كان معلوماً بالعرض، لكن هذا العلم العرضي لم لا يكفي للتكليف، كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولاً مطلقاً، ثم هو ملتفت إليه بالذات، والالتفات الذاتي كاف البتة، هذا: فالصواب أن يجاب بأنه لا بد ها هنا من التصور كما طلب، أي واقعاً، وهذا النحو من التصور بالوجه كان أو بالكنه لا يتصور في المحال، إذ لا حقيقة له يصح اتصافها بالوقوع والوجوه عنوانات فرضية من غير معنون أصلاً **(و)** قال **(ثالثاً)** سلمنا ذلك، لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعاً، بل نقول **(إن تصور العقل ماهية المحال متصفة بالوجود)** في الواقع **(سواء اتصفت في الواقع)** وصدق العلم **(أم لا)** وكذب **(ليس بمحال)** بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل **(أقول)** في الجواب: إن أراد عدم استحالة التصور مع الغفلة عنها فلا يضر و**(لا كلام)** لنا **(مع الغفلة عن الاستحالة، بل المقصود أن المحال من حيث إنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده إيقاعاً في الخارج)** فإنه يرجع إلى تصوره موجوداً أو غير موجود **(فإن الكلام في الطلب الحقيقي)** وهو لا يكون إلاّ بتصور الإيقاع، وأشار إلى هذا الدفع في الدليل بقيد الحيثية في المحال **(و)** قال **(رابعاً إن في الأمر بالصلاة لم يتصورّها)** الآمر **(متصفة بالوجود في الواقع)** وإلاّ انقلب علمه جهلاً **(إذ لم توجد)** الصلاة **(بعد)** تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وحينئذٍ فقد صح الطلب من غير تصور وقوعه إيقاعاً في الخارج فانتقض مقدمة من دليلكم **(أقول)** في الجواب لا نسلم عدم تصورها إيقاعاً، بل **(تصورها)** الآمر **(على ما ستقع، لأن ماهيتها لا تنافي ثبوتها)** فلا استحالة في تصورها كذلك، وإن حرر النقض بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب إذ لم يتصور صلاته على ما ستقع، لأنه لا يقع منه شيء، بل الأولى أن يقول يتصور حقيقتها ويصفها بالإيقاع ثم يطلبها، ولا يلزم من هذا وقوعها، فإن العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه، وهذا لا يتصور في

الحال، إذ ليس حقيقة تتمثل وتوصف بالإيقاع، فإنه لا يصلح الاتصاف به، وأشار إلى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله: وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل، أي وتصور وقوع الممكن بما هو ممكن صحيح **(و)** قال **(خامساً: إن قولنا اجتماع النقيضين محال)** قضية موجبة **(يستلزم تصور المحال)** الموضوع **(مثبتاً)** فأمكن تصور المحال فانتقض قوله: وتصور وقوع المحال الخ **(أقول)** في الجواب **(الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما حققنا في السلم)** وتقريره أن المحال لا يتصور فلا يحكم عليه لا إيجاباً ولا سلباً، وأما أمثال هذه القضية فالعنوان فيها ممكن عام ليس محالاً فلا يحكم عليه بالاستحالة، لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحققه، فإن الانتفاء ثابت للعنوان، بمعنى أن موارد تحققه منتفية، وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في «شرحه» فاطلبه هناك، ولولا كون الفن غريباً لأشبعنا الكلام فيه، وإن شئت أن يظهر لك حقيقة الحال في أمثال هذه القضية، فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهدية على «شرح المواقف»، لكن اعلم ها هنا أن هذا غير واف فيما هو بصدده، فإن له أن يقول: لما كفى تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تحققه فليكف في طلب موارد تحققه تصور العنوان، وإن شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بإيقاعه في ضمن موارد التحقق، فالصواب في الجواب ما أشار إليه بقوله: **(على أنه فرق بين تصوره)** أي المحال **(إيقاعاً وبين تصوره مطلقاً)** فالأول محال لازم على تقدير التكليف به، لأنه طلب الإيقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني، فإنه ليس مستحيلاً، وهو اللازم في القضية المنقوض بها، إذ لا بد للحكم من تصور العنوان لا تصور إيقاعه **(فتدبر)** وأشار إلى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الخارج الأشعرية **(قالوا: أوّلاً: لو لم يصح)** التكليف بالمحال **(لما وقع وقد وقع، لأن العاصي مأمور)** والفعل منه محال كيف لا **(وقد علم تعالى أنه لا يقع)** منه الفعل، فالفعل منه خلاف العلم **(وخلاف علمه تعالى ممتنع)** فالفعل منه ممتنع **(وكذلك من علم)** الله تعالى **(بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه)** إذ المعلوم عدمه وخلاف المعلوم محال **(والجواب أنه)** لا يلزم منه الامتناع بالذات و **(لا يمتنع تصور الوقوع منه بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع)** ويجوز أن يكون الوقوع ممكناً غير واقع، والعلم لا يحيل شيئاً ولا يعطي الإمكان **(فإن العلم)** بإمكان المعلوم أو امتناعه **(تابع للمعلوم وليس سبباً له)** فإنه إن كان ممكناً في ذاته تعلق العلم به ممكناً، وإن كان ممتنعاً تعلق به ممتنعاً، كيف لا والإمكان لا يكون بالغير، لأن الكلام في الامتناع بالذات **(وما قيل إنه يلزم من جواز الفعل)** مع تعلق العلم بالعدم **(جواز الجهل)** فإن الجائز إذ قد أمكن وقوعه، فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفاً له، وهو الجهل، فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه **(فممنوع)** لزومه **(فإن العلم حاكٍ عن الواقع المحقق)** لا عن الواقع الفرضي وجواز الوجود إنما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق، بل نقول: إمكان وقوع خلافه إنما يوجب إمكان تعلق العلم به من الأزل فلا إمكان للجهل **(وأيضاً يستدعي)** استدلال الأشعرية **(أن يكون كل تكليف تكليفاً بالمحال لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين)** من الفعل وعدمه **(وخلاف العلم محال، فهو إما واجب)** إن تعلق العلم بالفعل **(أو ممتنع)** إن تعلق بالعدم

(ولا شيء منهما بمقدور) فاستحالا من المكلف، ولزم كون كل تكليف تكليفاً بالمحال **(واعلم أن الأشعري ذهب إلى أن القدرة مع الفعل وأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، فألزموا عليه تكليف المحال)** أما من الأول فلأنه لما لم تكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير مقدور، ومستحيلاً بالنسبة إلى المكلف، وأما من الثاني فلأن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه **(بل)** الأشعرية **(التزموا)** التكليف بالمحال **(والحق أنه ليس بلازم)** والالتزام من غير لزوم **(أما)** عدم اللزوم **(من الأول فلأن القدرة إنما تجب في زمان الإيقاع)** أي إيقاع الفعل **(حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف)** فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال الإيقاع **(وأما)** عدم اللزوم **(من الثاني فلأن التكليف عنده)** أي الأشعري **(لا يتعلق إلاّ بالكسب)** كما هو عندنا أيضاً، وهو فعل مقدور للعبد **(لا بالإيجاد)** الذي هو غير مقدور له **(وفيه كلام)** عظيم **(في)** علم **(الكلام)** يطول الكلام بذكره، لكن ينبغي أن ينبه بأن الأشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور، فإن الكسب عنده أيضاً من الله تعالى، وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الأفعال فتأمل وأنصف **(و)** قالوا **(ثانياً: كلف)** الله **(أبا جهل بالإيمان، وهو التصديق بما جاء به النبي ﷺ)** كله **(ومنه)** أي بعض ما جاء به **(أنه لا يصدقه، فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه)** وهو محال، كيف لا **(وهو)** أي التصدق بعدم التصديق **(إنما يكون بانتفاء التصديق إذ لو كان)** التصديق **(لعلم)** التصديق وصدّق به فكيف يصدق بعدمه فإذن التصديق ملزوم لعدم التصديق وملزوم النقيض محال بالذات، فكلف أبو جهل بالمحال بالذات **(والجواب: أن لا تكليف)** لأبي جهل **(إلاّ بالتصديق في أحكام الشرع)** أنه من الله والإخبار بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك **(وعدم التصديق إخبار منه تعالى إليه)** صلاة الله عليه وآله وأصحابه، وأبو جهل غير مكلف بتصديق هذا الإخبار، فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة، كذا قالوا، فإن قلت: إن التصديق بالأخبار الشرعية أيضاً مستحيل منه لأنه خلاف خبره وخلافه محال، قال: **(ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم أو خبر)** فإنهما إنما يقتضيان أن يكون متعلقهما واقعاً لا كونه واجباً، وبهذا القدر تم الجواب، وزاد بعضهم لو علم أبو جهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف، لأنه لا فائدة حينئذٍ ولم يرتض به المصنف، وقال: **(وما قيل: لو علم)** أنه لا يصدقه **(لسقط منه التكليف ممنوع)** أي باطل **(فإن الإنسان لم يترك سدى)** بحال، فلا يسقط عنه التكليف أبداً، قال في «الحاشية» وكيف يسقط وإن علمه تعالى إذا لم يكن مانعاً من المقدورية فإخباره به، وعلم المكلف به أولى أن لا يكون مانعاً فتأمل، وفيه أنه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلاً بانتفاء القدرة، بل يقول: إن الفائدة الابتلاء أو الامتثال، ولا يبقى بعد علم المكلف بعدم الوقوع، وسيشير إليه المصنف في مباحث الباب الرابع، لكن الحق ما ذكره ها هنا **(قيل في الجواب: إنه مكلف بالتصديق بالجميع إجمالاً)** فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم التصديق إجمالاً **(والتصديق بعدم التصديق إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً)** لا إذا كان إجمالاً، فالتصديق الإجمالي ليس ملزوماً لعدم التصديق فلا استحالة **(أقول: التصديق بالجميع**

إجمالاً محال منه) فإن هذا الإجمال لا بد أن يكون منطبقاً على هذا التفصيل، وإلاّ لم يكن إجمالاً له، وإذا كان منطبقاً فالتصديق بالجميع محال **(لأنه يتحقق التصديق منه)** حينئذٍ **(و)** قد **(فرض أن لا تصديق منه)** لأنه قد فرض أنه تعلق بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق **(فتدبر)** ولا يتضح حق الوضوح، فإن المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الإجمالي، وها هنا أخذ هذا الاستلزام من غير بيان، والأوضح أن يقال: إن التكليف إنما هو بالتصديق المطابق للواقع، والتصديق الإجمالي بجميع ما جاء به لا يكون مطابقاً إلاّ إذا لم يوجد منه، أي من أبي جهل التصديق ولو إجمالاً، وإلاّ كان كاذباً، فالتصديق الإجمالي أيضاً ملزوم عدم التصديق ولو إجمالاً، وملزوم النقيض محال بالذات فافهم؛ وأيضاً يلزم على الجواب أن الإيمان التفصيلي يكون فرضاً عند الاستفصال، فيلزم الاستحالة قطعاً فتدبر.

مسألة

(الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية) ومشايخنا العراقيين **(خلافاً للحنفية)** البخاريين **(وقيل للمعتزلة)** أيضاً **(وقيل)** مكلف **(بالنهي فقط، وأما)** التكليف **(بالعقوبات والمعاملات فاتفاق)** بيننا وبينهم **(بعقد الذمة)** عقد الذمة إنما يقتضي أن تقام عليهم العقوبات، كما تقام علينا وتنفذ وتفسخ المعاملات، كما تنفذ وتفسخ عقودنا إلاّ ما استثنيت، ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المؤاخذة في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد، وإن ثبت فيطالب بالفرق بينها وبين العبادات، إلاّ أن يقال: إن التروك لها صحة من غير إيمان، بخلاف العبادات **(وفي التحرير ذلك)** أي عدم كون الكافر مكلفاً **(مذهب مشايخ سمرقند ومن عداهم)** من المشايخ **(متفقون على التكليف بها)** وفي كتب الشافعية حرر النزاع هكذا: إذا تمت شرائط وجوب الفعل وفقد شرطه الشرعي، هل يصح به التكليف؟ فعند الشافعية يصح، وعند الحنفية لا، وقالوا: نتكلم في جزئي من جزئياته، وهو تكليف الكافر، ولما لم يكن لهذا أثر في كتبنا وكان فاسداً في نفسه أيضاً فإنه لا يليق بحال من يدعي الإسلام أن يتفوّه بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف، فإنه يلزم أن لا يكون المحدث مكلفاً بالصلاة، وكذا الجنب، وأن لا يكون أحد مكلفاً بالحج إلاّ بعد الإحرام، ولا بالصلاة إلاّ بعد التحريمة، ولا بالصوم إلاّ بعد النية، ولا يلزم الاعتكاف بالنذر إلاّ بعد الشروع في الصوم، وكيف ساغ لهم أن ينسبوا مثل هذا القول الفظيع إلى هؤلاء الأكابر أولي الأيدي والأبصار، والعجب كل العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تقرير الخلاف، أراد المصنف أن يبين محل النزاع فقال؛ **(وإنما اختلفوا في أنه)** أي الفروع[1] **(في حق الأداء)** فرض عليهم **(كالاعتقاد)** المفروض عليهم **(أو)** أنه فرض في حق **(الاعتقاد فقط، فالعراقيون)** من مشايخنا قائلون **(بالأول)** أي مساواة الأداء للاعتقاد في الفرضية **(كالشافعية)** القائلين به **(فيعاقبون على تركهما)** أي يحكم هؤلاء بكونهم معاقبين لأجل

(١) قوله: **(أي الفروع)** كذا بالأصول، كتبه مصححه.

ترك الاعتقاد والفروع جميعاً **(والبخاريون)** من مشايخنا قائلون **(بالثاني، فعليه فقط)** أي فيحكمون بصيرورتهم معاقبين بترك الاعتقاد وبالفروع لا بترك أدائها، فقد بان أن هذه مسألة مبتدأة ليست جزئية لمسألة أخرى، وبان لك أيضاً أن الفائدة إنما تظهر في حق المعاقبة، فلو فرض الاتفاق في المؤاخذة الأخروية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يبقى الخلاف أصلاً بوجه من الوجوه، اللهم إلاّ في اللفظ؛ واعلم أن الكل اتفقوا على أن الكفرة الميتين على الكفر مخلدون في النار على حسب شدتهم في الكفر، يقعون في الدركات، فالمنافقون في الدرك الأسفل من النار، لكنهم اختلفوا في أن هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أو في مقابلة المعاصي أيضاً، فالبخاريون قالوا بالأول، والعراقيون بالثاني، ثم إن التكليف بالفروع إنما هو لتهذيب الأخلاق الحميدة وتكميل الإيمان والتقرب إلى الله تعالى ونيل الدرجات، والكافر لا يصلح لهذا كله، فلا يصلح للتكليف، فمثله عند البخاريين كمثل مريض لا يرجى تأثير الدواء فيه، فيعرض الطبيب عنه، فإعراض الله تعالى ليس تشريفاً لهم، بل لكمال إذلالهم، فاندفع ما قيل إن الكفر لا يصلح مرفهاً بإسقاط التكليف فافهم **(وليست)** المسألة **(محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه، وإنما)** المشايخ اللاحقون **(استنبطوها)** من الفروع الفقهية، فإنهم أخذوا من قول الإمام محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد والعياذ بالله لم يلزمه بعد الإسلام، فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات، ورد بأن التزام القربة قربة فتبطله الردة فلم يجب، فإن قلت: إن الالتزام كان في الإسلام ويبطل بالردة كونه قربة لا نفس الالتزام فيبقى أثره وهو الوجوب، قلت: الالتزام لم يكن موجباً إلاّ لأنه قربة لا غير لا سيما على رأينا، فإن العلة صيانة ما سلم قولاً كما مر، فإذا بطل بالردة كونه قربة بطل سبب الوجوب بما هو سبب، وللرد وجه آخر ذكره مطلع الأسرار الإلهية قدس سره أن الإسلام يجب ما قبله، فلم يبق بعد الإسلام عليه شيء فتأمل فيه، وها هنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين أنها تدل على أن مذهبهم ذلك، وهي كافر دخل مكة وأسلم ثم أحرم لا يلزمه دم، لأنه لا يجب عليه أن يدخل محرماً، ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه، لأنها ليست بواجبة عليه، ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا تلزمه الكفارة، والكتابية المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الأحكام بخلاف المسلمة، وقال في «الحاشية»: وفيه ما فيه، أما في الأولى فلأنه لا يلزم الدم، لأن الإسلام يجب جناية مجاوزة الميقات، وأما في الثانية فلأن المقصود أنه لا يجب أداؤها إذ لا فائدة فيه، وأما في الثالثة فلأن الإسلام يجب وجوب محافظة الإيمان، وأما الرابعة فإنما تتأتى إذا فرض انقطاع الحيض لأقل من عشرة، قال مطلع الأسرار الإلهية، لا وجه يظهر إلاّ عدم وجوب الغسل عليها، ويمكن أن يقال: إن علة وجوب الطهارة عندنا تمكن أداء الصلاة، ولما لم يكن الأداء منها ميسراً أصلاً لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب، فتأمل فيه **(للنافي أوّلاً لو صح)** تكليفهم بالفروع **(لصحت منه)** إذا أدى **(لموافقة الأمر، واللازم باطل اتفاقاً، قلنا: منقوض بالجنب)** فإنه لو كانت الصلاة واجبة عليه لصحت منه واللازم باطل **(والحل أنها)** أي العبادات تصح مقارنات **(بالشرط)** الذي هو

الإيمان **(كالمحدث)** تصح منه الصلاة إذا وجدت الطهارة، والجواب: أنها لا تصح منه أبداً، لأنه بعد الإيمان لم يبق في ذمته شيء، فأي شيء يؤدي بخلاف الجنب والمحدث، فتأمل فيه **(وثانياً)** لو وجب الفروع عليه **(لأمكن الامتثال و)** هو باطل، إذ **(في الكفر لا يمكن)** لأن العبادة بدون الإيمان لا تصح **(وبعده لا طلب)** فلا امتثال **(قلنا)** الامتثال **(ممكن حين الكفر)** فإنه ليس بضروري للكافر، فيمكن ارتفاعه من زمانه **(وإن لم يمكن بشرط الكفر والضرورة الشرطية)** بعدم صحة الامتثال **(لا تنافي الإمكان الذاتي، وينقض بالإيمان)** فإنه لا يمكن الامتثال حين الكفر، وإلاّ لزم النقيضان، ولا حين الإيمان لأنه لا طلب فيه فتدبر، وفيه أن الفرق بين، ففي التكليف بالإيمان التكليف حال الكفر بأن يحصل الإيمان زمان حصوله بهذا التحصيل، ولا يتصور ها هنا، أي حال الكفر، بأن يفعل العبادات زمان الكفر لبطلانه، وحدوث الإيمان، لأنه لا يبقى التكليف حينئذٍ، وكذا مع بقاء الكفر، والحاصل، أن الامتثال لا يمكن لا حال الكفر معه، ولا حال الكفر بإحداث الإيمان، ولا في زمان الإيمان، إذ لم يبق التكليف في الأخيرين وفقد الشرط في الأول، فتأمل **(وثالثاً)** لو كان الكافر مكلفاً **(لوجب القضاء)** لبقاء الوجوب لعدم تفريغ الذمة **(ولا يجب اتفاقاً، قلنا: الملازمة ممنوعة، فإن الإسلام يجب)** أي يهدم **(ما قبله)** من الذنوب والجنايات **(فهو كأنه قضاء عن الكل، أو)** قلنا **(إنه)** أي القضاء **(بأمر جديد)** ولم يوجد، فإن قلت: نصوص القضاء عامة للمؤمن والكافر قلت: قد ثبت من ضروريات الدين أن الإسلام يهدم ما كان قبله، فهي مخصوصة، ومن ها هنا ظهر أن قوله أو بأمر جديد غير محرر **(وللمثبت الآيات)** أي ظواهرها، منها قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّآ أَصْحَٰبَ ٱلْيَمِينِ ﴿٣٩﴾ فِى جَنَّٰتٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٤٠﴾ عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٤١﴾ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [المدثر: ٣٨ ـ ٤٣] أي لم نؤد **(الزكاة)** فعلم أن ترك الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم مكلفون به، وفيه أن هذا تأويل بعيد، فإن الآية مكية والزكاة إنما فرضت بالمدينة، وما سواها من الإطعام مندوب، فكيف ينتهض سبباً لسلوك النار، بل سبب سلوكهم كونهم كافرين، وبينوا كفرهم بالكناية، أي ذكر لوازمه وأماراته، والمعنى والله أعلم: ما تسألون عن سبب سلوكنا النار مع أنه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلاة والإطعام، بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين إلاّ أن يثبت وجوب صدقة ما سوى الزكاة قبل الهجرة، فحينئذٍ يكون لهذا الاستدلال وجه، ومن ها هنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ فإن هذه الآية أيضاً مكية، بل المعنى: وويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر، ومنها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] ولفظ الناس عام للكفار والمؤمنين، فالكل مأمورون بالعبادة، ومنها الفروع أيضاً، كذا قالوا: وقد روي عن الإمام الهمام في «الوصايا»: الناس على ثلاثة أنواع، الكافر المجاهر، والكافر المنافق، والمؤمن، وكذا العبادة ثلاثة أيضاً: الإقرار والإخلاص والعمل، فالأول مأمور بالإقرار، والثاني بالإخلاص، والثالث بالأعمال الفرعية وهذا التوزيع هو المراد بهذه الآية، وحينئذٍ لا دليل أصلاً فتدبر، ومنها قوله

تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن، فوجب الحج على الكفار أيضاً **(والتأويل في الكل بعيد)** لا بعد فيما ذكرنا من التأويلين، وأما الثالث: فيؤوّلون بالتخصيص إن ظهر مخصص لا بعد وإلاّ فكما قال، هذا والله أعلم.

مسألة

(لا تكليف إلاّ بالفعل خلافاً لكثير من المعتزلة) القائلين بتعلقه بالعدم أيضاً **(وهو)** أي الفعل **(في النهي كف النفس)** ولما كان النزاع يرجع إلى أن العدم هل يصلح لتعلق التكليف به أم لا، وكان مبناه أن العدم مقدور أم لا، أراد أن يبين هذا المعنى لتنكشف المسألة انكشافاً تاماً فقال **(لا نزاع)** لأحد **(في عدم الفعل بعدم المشيئة، فإن علة العدم عدم علة الوجود)** والمشيئة من علل الوجود، ولكن لا يصلح هذا العدم مناطاً للتكليف والثواب **(بل)** النزاع **(في عدم الفعل للمشيئة)** المتعلقة به، هل عدم في الواقع بهذه الصفة أم لا **(وهو)** أي هذا العدم **(الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب عليه الثواب)** لو تحقق **(فنحن نقول: لا تتعلق به)** أي العدم **(المشيئة بالذات)** فليس العدم الناشىء عن المشيئة متحققاً في الواقع **(لأنها)** أي المشيئة **(تقتضي الشيئية)** وهو ظاهر **(والعدم من حيث هو هو لا شيء محض)** فلا تتعلق المشيئة به **(فلا سبيل إليه)** أي العدم **(إلاّ بتعلقها)** أي المشيئة **(بما هو وسيلة إليه، وهو الكف عنه والعزم على الترك)** فالخير بالذات في حق المكلف المانع عن توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه، لكن لما كان الكف وسيلة إلى إبقائه أمر المكلف به، ومن ها هنا اندفع أنه لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد مرتباً على عدمه لا على فعل الحرام، إذ ليس في النهي إلاّ مطلوب واحد، وقد قلتم إنه الكف، وذلك لأن الشرية كانت بالذات في الحرام، وهو الموجب للعقاب في الآخرة بالنار وفي الدنيا بإقامة الحد، فالخير بالذات عدمه، وإنما طلب الكف لأنه وسيلة إليه ومانع عنه **(وهو)** أي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورة **(معنى مقدورية العدم و)** هو أيضاً معنى **(أن أثرها)** أي القدرة **(الاستمرار)** فإن باستمرار الوسيلة يستمر العدم **(وإلاّ)** أي وإن لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح، لأن العدم من الأزل بانتفاء علة الوجود **(فالعدم أصلي، واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة)** إذ ما تحقق بعلة لا يتحقق بأخرى، فاندفع ما أورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بأن العدم أزلي وثابت قبل القدرة، فلا يكون أثراً لها، فإنه يجوز أن يكون استمراره وبقاؤه أثراً للقدرة، وجه الدفع ظاهر، فإن البقاء إنما يكون ببقاء العلة، فبقاء العدم إنما يكون ببقاء عدم علة الوجود، فلا دخل للقدرة فيه فتعرّف **(ولهذا)** أي لأجل أن العدم لا يكون إلاّ بانتفاء مشيئة الوجود، والمشيئة إنما تتعلق بالكف **(عرفوها بإن شاء فعل وإن شاء ترك)** ففرّعوا الترك الذي هو الفعل على المشيئة **(دون)** أن يقولوا **(إن شاء لم يفعل)** فلم يفرعوا العدم على المشيئة **(أو)** عرفوا بإن شاء فعل **(وإن لم يشأ لم يفعل)** ففرعوا العدم على عدم المشيئة، هذا **(قيل)** إذا كان الكف واجباً ومكلفاً به **(فحين الغفلة)** عن المنهي عنه **(يلزم ترك الواجب وهو الكف، فيعاقب)** مراراً بترك هذا الواجب

(قلنا: لا تكليف للغافل) فحين الغفلة غير مكلف به، فلا وجوب، فلا عقاب **(وبعد الشعور يجب العزم وإلاّ يعاقب)** على تركه **(بناء على عدم المقدور)** الواجب، وفيه أنه يلزم أن يكون الرجل الشاعر للزنا إذا لم يكف عنه ولم يفعل عاصياً، والإنصاف الديني يحكم بخلافه، إلاّ أن يلتزم ويقال: هذا العصيان مرفوع، كما في «الخبر الصحيح» أن الهم بالسيئة لا يكتب، والحق أن الجواب المذكور تنزلي، والحق في الجواب أن الكف إنما وجب لحصول حكمة عدم المنهي وحين الغفلة إذ قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب، هذا **(والحاصل)** أي حاصل البحث **(أن الامتثال)** الذي يترتب عليه الثواب **(لا يكون إلاّ بالمقدور)** أي بالفعل المقدور **(وهو الفعل في الأمر والكف في النهي، وأما عدم الامتثال)** الموجب للعصيان **(فيكون)** تارة **(بعدم المقدور كما في ترك الواجب)** فإن عدم المقدور يستمر لعدم تعلق القدرة، وقد كان قادراً على تعليقها، فيكون مقصراً **(و)** يكون عدم الامتثال تارة **(بفعل المقدور)** أيضاً إذا كان المقدور شراً وعدمه خيراً **(كما في فعل الحرام)** وذلك لأنه كسب بالقدرة شراً فيكون مقصراً **(وأما العدم المقدور بالذات)** الذي يترتب عليه العقاب **(فلعدمه)** أي لكونه معدوماً غير متحقق **(لا دخل له في شيء)** من الثواب والعقاب، وإذا تمهد هذا **(فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدوراً لم يترتب الإثم في ترك الواجب إلاّ بالكف عنه)** والتالي باطل والملازمة لأن المؤاخذة بما ليس في قدرته باطل، وأشار إلى وجه الدفع بقوله: **(لأن الملازمة ممنوعة فإن الإثم قد يكون بعدم المقدور)** إذا كان واجباً، وفي ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور **(وإن لم يكن العدم)** في نفسه **(مقدوراً)** المعتزلة **(قالوا: من دعي إلى زنا فلم يفعل يمدح)** على عدم الفعل بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات: ٤٠ - ٤١] **(من غير أن يخطر)** بباله **(فعل الضد)** حتى ينسب المدح إليه **(قلنا: ممنوع)** أنه يمدح على عدم الفعل **(بل)** يمدح **(للكف عنه هذا)** وهو ظاهر.

مسألة

(نسب إلى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل) وفيه إشارة إلى أن هذا لم يثبت عنه نصاً، ولعلهم أخذوا من قوله: القدرة مع الفعل، لأن الشرط مع المشروط، وفيه ما فيه **(وهو)** أي هذا القول المنسوب إليه **(غلط بالضرورة، كيف لا)** يكون غلطاً **(و)** حينئذٍ **(يلزم نفي تكليف الكافر بالإيمان)** إذ الإيمان لم يوجد وقبله لا تكليف، بل لا يكون العاصي مكلفاً أصلاً، ولا سخافة فوق هذا **(و)** يلزم أيضاً **(نفي الامتثال، فإنه)** الإتيان كما كلف، وهو إنما يكون **(باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف)** ولا يعلم التكليف أبداً قبل الفعل، وأيضاً لا تصح نية أداء الواجب، فإن وجوبه لم يعلم بعد **(ومع ذلك)** الفساد **(قد تبعه جماعة، منهم صاحب المنهاج، ولله در الإمام حيث قال:)** هذا **(مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه)** أن يقول: هذا مذهبي **(و)** قال **(في الأحكام)** في «تقرير النزاع»، **(التكليف ثابت قبله)** أي الفعل البتة لا ينكره الأشعري **(ومنقطع)** بعده أيضاً البتة **(اتفاقاً و)** إنما النزاع في بقائه حال الفعل **(هل هو باق حال حدوثه؟ قال به**

الأشعري) وأبطل بأنه تكليف بإيجاد الموجود، ورد بأن إيجاد الموجود بهذا الإيجاد غير ممتنع، والمصنف قرر بنمط آخر وقال: **(وهو باطل، لأنه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب، وهو)** أي طلب الموجود باطل بالضرورة **(كما ترى)** وقد يؤوّل بأن المراد بالتكليف إيقاع المكلف في الكلفة، ولا شك في بقائه، وحينئذٍ لا يرد شيء، والقول بأنه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة غير تام، فإن اشتغال الذمة بالأمر المتحقق مما لا يعقل فافهم **(وما يقال)** لتصحيحه **(إن التكليف متعلق بالمجموع)** من الفعل من حيث المجموع **(وهو يحدث شيئاً فشيئاً)** على التدريج **(فيلزم مقارنته بالحدوث)** ولا يلزم طلب الموجود، لأنه إنما يوجد إذا وجد الجزء الأخير **(فمع أنه لا يتم في الآنيات)** إذ ليس حدوثها شيئاً فشيئاً **(فاسد، لأن الفعل إذا كان ممتداً كان الطلب المتعلق به محللاً إلى الأجزاء)** حسب أجزاء الفعل، وكل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب **(فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب)** المتعلق به وهذا ظاهر، فإن قلت: المطلوب بالذات ليس إلاّ المجموع بما هو المجموع، وإن كان الطلب المتعلق به ذا أجزاء بالعرض، والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخصم، قلت: إن طلب المجموع بما هو مجموع موجود قبل حدوثه، فإن حدوثه ليس في أول الأجزاء، إذ لم يوجد بعض أجزائه بعد، وكذا طلب كل جزء قبله، فلا معية أصلاً فتأمل، وتشكر الأشعرية **(قالوا: الفعل مقدور حينئذٍ)** أي حين وجوده **(لأنه أثر القدرة)** وأثرها مقدور، وإذا كان مقدوراً **(فيصح التكليف به)** في هذا الحين **(إذ لا مانع)** من التكليف **(إلاّ عدم القدرة، وقد انتفى)** أيضاً **(قلنا: لا نسلم أنه أثرها فإنه لا تأثير للقدرة عندكم)** أصلاً، لا في الكسب ولا في الإيجاد، ولما كان هذا الجواب جدلياً وفاسداً أيضاً لأنه أراد بأثر القدرة ما تعلقت به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتف به، وأجاب بعد تسليمه وقال **(ولو سلم)** أنه أثر القدرة كما هو مذهبنا، إذ لها دخل وتأثير في الكسب **(فلا نسلم أنه يستلزم المقدورية، فإنه يجب)** الفعل **(بالاختيار، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد)** والواجب لا يكون مقدوراً، ولما كان هذا أيضاً فاسداً لا لأنهم يجوزون الوجود من غير وجوب، وترجيح المختار أحد المتساويين، ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستنداً إلى الباريء عز وجل، فإنك قد عرفت أن الوجود من غير وجوب باطل، وكذا الترجيح من غير رجحان، وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا، بل يصح مع القول بالوجوب كما أشرنا سابقاً، بل لأن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، وعدم المقدورية كما بينا سابقاً لم يكتف بهذا الجواب أيضاً، وأجاب بوجه آخر وقال: **(ولو سلم)** أن أثر القدرة مقدور **(فلا نسلم أن لا مانع إلاّ ذلك، بل لزوم طلب الموجود)** أيضاً مانع.

مسألة

(القدرة شرط التكليف اتفاقاً) بين أهل السنة القامعين للبدعة، وأكثر أهل الأهواء أيضاً يوافقنا، وإن خالفونا في كيفية تأثير القدرة **(لكن)** هذه القدرة موجودة **(قبل الفعل عندنا)** معشر

الماتريدية **(وعند المعتزلة و)** موجودة **(معه)** لا قبله **(عند الأشعرية، لنا أوّلاً: أنها شرط الفعل اختياراً، وهو قبل المشروط تدبر)** فإنه لقائل أن يقول: إن تقدم الشرط على المشروط إنما هو تقدم بالطبع، ولا يجب بحسب الزمان، وكان الكلام فيه، وفيه غلط باشتراك الاسم، ولعل هذا مشي على ما قاله المتكلمون إن وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية، وأن المراد يجب تأخره صريحاً عن إرادة المريد، ولذا امتنعوا من أن يكون معلول المختار قديماً **(و)** لنا **(ثانياً: لو كانت)** القدرة **(معه لزم عدم كون الكافر مكلفاً بالإيمان قبله، لأنه غير مقدور له في تلك الحالة)** ولا تكليف بغير المقدور، ولا تصغ إلى قول من يرى تكليف المحال واقعاً **(وأجيب)** من قبل الأشعرية **(شرط التكليف عندنا أن يكون هو)** أي الفعل نفسه **(متعلق القدرة أو)** يكون **(ضده)** متعلقاً لها، وها هنا الإيمان، وإن كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدوره البتة، فيصح التكليف **(كذا في المواقف)** فإن قلت: فعلى هذا يكون تكليف العاجز واقعاً عندهم قاطبة، فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما مر، قلت: ما سبق هو ما كان المكلف عاجزاً عنه وعن ضده، فلا تنافي، فافهم **(أقول:)** الإيمان مقدور للكافر البتة، إذ **(ليس كخلق الجوهر اتفاقاً)** فيما بيننا وبينهم، فإنه يستحيل أن يعطي قدرة خلقه **(بل الكافر عندنا كالساكن)** القادر على الحركة **(وعندهم كالمقيد)** الغير القادر عليها **(لا بل عندنا كالمقيد)** إذ المقيد قادر بالفعل على الحركة، لكن للمانع لا يتحرك، كذلك الكافر قادر على الإيمان، لكن رسوخ العقائد الباطلة منعته عن صرف القدرة إليه **(وعندهم كالزمن)** فإنه غير قادر على الحركة أصلاً **(والتفرقة)** بين إيمان الكافر وحركة الزمن **(ضرورية، وإنكارهم مكابرة)** اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها أو يخلق الله تعالى عندها تسمى استطاعة، وهي مع الفعل البتة، كما روي عن الإمام الهمام في «الوصايا»: ولعل مراد الأشعري هذا، وأما إنكار القدرة رأساً فالأشعري أجل من أن يتفوّه به فضلاً عن أن يتخذه مذهباً، لكن لما جاء التابعون ولم يتعمقوا في مراده، فهموا أن القدرة لا تكون قبل الفعل، ونقلوا هكذا واشتهر فيما بينهم، وقد صرح الإمام فخر الدين الرازي الذي من متبعيه بهذا أيضاً والله أعلم بحال عباده. الأشعرية **(قالوا: أوّلاً أنها متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب، ووجود المتعلق)** بهذا النحو من التعلق **(بدون المتعلق محال)** وهذا الدليل أيضاً يرشدك إلى أنه أراد بها الاستطاعة المذكورة **(قلنا)** أولاً **(منقوض بقدرة الباري)** عز وجل، فإن الدليل جار فيها مع أنها ليست مع المقدور **(وإلاّ لزم قدم العالم)** وثانياً: لا نسلم أنها متعلقة **(بل)** القدرة **(صفة لها صلاحية التعلق)** فلا تستدعي وجود المقدور **(و)** قالوا **(ثانياً: إنها عرض، وهو لا يبقى زمانين، فلو تقدمت)** على الفعل **(لعدمت)** عنده **(فلم تتعلق)** بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة **(قلنا)** لا نسلم أن العرض لا يبقى زمانين ولم يقم عليه دليل و**(لو سلم عدم البقاء فالشرط)** في التكليف **(الطبيعة الكلية)** لها **(التي تبقى بتوارد الأمثال)** وهي المتقدمة على الفعل لا جزئي معين منها **(و)** قالوا **(ثالثاً: لا يمكن الفعل قبله)** أي قبل نفسه **(فلا يكون مقدوراً قبله)** فإذن ليس القدرة قبل الفعل **(وهو)** فاسد **(كما ترى)** لأنه منقوض بقدرة

الباري عز وجل، وأيضاً وصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات، وأما ثبوت إمكان وجودها في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل، بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر.

فرع

(القدرة) الواحدة **(تتعلق بالأمور المتضادة خلافاً لهم)** فإنهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالأمور المتضادة **(مطلقاً لا معاً)** يكون نسبتها إلى الضدين على السواء **(ولا بدلاً)** في زمانين، بل قدرة هذا الضد غير قدرة الضد الآخر.

مسألة

(قسم الحنفية القدرة المشروطة) في التكليف **(إلى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الأسباب، وهو تفسير باللازم)** فإن القدرة حقيقة صفة بها إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذه الصفة ملزومة لسلامة الآلات، فإن عديم الرجل لا يقدر على القيام **(وإلى ميسرة فاضلة عليها فضلاً منه تعالى باليسر)** وهي صفة بها قدر الإنسان على الفعل مع يسر، فلا بد هناك من صحة أسباب اليسر أيضاً **(و)** القدرة **(الأولى)** شرط في أداء كل واجب، لكن **(إن كان الفعل بها مع العزم غالباً)** وقوعاً **(فالواجب)** على القادر **(الأداء)** أي أداء الفعل الواجب المشروط بهذه القدرة فقط **(عيناً)** لا لأجل وجوب القضاء **(فإن فات)** الواجب منه **(بلا تقصير لم يأثم ووجب القضاء إن كان له خلف، وإلاّ)** يكن له خلف كالعيد **(فلا قضاء)** لعدمه **(ولا إثم)** لعدم التقصير **(وإن قصر)** وفوّت الواجب **(أثم مطلقاً)** سواء كان له خلف ووجب القضاء أولا **(وإن لم يكن)** الفعل بها مع العزم **(غالباً)** وقوعاً **(وجب الأداء)** لا بعينه بل **(ليترتب)** عليه **(القضاء كالأهلية في الجزء الأخير من الوقت)** بحيث لا يسع الواجب **(خلافاً لزفر)** فإنه يقول: لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء **(لاعتباره قدر ما يحتمله)** الأداء حتى يعد المكلف قادراً عادة، كيف لا وأي فرق بين الأداء في هذا الجزء وبين حمل الجبل، فإنهما لا يتصوران منه بالقدرة الموجودة، وكلاهما ممكنان بالمتوهمة **(و)** قال **(في «التحرير»)** وإنما يجب عليه **(لأنه لا قطع بالأخير)** أي بكونه أخيراً **(لإمكان الامتداد)** بإيقاف الله تعالى الشمس، كما حكي عن يوشع على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غزا الجبابرة يوم الجمعة وكادت الشمس تغرب فقال للشمس: قفي حتى لا تدخل ليلة السبت، فلما فرغ عن القتال واستأصلهم غربت، وعن سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين كادت صلاة العصر تفوته **(أقول يلزم)** عليه **(أن لا يقطع بالتضييق)** لقيام احتمال الامتداد **(وقد يقطع)** وفيه أنه يلتزم عدم القطع وأي دليل على امتناعه **(و)** يلزم **(أيضاً الامتداد إما بازدياد الأجزاء فيتسع)** الوقت حينئذٍ **(ولا نزاع فيه)** بل في التضييق **(أو بالمد والبسط)** أي بامتداد الجزء الأخير وانبساطه **(فيلزم بطلان القول بالجزء)** لأنه قد امتد وانقسم، وفيه أن له أن يختار الشق الأول ويقول: إن المظنون أخيراً يمكن أن لا يبقى أخيراً لاحتمال امتداد وقته المقدر شرعاً بازدياد الأجزاء فيه، كتخلل زمان الوقوف للشمس في زمان الحركة

من بلوغ الظل مثلين إلى الغروب، وأما قوله: ولا نزاع فيه، فممنوع، فإن الكلام في المضيق ظناً (و) يلزم أيضاً (**المناط**) ها هنا (**الأخير الواقعي لا الأخير العلمي**) فإن النزاع إنما وقع في أن الاهل في الجزء الأخير الذي لا يسع الصلاة في الواقع، هل يجب عليه شيء؟ وأما إن ظهر الامتداد بإيقاف الشمس فحينئذٍ يتسع الوقت ويجب الأداء عيناً بالاتفاق، وفيه: أن المقصود لا يقطع في المضيق الواقعي بالتضييق، لاحتمال الامتداد بالإيقاف فصارت القدرة على الفعل فيه متوهمة، وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه القضاء، وكلام الإمام فخر الإسلام صريح فيما قلنا: لأنا نحتاج إلى سبب الوجوب، وذلك جزء من الوقت، ونحتاج لوجوب الأداء إلى احتمال القدرة لا إلى تحقق القدرة وجوداً، لأن ذلك شرط حقيقة الأداء، فأما سابقاً عليه فلا، لأنها لا تسبق الفعل، لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الأصل مشروعاً، ثم العجز الحالي دليل النقل إلى البدل المشروع عند فوات الأصل، وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه (**فالأولى أن يقال: لا قطع بانقضاء الأخير لاحتمال البقاء**) فإن قلت: لا ينفع البقاء إذ لا تحصل الصلاة مع امتدادها في مثل هذا الصغير أجاب بقوله: (**وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع**) مستنداً بأن مراتب السرعة غير واقفة عند حد، وفيه نظر، أما أوّلاً: فلأنه يلزم إن أراد بالبقاء بقاء ذلك الجزء بعينه فحينئذٍ يلزم صحة البقاء على جزء الزمان، وهو بديهي الاستحالة، وإن أراد بقاء الوقت بازدياد الأجزاء فيرد عليه ما أورد على «التحرير»، وأما ثانياً: فلأن انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذي لا يتجزأ، فإنه يلزم حينئذٍ الانقسام، نعم يصح على رأي الاتصال، لأن السرعة غير واقفة عند حد على رأيهم، وأما ثالثاً: فلأن المحذور باق إذ لا يبقى القطع بالتضييق، على هذا أجاب في «الحاشية»، بأن العلم بالتضييق موقوف على العلم بوجوده لا العلم بانقضائه، فتأمل، وهو غير وافٍ لأن حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أدائه، والقطع به لا يكون إلا بعد الانقضاء ضرورة فإن قبله احتمال الفضل (**وهذا كله جدل**) فإنه لا يلزم من البياتين الإمكان العادي الذي بالنظر إلى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعاً (**والحق**) في «تقرير الكلام» (**القول بترتب القضاء إما على نفس الوجوب كما في النائم**) وهو إنما يكون بالسبب، وقد وجد وهو الجزء الأخير أو رد أن الجزء الأخير لا يصلح للأداء، فلا بد في السبب من المجامعة، ولا أقل من إمكانها، وبأنه يشكل حينئذٍ اتحاد سببي الأداء والقضاء وأجاب مطلع الأسرار الإلهية عن الأول بأن المجامعة بين السبب والمسبب غير واجب، كيف وشهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع أنه لا إمكان للمجامعة، وعن الثاني أنه قد سبق في مسألة اتحاد السببين أن نفس الوجوب للأداء الثابت في الذمة هو وجوب القضاء، وقد مر منا تحقيق ينفعك، لكن بقي ها هنا كلام عويص هو أن إفضاء السبب إلى وجوب الشيء في الذمة وإن كان جبرياً لكن لا يكون إلاّ إلى ما يكون صالحاً للوجوب، وقد مر أن المحال العادي لا يصلح للوجوب سمعاً، وأن فائدة الوجوب صحة الأداء، وهذا غير ممكن، فإن الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم، فإن الأداء بزوال

النوم ممكن في العادة، كما لا يخفى هذا والله أعلم بأحكامه **(أو)** يترتب **(على وجوب جزء من الأداء كما في النفل إذا أفسد)** لأنه إنما وجب قضاؤه صيانة لما وجب عليه حفظه، وهو الجزء المؤدى، فكذا ها هنا لما وجب الجزء من الواجب الذي يسعه الوقت الأخير بإدراكه وجب قضاء الكل صيانة إلاّ أن وجوب الجزء هناك بالشروع وها هنا قبله، وهذا أيضاً غير واف، لأن الشرع إنما أمرنا بالصلاة في هذه الأوقات لا بأجزائها استقلالاً بل في ضمن الكل، فإذا لم يكن الكل ممكناً في العادة فات شرط وجوبه، فلم يجب أداء أجزائه التي يسعها الوقت الأخير، بخلاف النفل المفسد، فإن الشروع محقق ووقع ما أدى قربة فيجب صيانته بالإتمام. هذا: فقد بان أن الأشبه قول الإمام زفر رحمه الله تعالى، لكن الاحتياط في «المختار» **(فتدبر)** وأنصف **(وأما)** القدرة **(الثانية)** فشرط لوجوب بعض الواجبات **(فيتقيد بها الوجوب)** أي وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة بخلاف الممكنة، إذ بفواتها لا يسقط الواجب عن الذمة، فإن فعل سقط الإثم، وإن لم يقدر أصلاً بقي الذمة مشغولة به ويؤاخذ في الآخرة، ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة، فإنها قدرة ممكنة، وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال، فإن النصاب فيها قدرة ممكنة، إذ لا إغناء إلاّ من الغنى، كذا قالوا **(كالزكاة)** فإنها واجبة بالقدرة الميسرة **(فإنه شيء قليل من كثير)** لأنه خمسة من مائتين فهذا يسر **(مرة بعد الحول)** وهذا يسر آخر **(ولهذا)** أي لكون وجوبها بالقدرة الميسرة **(سقط وجوبها بالهلاك)** أي هلاك النصاب، إذ لو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسراً **(و)** لهذا **(انتفى)** الوجوب **(بالدين)** إذ المال حينئذٍ مشغول بالحاجة الأصلية، فلو وجبت لزم العسر العظيم، ولصدر الشريعة ها هنا كلام جيد هو: أن الذي ثبت من الشرع من اليسر في إيجاب الزكاة لا مرد له، لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلاك، وليس فيه انقلاب اليسر عسراً، فإن اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به، نعم: لو قام دليل من الشرع دال عليه لتم، وأيضاً يفضي إلى فوات أداء الزكاة، فإن له أن يؤخر إلى آخر العمر، وتفوت في هذا التأخير القدرة الميسرة فيسقط الوجوب، ولا يجترأ عليه إلاّ بدليل من قبل الشرع، واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك، وبما قررنا اندفع ما في «التلويح» بأن معنى انقلاب اليسر عسراً أنه كان وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير سهولة، فلو وجب على تقدير الهلاك يبقى غرامة، وبأن الإفضاء إلى الفوت من الشرع فلا بأس به فتأمل.

مسألة

(لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء) أي لوجوبها **(عندنا، لأن الاشتراط)** أي اشتراط القدرة للوجوب إنما هو **(لاتجاه التكليف)** لا غير **(وقد تحقق)** التكليف لإيجاب الأداء حين وجود القدرة **(ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب)** أي سبب وجوب القضاء والأداء **(فإذا لم يتكرر الوجوب)** في القضاء **(لا يجب تكرر القدرة)** التي هي شرط الوجوب فإذاً ليس

القدرة المتجددة شرطاً لوجوب القضاء، ففي النفس الأخير يجب قضاء الواجبات التي في الذمة، وفيه نظر من وجوه:

الأول: أنّا قد بينا أن مقتضى اتحاد السبب ليس إلاّ أن وجوب القضاء، لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب، كما أن وجوب الأداء كان لتفريغها، والتكليف الذي هو طلب القضاء غير تكليف الأداء، فإنه طلب مثله، وإن كان السبب فيهما واحداً، وكان التكليف بالأداء متضمناً إياه عند فواته ونص القضاء كاشفاً عنه، وكذا نفس الوجوب واحد، فهذا ليس من باب التكليف، وإذا كان التكليف متجدداً فلا بد من قدرة متجددة.

الثاني: سلمنا أن تكليف القضاء بقاء تكليف الأداء، لكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز أن يكون بقاء القدرة شرطاً لبقاء الواجب، كما أنها شرط لابتداء الواجب.

الثالث: أن الدليل الدال على امتناع التكليف بالمحال ناهض ها هنا، فإن التكليف به يتوقف على تصورها إيقاعاً، وذلك مستحيل في النفس الأخير، وأيضاً أنه سفه وعبث، فيستحيل عليه تعالى.

الرابع: أن النائم لا تكليف عليه، ومع ذلك يجب القضاء، ففي القضاء تكليف جديد، فلا بد من القدرة، وكذا المسافر في حق الصوم.

(وأيضاً لو لم يجب): القضاء **(إلاّ بقدرة متجددة لم يأثم بالترك بلا عذر، وقد أجمعوا على التأثيم)** بيان الملازمة أن للمكلف تأخير صلاة القضاء وصيامه إلى النفس الأخير، وقد فاتت هناك القدرة، فلو سقط الوجوب لم يأثم، إذ التأخير كان جائزاً، ولا إثم في الجائز، وفي النفس الأخير قد ارتفع الوجوب فلا إثم أيضاً، وفيه نظر، أما أوّلاً: فلأنه يلزم أن لا يشترط في الحج وسائر الواجبات العمرية غير القضاء القدرة، فإن له أن يؤخر إلى آخر العمر، وقد انتفت القدرة فيلزم أن لا يأثم، اللهم إلاّ أن يلتزموا عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب، ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الأول. وأما ثانياً: فلأن التأخير الجائز التأخير إلى آخر الأوقات من العمر التي تسع الإتيان بالقضاء، فإذا أخر عن ذلك الوقت إلى النفس الأخير أثم بفعله التأخير الغير المشروع، فحينئذٍ يجوز أن يشترط القدرة للقضاء ويكون له التأخير إلى آخر أوقات القدرة لا إلى الوقت الذي تفوت فيه القدرة ثم إنه لما ورد عليه نص ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] أجاب بقوله: **(فيخص ﴿لا يكلف الله﴾ الآية)** نفساً إلاّ وسعها **(بالأداء)** فإن قلت: فأين المخصص؟ أجاب بقوله: **(وقد خصصه نصوص قضاء الصوم والصلاة)** فإنها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر أيضاً، فإنه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الآية، بل العقل أيضاً يدل على تخصيص تلك النصوص، فإن طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية، فلا يجوز عليه سبحانه **(أقول: إذا وجب)** الواجب **(في الجزء الأخير)** كمن صار أهلاً فيه **(وعدمت القدرة في القضاء، فالتأثيم مشكل)** لعدم التقصير منه في ترك الأداء ولا في ترك القضاء **(والله أعلم)** بالصواب: وهذا غير وارد لأنهم لا يؤثمون في هذه

الصورة[١]، ثم اعلم أنه قد اشتغل الذمة بالأداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فأمر بتفريغها بإتيان المثل، فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعاً فنقول: لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال، لأنه بقاء وجوب سابق قد كان قادراً على تفريغها ولم يفرغ، فبقيت مشغولة في النفس الأخير فطولب بالإيصاء لتفريغها والقدرة عليه ثابتة، وإذا لم تبق هذه القدرة أيضاً بقي في مقابلة هذا الاشتغال والوجوب المغفرة أو الإثم، وهذا أمر معقول، ولا يرد عليه شيء ويتم الدليلان، تقرير الأول: أن اشتغال الذمة بالأداء باق حين القضاء، والأمر به أمر بتفريغ تلك الذمة، ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال، وليس هذا الاشتغال من باب التكليف، وكذا النائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأثيم، وهو ظاهر، ولا يحتاج إلى تخصيص الآية الكريمة ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ﴾ الخ... إذ هذا الاشتغال ليس تكليفاً، وإنما يكون لو طولب مع عدم القدرة بتفريغها.

قال بعض المشايخ: إن الأداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة[٢] والأداء كما يشترط لوجوبها أداء عيناً القدرة الحقيقية، ويكتفي بالمتوهمة فيما يجب الأداء لترتب القضاء، كذلك القضاء يشترط القدرة الحقيقية للإتيان بها عيناً، وإذا أخر إلى النفس الأخير يكتفي بالقدرة المتوهمة لاحتمال امتداد هذا النفس، لكن لا، لأن يجب عليه القضاء عيناً بل ليترتب عليه الخلف وهو الإيصاء أو الإثم بعد الموت، وهذا أيضاً قريب مما ذكر، والحاصل أن نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط له القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات، وأما طلب إيقاعها تفريغاً للذمة فيشترط القدرة له أداء كان أو قضاء ابتداء، وبقاء هذا هو الذي يقتضيه الفحص؛ فإن أرادوا بحقيقة الحال هذا القدر فكلامهم تام وإلاّ فمشكل، والله أعلم.

الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف

مسألة

(فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا) المراد بالفهم نفس التصور لا التصديق، وإلاّ لم يكن الكافر مكلفاً لعدم التصديق، ويلزم الدور، كذا في «الحاشية»، ولزوم الدور لأجل

---

(١) في بعض النسخ ما نصه وفي الحاشية إنما كان التأثيم مشكلاً لأنه لا تقصير من المكلف في فوت الأداء لأنه غير مقدور، ولا في القضاء لأن التأخير جائز، لأنه موسع، ولا تأثيم بالجائز وهذا يدل على أنه يشكل أيضاً التأثيم عند فقدان القدرة على القضاء بعد وجودها لأن المقدمات جارية فيه، وحينئذٍ يرد عليه وروداً ظاهراً أنه لم يكن له التأخير جائزاً على هذا الوجه، فإن التوسعة إنما تقتضي جواز التأخير، بحيث لا يتأخر عن كل الوقت وههنا وقت القضاء العمر، فإذا فوّت في العمر فقد أخر عن كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فيوجب الإثم، ثم قال: وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الأداء فتأمل. وهذا لا يظهر له وجه، فإنه إن أراد الانفصال في الأداء بان في الجزء الأخير نفس الوجوب، لأنه لا يتوقف على القدرة دون وجوب الأداء، فهذا لا يفيد التأثيم لأن التأثيم متوقف على وجوب الأداء وإن أراد انفصال الوجوبين في القضاء فهو باطل كما هو ظاهر فافهم.

(٢) قوله: **(والأداء كما يشترط)** الخ كذا في الأصل وانظر.

شرعية الحكم، فالإيمان موقوف على توجه التكليف، وهو على الإيمان، ومن يقول بعقلية وجوب الإيمان لا ينتهض عليه **(ووافقنا بعض المجوّزين لتكليف المحال)** وقيل أكثرهم، وخالف بعض آخرون منهم **(لنا أن التكليف طلب الوقوع منه)** أي من المكلف **(امتثالاً)** أي لأجل وقوع الامتثال كما يراه معشر مانعي التكليف بالمحال **(أو)** طلب الوقوع منه **(ابتلاء)** أي لأجل الابتلاء بأنه يعزم على الفعل ويشمر ذيله للامتثال، كما يراه قائلو التكليف بالمحال **(وهو)** أي الوقوع امتثالاً أو ابتلاء **(ممن لا شعور له به محال لأنه)** أي الإيقاع امتثالاً وابتلاء **(فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر)** وهذا لا ينتهض من قائلي التكليف بالمحال، لأنه لا يسلم على رأيهم طلب المحال محال، فلا يمكن أن يستدلوا بهذا، فالأولى أن يقال: إن فائدة التكليف الابتلاء عندهم، وهذا منتف ممن لا شعور له، فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل **(قيل: اللازم)** الضروري **(أن التكليف بشرط عدم الفهم محال، لا في زمان عدمه)** وليس الفهم محالاً في زمان عدمه، فكذا التكليف المشروط به، فإن أريد أن طلب الوقوع امتثالاً أو ابتلاء محال ممن لا شعور له بشرط عدم الشعور، فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور، والمدعى استحالته في زمانه وإن أريد أن طلب الوقوع منه محال في زمان عدم الشعور فممنوع **(أقول)** في الجواب **(لما ثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف)** ولوازمه **(ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء)** اللذين هما فرعا العلم والشعور **(فوجوده بدونه)** أي وجود التكليف بدون الشعور **(محال)** لأنه وجود المشروط بدون الشرط **(والمحال محال في جميع الأوقات)** فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فيتم المطلوب **(واستدل لو صح)** تكليف الغافل **(لصح تكليف البهائم، إذ لا مانع يتخيل فيه إلاّ عدم الفهم، وهو لا يمنع)** على هذا التقدير فهما سيان **(قيل)** لا نسلم أنه لا مانع يتخيل إلاّ عدم الفهم **(بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه)** وهذا غير واف لقضاء الضرورة أن الإنسانية لا دخل لها في الباب إلاّ لوجود الفهم، فالإنسان الغير الفاهم والبهيمة[1] سواء سيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالاً، فلا يصح التكليف حالاً، وإلاّ لصح تكليف البهيمة **(أقول)** لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه **(بل فيه نزاع أيضاً، فإن المنازعين)** في اشتراط الفهم **(هم المجوزون للتكليف بالمحال)** لا غيرهم، وتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال هذا، وهو غير واف، فإن هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فإن ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين، وإلاّ فلا وجه له **(بل الحق)** في المنع **(على رأيهم منع بطلان التالي، فإن تكليف البهيمة بشيء ليس أبعد من تكليف الإنسان بالجمع بين النقيضين)** وإذ قد أجازوا هذا فليجز ذلك، وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مساغ للمنع، فإن بطلان التالي ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا أنه لا نزاع فيه **(على أن عدم استعداده)** أي الفهم **(في البهيمة مع تماثل الجواهر)** كلها إنساناً كانت أو بهيمة، لأن كلها مؤتلفة من جواهر فردة لا غير، والروح أيضاً جسم مؤلف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجردات، فلا قصور من جهة

---

(١) قوله: **(سواء سيان)** كذا في النسخ ولعلهما نسختان جمع الناسخ بينهما، كتبه مصححه.

القائل (و) مع (**أن كل شيء يخلقه الله تعالى اختياراً**) والله قادر على كل شيء، فهو قادر على إعطاء البهيمة الفهم، ففيها استعداد الفهم أيضاً، فلا وجه لإبداء مانع عدم الفهم فيها (**محل تأمل فتأمل**) فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يكون المنفي الاستعداد العادي، وفي البهيمة الاستعداد العادي غير مسلم هذا والمجوزون تكليف الغافل (**قالوا: أولاً: كلف السكران حيث اعتبر طلاقه وإيلاؤه**) وهو غافل فصح تكليفه بل وقع (**قلنا**) لا نسلم أن اعتبار الطلاق تكليف، بل (**هو من ربط المسببات بأسبابها**) فإنه إذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبراً وصارت الزوجة أجنبية (**كالصوم**) يجب في الذمة جبراً (**بشهود الشهر**) وإن لم يكن مكلفاً بالأداء كالحائض لكن على هذا يجب أن لا يكلف بالكف عنها، فلو وطئها لم يأثم، ثم قال مطلع «الأسرار الإلهية»: لا بأس بالتزام ذلك، فإنه كالنائم عند العليم الخبير، إلاّ أن السكر محرم أفضى إلى القبيح فيؤخذ به بخلاف النوم (**أقول: يشكل بصحة إسلامه**) ليس الإشكال فيه من جهة أنه لو صح منه كان آتياً للفرض فيصير مكلفاً، كيف وأنه يجوز أن يكون حاله كحال الصبي يصح إسلامه مع عدم الوجوب عليه، بل لأن الإسلام اعتقاد وإقرار، والاعتقاد لا يتصور منه، فإنه فرع العقل، إلاّ أن يقال: يصح الإسلام من السكران الذي له نوع من العقل قضاء وديانة، والذي لا عقل له يصح قضاء فقط، وليس في الإقرار إشكال، وهو ممكن منه فتأمل (**والحق**) في الجواب (**أن السكران من محرّم**) ليس مكلفاً حقيقة، بمعنى أنه مطلوب منه شيء بل (**مكلف زجراً**) بمعنى أنه يجازى مثل جزاء الصاحي لأجل الزجر (**فتصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما**) ويترتب أحكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما، ويؤاخذ بترك العبادات الواجبة (**فيلزمه الأحكام**) كلها دنيوية وأخروية، والسر فيه أنه إنما يأتي ما يأتي من فعل محرم فعله باختياره، وكان يمكن أن لا يرتكبه، فلا يأتي بهذه القبائح، فالقبائح كلها باختياره حكماً، فسقط ما قيل إنه لا وجه للتكليف ولو زجراً، لأنه إن كان ذا عقل يسير فهو فاهم للخطاب، فتكليفه كتكليف الصاحي وإلاّ فلا وجه للتكليف، لأنه والميت والمجنون سواء (**إلاّ الردة لعدم القصد**) للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد، فلا يتأتى ممن لا قصد له (**فكأنه لزوم**) لها (**لا التزام**) لها ولزوم الكفر ليس كفراً، بل التزامه، وإنما اعتبرنا القصد في ثبوت الردة دون الإسلام (**ترجيحاً لجانب الإسلام**) فإنه يعلو ولا يعلى، فيثبت بشبهة ولا يرتفع بشبهة، والحق أن هذا في القضاء فقط (**و**) قالوا ثانياً: قال الله تعالى: ﴿**لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ**﴾ [النساء: ٤٣] [الجمعة: ١٠] (**الآية، فكلفوا حال السكر بالترك**) للصلاة، وهو حال عدم الشعور (**أقول**) لا نسلم أنه حال عدم الشعور (**بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهذيان**) وظاهر أنه في هذه الحالة شاعر البتة، فإن قلت: قد اعتبر الإمام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والأرض، ولا شعور في هذه الحال أصلاً أجاب بقوله: (**واعتبار أبي حنيفة**) رحمه الله (**عدم التمييز في الحد**) للسكر (**الموجب للحد احتياط**) منه، لا لأنه حقيقة عنده، وإنما احتاط فيه، لأن أمر الحد أهم (**لأن مبناه على الدرء**) ونحن مأمورون بأن ندرأه بإحداث الشبهات،

فاعتبر درجته الشديدة، فإن الضعيف قاصر من وجه، فإن قلت: إذا كان السكران فاهماً، فما معنى قوله: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣] قال **(ومعنى حتى تعلموا)** ما تقولون **(حتى تيقنوا)** ما تقولون **(وهذا)** الذي ذكرنا **(لا تأويل فيه)** فإن العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير إلاّ مجازاً، وفي بعض النسخ: وهذا تأويل، ولا يظهر له وجه، ولعله من سهو الناسخ، إلاّ أن يريد أن هذا تأويل لا تفسير، فإنه بالرأي حرام **(والقوم التزموا)** التأويل **(بأنه نهي عن السكر)** لا عن الصلاة في حال السكر، فالمعنى: لا تسكروا حتى تصلوا حال السكر **(كقولهم: لا تمت وأنت ظالم: أي لا تظلم فتموت ظالماً، هذا)** فإن قلت: لا يساعده شأن النزول، فإن الخمر بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير، قلت: المعنى نهي عن السكر وقت الصلاة، أي لا تسكروا وقت الصلاة، فتصلون وأنتم سكارى، ووقع في تلك القصة فتركوا وقت الصلاة، وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة إلاّ في أوقات غير أوقات الصلاة فتدبر.

مسألة

(المعدوم مكلف خلافاً للمعتزلة) ولما كان المتبادر منه أنه مكلف منجزاً، وهو ينافي عدم تناول الخطاب شفاهاً فسره بقوله: **(والمراد منه التعلق العقلي)** أي التعلق بشرط وجودهم على صفة التكليف **(لا التنجيزي)** الشفاهي، قيل: الأشعرية يتفصون بهذا عما يرد عليهم إذا كان المعدوم مكلفاً، فالنائم أجدر بأن يكون مكلفاً، ويرد عليهم أن المعدوم هل يجب عليه شيء أو لا؟ وإن شئت قلت: هل مأمور أم لا، فعلى الأول: كيف لا يجب على النائم وكيف أمكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك، فإن المعدوم تارك من غير مؤاخذة مع القول بالوجوب عليه، وعلى الثاني: فالوجوب حادث فكذا الإيجاب، لأنه متحد معه فلا تكليف أزلي، وأيضاً التعلق داخل في حقيقة التكليف، وإذ لا تعلق في العدم فلا تكليف، وأما نحن فلا يرد علينا، لأنا نجوّز تعلق الأمر بالمعدوم، والإيجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس، أما الإيجاب من غير وجوب ففي المعدوم، وأما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع، كما روي عن الإمام الهمام أبي حنيفة هذا الكلام بعض الأخيار الذي يعقد الأنامل بالاعتقاد صاحب المحكم رحمه الله. قال مطلع «الأسرار الإلهية»: لا خلاف بيننا وبين الأشعرية أصلاً، فإن معنى تجويزهم التكليف للمعدوم، أنه بحيث لو وجد بشرط التكليف لتعلق به الحكم، وبهذا المعنى النائم أيضاً مكلف عندهم، ونحن لا ننكر ذلك، فإن أراد هذا الحبر في التشقيق الوجوب الشفاهي نختار أنه ليس يجب على المعدوم، ولا يلزم منه انتفاء الإيجاب، ولا يقتضي الإيجاب ذلك، فإن التغاير الذي بينهما يجوّز انتفاء أحدهما مع بقاء الآخر، كيف: والوجوب عندهم هو معنى افعل مأخوذاً من التعلق بالمأمور، ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب، وأما الإيجاب فمعنى افعل من حيث هو قائم بالآمر، وهذا القيام حاصل أبداً وأزلاً، وأما الوجوب والإيجاب اللذان هما اعتباريان وبينهما مطاوعة فكلاهما منتفيان في الأزل عندهم، وإن أراد الوجوب العقلي نختار أن المعدوم في الأزل يجب عليه المأمورات وجوباً

عقلياً لا منجزاً، والأظهر أن يقال: الوجوب والإيجاب العقليان ثابتان في الأزل ولا استحالة وكذا حال النائم، والمنجزان ليسا في الأزل، كيف والمعتبر في الإيجاب المنجز، التعلق المنجز فلا يتحقق إلاّ عند وجود المكلف، قوله: وأيضاً الخ. . . ، فقد مر الجواب عنه بوجهين، ثم قال مطلع «الأسرار الإلهية»: وأما الوجوب السابق على الشرع، فذهب مشايخنا الكرام كالشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي رضي الله عنه، لكن حاصلها أن الأحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه أن تكون بلا أمر، كيف والأمر قائم بذاته تعالى، ورد الشرع به أم لا، وإنما الشرع كاشف، فكذا العقل عندنا كاشف عن الأوامر في بعض الأحكام فتدبر، **(لنا وإلاّ)** يكن المعدوم مكلفاً **(لم يكن التكليف أزلياً لتوقفه على التعلق)** ولو عقلياً، وإذا لم يكن المعدوم مكلفاً لم يتعلق به في الأزل ولا موجود فيه حتى يتعلق به **(و)** التالي باطل، بل **(هو أزلي، لأن كلامه تعالى أزلي)** لأن كلامه صفة له تعالى، فيكون قائماً به، فيستحيل حدوثه **(لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وفيه ما فيه)** لأنه لا يتم على المعتزلة، فإنهم يقولون إنه ليس صفة قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم، قالوا: ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام المبدأ، فإن المتكلم مشتق من التكلم وهو خلق الكلام، والخلق صفته تعالى، ولا يلزم منه كون الكلام صفة، ولأنه لا يتم على الكرامية القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى، كذا في «الحاشية»، ولا يخفى على المستيقظ بأن مخالفة الحمقاء لا تضر التمامية، كيف ومسألة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعية لا وجه للريب والارتياب فيه، ألا ترى كيف قال الإمام أبو حنيفة: من قال بخلق القرآن فهو كافر، قالوا: وهو من الكفران لا من الكفر، وكيف صبر الإمام أحمد على أنحاء التعذيبات ولم يجر خلافها على اللسان فضلاً عن الإنكار، وانظر إلى ما قال الإمام الشيخ داود الطائي عند حلول هذه الحادثة، قام أحمد مقام الأنبياء؛ وسئل الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه آبائه الكرام عن القرآن، هل هو خالق أو مخلوق، فأجاب القرآن كلام الله غير مخلوق وبالجملة مسألة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة مجمع عليه إجماعاً قطعياً لا يضر مخالفة الحمقاء فيه، وكذا لا يضر مخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر، ثم بقي ها هنا سؤال هو: أن اللازم من الدليل كون الكلام النفسي هو الذي يكون تعلقه عقلياً، ويكون التكليف بعد وجودهم تنجيزاً، فلا يكون مدلول الكلام اللفظي الذي يتجه التكليف به تنجيزاً، وقد صرحوا بكونه مدلولاً له، كذا في «الحاشية»، ولا يذهب عليك أن معنى التعلق العقلي تعلق معلق بوجود المكلف بصفة التكليف، فكان في الأزل طلباً معلقاً به، فإذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تنجز الطلب الذي كان معلقاً، فإن التعليق بالأمر المحقق تنجيز، وهذا الطلب المحقق قالوا: مدلول اللفظي، وأما إحقاق الحق فسنذكر نبذاً منه في الأصول فانتظر فإنه يظهر لك أن اللفظي له نوع من الاتحاد مع النفسي، ولا ينافي ذلك الافتراق بحسب التعليق والتعلق فتدبر، المعتزلة **(قالوا)** لو كان التكليف قديماً **(يلزم أمر ونهي من غير متعلق موجود)** إذ قدم الأمر ولا مأمور **(وذلك سفه وعبث)** وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي أيضاً، فإنه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في «صحيح مسلم» وغيره عن رسول الله ﷺ أنه كتب

في «التوراة» قبل أن يخلق آدم بأربعين سنة: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾﴾ [طه: ١٢١]، وهذا خبر من غير متعلق، وهو كذب فما هو جوابكم، فهو جوابنا (**قلنا: إنما يلزم ذلك**) أي السفه والعبث (**لو كان الطلب في الأزل تنجيزاً**) ولا نقول به (**أما لو كان ممن سيكون**) معلقاً على وجوده مع صفة التكليف (**فلا**) يلزم (**كأمر الرسول**) صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين (**في حقنا وبذلك اندفع ما قيل**) إنه لا يصح تعلق التكليف بالمعدوم، كيف لا و(**إن تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة أن الإضافة لا تتحقق بدون المضاف إليه**) والتعلق إضافة بين الآمر والمأمور (**وذلك**) الاندفاع (**لأن الامتناع**) المذكور (**في التعلق التنجيزي، وأما العقلي**) فلا يحتاج إلى تحقق المضاف إليه إذ ليس تعلقاً متحققاً بالفعل (**فيكفي له العلم فتدبر**) فإنه جليّ وينكر (**قيل**) في الجواب (**السفه والعبث من صفات الأفعال**) ولا يتصف بهما الكيف (**والكلام النفسي من الصفات**) دون الأفعال (**فلا يتصف بهما**) فلزوم السفه والعبث ممنوع (**أقول**) لا بل يتصف بهما بعض الصفات أيضاً، كيف لا و(**الأمر طلب، والطلب يتصف بهما إجماعاً، اعلم أن عبد الله بن سعيد**) القطان (**من الأشاعرة**) أي من أهل السنة والجماعة، وكان مقدماً على الأشعري (**ذهب مستخلصاً عن**) هذا (**اللزوم**) لزوم السفه والعبث (**إلى أن كلامه**) تعالى (**ليس في الأزل أمراً أو نهياً أو غيرهما**) من الإخبار والاستفهام، بل يتصف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات (**بل القديم هو الأمر المشترك**) بينهما (**والأقسام حادثة**) وقد رأيت في كتب بعض المحدثين أنهم حكموا بكون هذا الرأي مختاراً (**وأورد عليه أن هذه**) الأشياء من الأمر والنهي وغيرهما (**أنواع**) للكلام (**ويستحيل وجود الجنس إلاّ في ضمن نوع ما**) فلا يتصور قدم المشترك (**وأجاب**) عبد الله بن سعيد (**بمنع أنها أنواعه بل**) إنها (**عوارضه بحسب**) عروض (**التعلق**) وهو حادث (**ويجوز خلوه عنه**) وكان في الأزل غير متعلق فلا يكون فيه أمراً ونهياً، ويمكن الاستناد بأن كلامه تعالى واحد معين فلا يكون جنساً صادقاً على الحقائق المختلفة (**أقول**): هذا الجواب غير تام، فإنا سلمنا أنها ليست أنواعاً لكن لا شك في أنها أقسام و(**وجود المقسم بدون**) وجود (**قسم مّا محال، وإن كان التقسيم باعتبار العوارض**) وإذ قد قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض (**فيلزم عليه القول بوجود قسم مّا بدون هذه العوارض وهو**) باطل (**لا يعقل مع أنه**) يلزم خلاف الفرض إذ (**قال: إن القديم هو المشترك هذا خلف فتدبر**) اعلم أن كلامه تعالى واحد أزلي لا اختلاف فيه في ذاته، ولا انقسام، بل إنما يتعدد وينقسم بتعدد التعلقات، وبما قال القطان إنه ليس في الأزل تعلق فلا تعدد ولا انقسام، نعم: هو صالح، لأن يتعدد فيما لا يزال بعروض التعلقات المتعددة، نعم لو كان كلياً صادقاً على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جداً، فحينئذٍ قوله: وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقاً ممنوع، وإن خصص بالمقسم الكلي فغير نافع، ولعل هذا هو معنى ما في «الحاشية» أنه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينه بعد عروض العوارض، وها هنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال، فوجود المقسم بدون الأقسام فيما لا يزال محال، لكن الحق أن المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم مّا ولا يخفى أن قصد التخاطب

بالفعل البتة يستدعي وجود الأقسام، وأما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعي إلاّ تحقق الأقسام فيه، والسر فيه أن التخاطب لا يكون إلاّ في التعلق التنجيزي فلا تعلق في الأزل إلاّ بمعنى صحة الإفادة لا غير، وهو لا يستدعي الأقسام بالفعل، ولك أن تقول إنه سبحانه وتعالى يعلم في الأزل المكلفين بأعيانهم، وأنهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مأمورون بكذا وممنوعون عن كذا أو لا يعلم، وعلى الثاني يلزم أن لا يتحقق التكليف فيما لا يزال أيضاً: لأنه لم يعلم الله ذلك وهو باطل، فتعين الأول فثبت الأمر والنهي العقليان فلزم وجود قسم مّا **(وأيضاً لا يكون المعدوم حينئذٍ مكلفاً)** أي حين وجد الكلام ولم يصر أمراً ونهياً ولا شيئاً من الأقسام، **(إذ لا تعلق)** للكلام بفعل المكلف حينئذٍ، وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مكلفاً عنده وهو فاسد، لأن اعتراض السفه والعبث إنما كان على تجويز تكليف المعدوم إذ عند إنكار ذلك لا توجه للإيراد، فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه، وقد كان القطان إنما قال هذا الكلام مستخلصاً عن الإيراد المذكور، إلاّ أن يقال: المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه، والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا، والحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور في أزلية التكليف التعليقي، كما قال مطلع «الأسرار الإلهية» لعله أراد بالأمر والنهي المنفيين الأمر والنهي المنجزين، فحينئذٍ يرجع إلى ما ذهب إليه الجمهور، وحينئذٍ لا شبهة في أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعاً، وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة **(و)** المعتزلة **(قالوا)** لو كان الخطاب أزلياً **(يلزم قدم عدم التناهي)** فإن المعدومين غير متناه، فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب **(فإن المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو والجواب)** أن لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات **(وإن التعدد)** العارض له **(بحسب تعدد التعلقات تعدد اعتباري فإنه)** أي الخطاب **(صفة واحدة أزلية)** لا تعدد فيه **(كالعلم والقدرة، وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات)** كانقسامها **(هذا)** فإن قلت: هب أن التعدد فيه بحسب التعلقات اعتباري، لكن التعلقات ليست اختراعية محضة، بل لها حظ من الثبوت الواقعي والإلزام كون الأوامر والنواهي اختراعية، فيلزم فيها التسلسل، قلت: معنى كونها واقعية أن الخطاب إذا قيس إلى متعلقه صالح لأن ينتزع عنه التعلق لا، أن التعلق أمر موجود في التعين فتأمل، ثم الإشكال ساقط من الأصل لأن المكلفين محصورون بين وجود آدم عليه الصلاة والسلام وبين القيامة، فهم متناهون، وكذا التعلقات فتأمل فيه، وقالوا: ثانياً لو كان الكلام أزلياً لاستوى نسبته إلى الكل، والحسن والقبح عندكم شرعي، فهو صالح لأن يتعلق بكل شيء، فيلزم أن يتعلق الأمر والنهي بفعل واحد، قلنا: لا نسلم أن الحسن والقبح شرعيان، بل الأشياء بعضها حسنة وبعضها قبيحة، فيتعلق الأمر بذلك البعض والنهي بهذا البعض، وإنما يرد على الأشعرية فأجابوا بأن الشيء الصالح للتعلق بالأمور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة، وفيه أن تعلق الصفة ببعض مع صلوح تعلقها بالكل ترجيح من غير مرجح، وهذا مناف للحكمة فتأمل.

مسألة

(الفعل الممكن بالذات وفي العادة) احترز به عن المحال بالذات، فإن تكليفه غير صحيح والعادي إذ التكليف به غير واقع **(الذي تمت شرائط وجوبه)** احترز به عما لم تتم شرائط وجوبه إذ ظاهر أنه لا يصح وجوبه وتكليفه به عند أحد **(إذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه)** من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله **(عند وقته)** تنبيهاً على أن المعتبر في انتفاء الشرط ذلك الوقت، أما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت يصح به التكليف البتة **(هل يصح التكليف به قال الجمهور: يصح)** التكليف به بل يقع **(خلافاً للمعتزلة والإمام)** في «الحاشية»، قال السبكي: الشرائط منها ما يتبادر الذهن إليه وقت سماع التكليف، كالعلم والحياة، وهذا هو الذي يخالف فيه الإمام، ومنها ما لا يتبادر، كانتفاء الإرادة لإيمان أبي جهل، وهذا لا خلاف فيه اهـ فعلى هذا لا خلاف في المعنى، فإنه ظاهر أن الحياة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز، وأما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له **(وفي)** صورة **(الجهل)** من الآمر **(يصح)** التكليف **(اتفاقاً لا يقال)** كما قال في «التحرير» **(قد تقدم)** في مسألة امتناع التكليف بالمحال **(أن الإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله)** تعالى **(أنه لا يقع ومعلوم أن كل ما لا يقع فبانتفاء شرط)** من شروطه **(من إرادة قديمة)** كما هو رأينا **(أو حادثة)**، كما هو رأي المعتزلة، فقد اتحد ما علم الله أنه لا يقع في الوقت، وما علم الله أنه ينتفي شرط من شروطه **(فحكاية الخلاف)** ها هنا **(مناقضة)** لما نقلوا هناك من الاتفاق **(لأنا نقول: الإجماع)** كان **(بالنظر إلى الإمكان الذاتي)** والصحة دون الوقوع **(كما يدل عليه كلام بعض المحققين)** في «شرح المختصر» **(عند نقل الإجماع حيث قال)**: الإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع **(وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره، فالخلاف ها هنا في الوقوع)** للتكليف بما علم الله انتفاء شرط من شروطه **(بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية)** واعلم أن في كلام ابن الحاجب ها هنا أيضاً وقع لفظ الصحة، فالمناقضة لازمة عليه، نعم: إرادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد، لكن دليل المخالفين يأبى عن هذه الإرادة، وقد قال في «شرح الشرح» عند نقل الإجماع بل على تحققه، والظاهر في «كلام شارح المختصر» أن ضمير أنه يرجع إلى ما علم الله يعني وإن كان قوم ظنوا أن ما علم الله عدمه ممتنع، بالغير، لكن على صحة التكليف به انعقد الإجماع، ثم إنه لا يصح خلاف أحد ممن يدعي التدين، فضلاً عن مثل إمام الحرمين الذي له يد طولى في «العلوم الشرعية»، كيف ويلزم أن يكون الكافر المصر الذي مات على كفره غير مكلف كأبي جهل، وكذا العاصي، وتنتفي فائدة تبليغ الرسل إلى المصرين لعدم كونهم مكلفين، بل يصير تعرضهم وقتلهم ظلماً لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركين للمأمور به مرتكبين للمنهي عنه، وأيّ شناعة فوق هذه الشناعات، فالحق أنه لا خلاف فيه، هذا **(لنا لو لم يصح)** التكليف بما علم انتفاء شرطه **(لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل لجواز أن لا يوجد شرط)** من شروطه جوازاً مشعوراً للمكلف والتالي باطل، وكذا المقدم **(وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله)** فمنعوا بطلان اللازم **(وذلك)** الإنكار

(باطل للإجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والإجماع نقله القاضي وربما يمنع ولذا زاد قوله **(بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب إجماعاً، وهو فرع تحقق الوجوب)** بل علمه، وربما يمنع الإجماع على وجوب النية بأداء الواجب، فإن الحنفية يجوزون أداء الصوم بإطلاق النية ونية النفل، فإن قلت: لعل الإجماع كان قبل الحنفية والشافعية، قلت: لو كان قبل لعرفوه لأنهم أصحاب فحص عظيم وأما بعدهم فلا إجماع إلاّ بدخولهم. فالحق في الجواب أن في الواجب الموسع والعمري إجماعاً بلا ريب، وهذا القدر يكفينا في المطلوب، ثم ربما يورد إن أريد بالعلم الجزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وإن أريد الظن القوي، فلا نسلم امتناعه، إذ ظن وجود الشرط ممكن، وهذا أيضاً غير وافٍ لأن في أكثر الأوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلاً عن القوي المعتزلة **(قالوا أوّلاً: ما عدم شرطه غير ممكن)** لأن وجود المشروط بدون الشرط محال **(والإمكان شرط التكليف)** فانتفى شرطه فانتفى التكليف، وهذا الاستدلال يرشدك أيضاً إلى أن المقصود في هذه المسألة الصحة العقلية لا الوقوعية **(قلنا)** إن أردتم أن ما عدم شرطه غير ممكن بالذات أو بحسب العادة فممنوع، فإن الضرورة قاضية بأن الامتثال من أبي جهل ممكن بالإمكانين، وإن أردتم أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط فمسلم، لكن لا ينافي الإمكان ذاتاً وعادة و**(الشرط)** للتكليف **(الإمكان العادي)** الأخص من الذاتي **(وهو لا ينافي الامتناع لغيره و)** قلنا **(أيضاً: منقوض بجهل الآمر بعد الشرط في الواقع)** لأن المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع **(إذ لا دخل للعلم في الإمكان والامتناع فإنه)** أي العلم بالإمكان والامتناع **(تابع للمعلوم)** لا أنه سبب كيف والإمكان لا يكون من الغير، فإذا كان ممتنعاً فقد فات شرط التكليف، فلا يصح التكليف به أيضاً، وفيه أن التكليف يصح بالمحال عند الجهل بالاستحالة، وقد مر الإشارة إليه، لكن لا يصح أن يكون المحال مكلفاً به في الواقع، إذ صحة الإيقاع من ضروريات كونه مطلوباً فتدبر **(و)** قالوا **(ثانياً: لو صح)** التكليف **(مع علم الآمر)** بانتفاء شرطه **(لصح مع علم المأمور)** بانتفائه **(لأن عدم الحصول مشترك)** ولا يتخيل المانع إلاّ هو ولم يبق على زعمكم **(واللازم باطل اتفاقاً)** إذ لا يصح مع علم المأمور **(قلنا)** أولاً: بطلان اللازم ممنوع، فإنه قد مر أن الإنسان لم يترك سدى، وقلنا ثانياً تنزلاً لم يكن عدم صحة التكليف هناك لعدم الحصول **(بل لانتفاء الفائدة)** من التكليف وهو الابتلاء، ويرد عليه أنه يتحقق الابتلاء، فإن عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب وإلاّ لا، هذا: فالحق أن علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قد مر من المصنف.

مسألة

(إسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة إسلام) أمير المؤمنين **(علي)** رضي الله عنه، فإنه كان آمن وهو ابن سبع أو ثمان أو عشر سنين، والكل أحوال الصبا، وقبل رسول الله ﷺ، واعترض عليه بأنه لا يدل على المطلوب، فإن النزاع إنما هو في صحة إيمانه في حق أحكام

الدنيا، ولم يثبت بعد، فإن قبوله عليه السلام إيمانه كرم الله وجهه في حق أحكام الآخرة مسلم، وفي حق أحكام الدنيا ممنوع، وإنما يتم لو ثبت عدم توريثه أباه أبا طالب، وأيضاً: الدليل موقوف على كفر أبي طالب، وأما لو كان مسلماً فقبول إيمانه كرم الله وجهه تبعاً لأبيه لا يدل على القبول في نفسه، وأجاب المصنف عن الأول بأن صحة الإيمان في حق أحكام الآخرة تدل على صحته في حق سائر الأحكام ومن ثمة يحكم بصلاة كافر إلى قبلتنا بالإسلام وقبول سائر الأحكام، وردَّ بأن الصحة في أحكام الآخرة، كصحة صلاته والصلاة عليه لا تستلزم الصحة في حق أحكام الدنيا، والخصم لا يسلم بل يفرق، والشاهد غير تام، لأن البالغ قابل لقبول الأحكام دون الصبي، والجواب أن مقصوده أنه متى ثبتت صحة الإسلام في بعض الأحكام ثبتت في الكل ظاهراً، كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والإنكاح عامة في كل من صح إسلامه، فبعد ثبوت تصحيح إيمان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح، هذا ما عندي، وأما الإشكال الثاني ففساده ظاهر، فإن أحاديث كفره شهيرة، وقد نزل في حق رسول الله ﷺ، في شأن عمه أبي طالب ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] كما في «صحيح مسلم» و«سنن الترمذي»، وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الإمام الباقر كرم الله وجهه ووجوه آبائه الكرام أن رسول الله ﷺ ورّث طالباً وعقيلاً أباهما، ولم يورث علياً وجعفراً، ولذا تركنا نصيباً في الشعب، كذا في «موطأ الإمام مالك»، ومن ها هنا بان أنه قبل في «أحكام الدنيا»، وفيه أن موت أبي طالب كان بعد بلوغ أمير المؤمنين، فلا يدل على التصحيح حال الصبا، ثم اعلم أن الاستدلال بصحة إسلام أمير المؤمنين مشكل جداً، فإنه سيجيء عن قريب قول البيهقي إن تعلق الأحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق، وأما قبلها فكان المناط التميز، وكان إيمان أمير المؤمنين مكياً، بل إنه أول إيماناً عند البعض وإن كان غير صحيح عند الحذاق إلاّ الأولية في الصبيان، فإيمانه إيمان المكلف، فلا يلزم من صحته صحة إيمان غير المكلف وفيه الكلام، بل الأحرى ما يجيء أن الحجر من الشرع لم يوجد ولا يليق فيصح فيقطع الولايات بينه وبين الكافر لعموم النصوص كما قررنا (**قال**) الإمام (**فخر الإسلام بثبوت أصل وجوب الإيمان**) عليه (**لا**) ثبوت (**وجوب الأداء**) فإن التكليف موضوع عنه (**فإذا أسلم وقع فرضاً**) مسقطاً لما في الذمة (**كصوم المسافر**) فلا يتوجه الخطاب بإيجاب الأداء لتفريغ الذمة، لأنها فرغت سابقاً (**فلا يجب تجديده بالغاً، ونفاه**) أي نفس الوجوب (**شمس الأئمة لعدم حكمه وهو وجوب الأداء**) والشيء إنما يجب ويثبت في الذمة لأجل حكمه (**وفيه نظر لأنا لا نسلم أن حكمه ذلك**) أي حكم نفس الوجوب وجوب الأداء (**بل ذلك حكم الخطاب، وإنما حكمه صحة الأداء عن الواجب**) بحيث يمنع بعد الأداء عن توجه الخطاب، ثم إنه ليس لفخر الإسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب، وأما عدم وجوب التجديد، فلعله لأجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب، وأيضاً لا فرق بين الإيمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه.

مسألة

(العقل شرط التكليف) ثم له تفسيرات أظهرها أنه آلة الفهم وتبيين سائرها لا يخلو عن إطناب مملّ **(إذ به الفهم)** لا بغيره **(وذلك متفاوت)** في الشدة والضعف **(ولا يناط)** التكليف **(بكل قدر)** من العقول، بل رحمة الله اقتضت أن يناط بقدر معتدّ به **(فأنيط بالبلوغ عاقلاً)** أي غير مجنون لأنه مظنة كمال العقل **(فالتكليف دائر عليه)** وجوداً وعدماً لا على كمال العقل ونقصانه، فإن من البالغين من ينقص عقله عن بعض المراهقين، كالسفر أنيط به الحكم لكونه مظنة المشقة، والمشقة أمر غير مضبوط، فالحكم دائر عليه وجوداً وعدماً، وجدت المشقة أم لا **(قال البيهقي)** المحدث رحمه الله **(الأحكام)** الشرعية **(إنما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها إلى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز اهـ)**. هذا تأييد لإناطة الأحكام بالبلوغ، وإذا ثبت إناطتها بالبلوغ **(فلا يجب أداء شيء على الصبي)** ولو عاقلاً **(خلافاً لأبي منصور)** وهذا الإمام الشيخ علم الهدى الماتريدي أعظم مشايخنا وأكبر مشايخ العراق، كذا في «التقرير»، كذا في «الحاشية» **(و)** خلافاً **(للمعتزلة في وجوب الإيمان)** أي وجوب أدائه **(فإنهم ذهبوا إلى عقابه بتركه و)** خلافاً **(للقاضي)** الإمام **(أبي زيد حيث قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى)** من الإيمان وغيره **(عليه إلاّ أن الأداء سقط بعذر الصبا)** لقصور البدن، ولعله إنما قال بالسقوط في غير الإيمان **(لنا أوّلاً قوله ﷺ: «رفع القلم)** أي الحساب والمؤاخذة **(عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»)** وأصحاب الإمام علم الهدى يخصون الصبي العاقل في حق وجوب الإيمان بالعقل وبأحاديث دخول صبيان الكفرة في النار، فإن قلت: فلم يعرض الإسلام على الصبي بعد إسلام الزوجة وليس واجباً عليه، وكذا لم يؤمر بأداء الصلاة وهو ابن عشر سنين أجاب عن الأول بقوله: **(وعرض الإسلام عليه بعد إسلام زوجته لصحته لا لوجوبه)** فإن قلت: لما كان الصبي غير مكلف لا يتناوله الخطاب بحرمة النكاح مع الكفر، فمن أين فساد النكاح حتى يحتاج إلى العرض بل لا بد له من دليل؟ قلت: قد بينا أن سببية الإيمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متضافرة، وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث وغير ذلك، وأجاب عن الثاني بقوله: **(وضربه لعشر على الصلاة تأديباً)** أي ضربه لأجل التأديب لا لأجل التعذيب **(للاعتياد لا تكليفاً)** أي ضربه لأجل أن يعتادوها لا لأنهم مكلفون **(و)** لنا **(ثانياً عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه)** قال الإمام محمد: المراهقة إذا لم تصف الإيمان حين تسأل عنه لا ينفسخ نكاحها **(بخلاف البالغة)** فإنه ينفسخ نكاحها، فعلم أن المراهقة لم تكن مأمورة بالإيمان، ولا يخفى على المستيقظ أن هذا لا يصلح دليلاً فإنه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع، ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه، فإن مشايخنا مثل الإمام فخر الإسلام وغيره استدلوا على أن مذهب أئمتنا ذلك، والدليل يدل عليه، ثم إنه قد ثبت أنه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحاً، فعلم أنها نهيت عن الكفر صريحاً، وبعض شراح أصول الإمام فخر الإسلام صرح أيضاً بأن الكفر محرم على الصبي، وهو مكلف بالكف، وعلى هذا ينبغي أن تعصى في صورة عدم الوصف أيضاً، وينفسخ النكاح

أيضاً، والذي يظهر لهذا العبد أن الصبي مكلف بالإيمان، لكن لا كل صبي، بل صبي بلغ تمييزه إلى حد النظر الصحيح، وهذا الحد غير مضبوط كما سبق، فالمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالإيمان للشبهة في البلوغ إلى حد التمييز، وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين. وأما حالها في الآخرة فموكول إلى الله، فإن بلغت في علمه حد التكليف يعذبها وإلاّ لا، وأما عند الوصف بالكفر فقد علم أنها صلحت للنظر لكن كابرت العقل حيث أتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة، فحكم بانفساخ النكاح، فليس في هذا دليل على أن الصبي غير مكلف بالإيمان عند أئمتنا أصلاً فتدبر (**أقول: وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب**) للإيمان (**عن العاقلة**) والجواب أنه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الأداء فأما نفس الوجوب فإن كان فلا يضرنا (**ولنا على القاضي**) خاصة (**أنه لو كان**) كل من الحقوق الإلهية (**واجباً عليه، ثم سقط الوجوب دفعاً للحرج**) كما هو مذهبه (**لكان**) الصبي (**الآتي**) به (**مؤدياً للواجب**) لأنه صار مرخصاً في لزوم الأداء بعذر (**كالمسافر إذا صام، واللازم**) هو كونه مؤدياً للواجب (**باطل اتفاقاً**) فإن قيل: يجوز أن يكون رخصة إسقاط فلا يكون الآتي بها مؤدياً للواجب، قلت: إذا كان رخصة إسقاط فهي غير واجبة عليه، بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره، كما نقلنا عن البيهقي، وإنما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا، وأيضاً قال في الجواب (**وليس رخصة إسقاط لعدم الإثم بالاتفاق**) في الإتيان وفيها يأثم في الإتيان كصلاة المسافر إذا أتمها فتدبر.

مسألة

(**الأهلية**) هي كون الإنسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم (**كاملة بكمال العقل والبدن**) أي كونه عاقلاً بالغاً (**فيلزم وجوب الأداء وقاصرة بقصور أحدهما كالصبي العاقل**) فإن بدنه قاصر (**والمعتوه البالغ**) لقصور عقله (**والثابت معها**) أي القاصرة (**صحة الأداء**) لا وجوبه كما قد مر (**والتفصيل في الصبي**) ويقاس عليه المعتوه (**أن ما يكون مع القاصرة إما حق الله**) وهو ما روعي فيه جانب الشرع (**وهو ثلاثة حسن محض**) أي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال (**وقبيح محض**) أي لا يمكن أن يسقط قبحه بحال (**وبين بين**) أي أمر قد يحسن وقد يقبح (**وإما حق العبد**) وهو الذي روعي فيه مصالح العبد في تشريعه (**وهو أيضاً ثلاثة: نافع محض**) في الدنيا (**وضارّ محض**) فيها (**ودائر بينهما**) قد ينفع وقد يضر (**الأول كالإيمان**) فإنه حسن محض (**لا يسقط حسنه وفيه نفع محض، لأنه مناط سعادة الدارين**) أما السعادة الأخروية فظاهرة، وأما سعادة الدنيا فلأنه يصير بالإيمان معصوم الدم والمال ومعززاً بين الأنام، وإذا كان نافعاً محضاً (**فيصح منه**) قياساً واستحساناً، لأنه محل الرحمة، فيصح ما فيه نفعه، وإن قيل: لعلّ الشرع لم يعتبره وجعله كلا إيمان قال: (**والحجر من الشارع لم يوجد ولا يليق به**) فإن الحكيم لا يليق به أن يحجر عما هو مناط السعادتين، فإن قلت: فيه ضرر أيضاً من حرمان الميراث إذا كان المورث كافراً، وفرقة النكاح إذا كانت الزوجة كافرة، أجاب بقوله: (**وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح**) ليس مبنياً على الإيمان، بل (**لكفر القريب والزوجة**) فإن كفرهما مع

إيمانه الموجب للتباغض الديني أوجب ذلك، وما اشتهر فيهم أن الحادث يضاف إلى أقرب الأسباب فليس عاماً، بل فيما إذا كان الأقرب صالحاً وها هنا الإيمان غير صالح لنسبة المضار إليه فلا تضاف الفرقة إليه **(ولو سلم)** أن كل واحد من الضررين حدث من إيمانه **(فهو بالتبع)** وأما بالذات ففيه سعادة أبدية **(وكم من شيء يثبت تبعاً)** لشيء و**(لا)** يثبت **(قصداً، كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق)** عليه، ولا يملك الصبي العتق قصداً، ولو سلم أنه بالذات لكن الضرر اليسير يتحمل للنفع الكثير، وجواب آخر أنّا لا نسلم أن هذا ضرر، فإن قطع الولاية بين السعيد والشقي المورث لحرمان الميراث خير كثير، وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر **(والثاني)** أي القبيح المحض **(كالكفر والقياس أن لا يصح لأنه ضرر محض)** والصبي محل الشفقة **(وعليه الشافعي وأبو يوسف)** فأبو يوسف في تصحيح الإيمان موافق للإمام، وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي **(لكن يصح)** كفره **(استحساناً عندنا)** وهذا الخلاف إنما هو في حق أحكام الدنيا **(وفي أحكام الآخرة يصح اتفاقاً)** حتى لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقاً، والمشهور في تفسير الأحكام الآخروية التعذيب في الآخرة، وهذا شيء عجاب، فأيّ مرحمة في التعذيب مدة لا تتناهى، وعدم تجويز الفرقة أو حرمان الميراث، وأيضاً كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفرة، فينسبون إلى الإمام التوقف، وإلى الأشعرية العفو لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وهذا ينافي الاتفاق إلاّ أن يراد بالصبي غير العاقل الكافر بتبعية الأم وهذا غير بعيد في قول الإمام لما مر أنه لا عذر لأحد في الجهل بالخالق، لكن يأبى عنه استدلال الأشعرية، وروي بسند جيد عن أبي هريرة أن الله يبتلي بالنار إياهم ويأمرهم الدخول فيها: فمن أطاع يجدها برداً ويعفو عنه، ومن لم يطع يعذبه، فلا اتفاق أيضاً، ولعله أراد اتفاق أبي يوسف والشافعي معهما **(وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقاً)** قبيح دائماً وقد قام به فجعله شقياً **(فلا يسقط بعذر غير مسموع)** هو كونه محلاً للرحمة لأجل الصبا فإن هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه محلاً للرحمة لأن الرحمة لا تجعل الشقي الكامل في الشقاوة سعيداً وإذا صح كفره واعتبر شقاوته **(فتبين امرأته)** المؤمنة **(ويحرم الميراث بالردة)** فإن قلت فلم لم يقتل بالردة قال **(وإنما لم يقتل)** به **(بل قيد لأنه ليس)** القتل للمرتد **(بمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ليس من أهلها)** وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الثابت في «الصحيحين» فإن قلت فلم لم يقتل بعد البلوغ قال **(ولا)** يقتل **(بعد البلوغ)** أيضاً **(لأن في صحة إسلامه خلافاً بين العلماء)** فمن قال بإسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة إسلامه فكفره لا يكون ردة **(فأورث)** الاختلاف **(شبهة)** في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه أن الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سبباً وإلاّ لزم أن لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وها هنا السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الدرء فتأمل ولو اعتبروا السقوط مرة شبهة في عوده لكان له وجه وكفى فتدبر. **(والثالث)** وهو الدائر بين الحسن والقبيح **(كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية فإنها مشروعة في وقت)** كما عدا الأوقات المكروهة

(دون وقت) آخر كوقت الطلوع في حق الصلاة وقس عليه فلا تصير واجبة الأداء للحرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن **(يصح مباشرته)** إياها أي بعضها فإنه لا يصح اعتياده للجهاد **(للثواب والاعتياد بلا عهدة)** عليه في الإفساد لأنه ليس محلاً للتكليف **(فلا يلزم)** عليه **(بالشروع ولا)** يلزم القضاء **(بالإفساد ولا)** يلزم **(جزاء محظور إحرامه)** بالجناية عليه **(بخلاف ما كان مالياً)** أي من العبادات المالية **(كالزكاة لا تصح منه لأن فيه ضرراً)** مع عدم الوجوب وأنه ممنوع عن التبرعات المالية **(والرابع)** وهو حق العبد النافع المحض **(كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا إذن وليه لأنه نفع محض)** والولي إنما جعل ولياً لئلا يستضر بالغرامات فتخص الحاجة إليه فيما يحتمل المضرة وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه إليه فيصح من غير إذنه **(ولذلك)** أي لأجل أن النافع في حق الصبي يثبت من غير إذن الولي **(تجب أجرة الصبي المحجور)** إذا استأجر نفسه وفرغ من العمل **(مع بطلان العقد)** الذي عقده **(إذا كان)** الصبي **(حراً)** لأن بطلان عقده إنما كان لاحتمال أن تضره المشقة، فإذا فرغ من العمل بقي النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا، فوجب الأجر المسمى دون أجر المثل **(وأما العبد)** المحجور إذا أجر نفسه **(فيجب له الأجر بشرط السلامة)** بعد الفراغ من العمل لما بينا **(فلو هلك)** في هذه الإجارة **(فالقيمة)** واجبة **(لا الأجر)** لأن المستأجر يصير غاصباً بالاستخدام من غير إذن السيد، فإذا هلك وجب القيمة عليه وملك العبد بالضمان، فظهر أنه استخدم ملك نفسه، فلا أجر **(و)** لذا **(استحق)** الصبي **(الرضخ)** بالخاء المعجمة، وهو مال أقل من السهم من الغنيمة **(مع عدم جواز شهود القتل)** أي القتال **(بدون الإذن بالإجماع)** لأن عدم جواز الشهود إنما كان لدفع احتمال ضرر الموت والجرح مع عدم الوجوب عليه، وأما حال أخذ الغنيمة فنفع محض **(والخامس)** وهو الضار المحض **(كالطلاق ونحوه، فلا يملكه ولو بإذن وليه، كما لا يملكه عليه)** أي على الصبي **(غيره)** فعلى هذا امرأته ليست محلاً للطلاق، قالوا: لأنه لما كان ضاراً بالقطع، وقد كان ولاية الولي لينفع الضرر بانضمام رأيه، ولا اندفاع ها هنا بطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتأمل فيه **(قال)** الإمام **(شمس الأئمة)** السرخسي: **(زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم)** أي حكم الطلاق **(غير مشروع أصلاً، حتى أن امرأته لا تكون محلاً للطلاق)** بل صارت في هذا الحكم كالأجنبية **(وهذا وهم، فإن الطلاق يملك بملك النكاح)** فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق **(ولا ضرر فيه)** أي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي، بل في عدم الملك ضرر **(وإنما هو في الإيقاع)** فإنه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح للإيقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة، فحينئذٍ لا ضرر في الإيقاع **(فلو تحققت الحاجة إليه لدفع الضرر كان صحيحاً)** هذا أشبه بالصواب والله أعلم بأحكامه. فإن قلت: فإذا كان لا يملك ما فيه مضرة أصلاً فلم يملك القاضي إقراض ماله من المليء، فإنه متبرع لا نفع فيه أصلاً؟ قال: **(وإنما يجوز إقراض القاضي ماله من المليء)** لا لأنه تبرع، بل **(لأنه حفظ)** له، لأنه في يد ضمين، فلا احتمال للهلاك **(مع قدرة الاقتضاء بعلمه)** فلا احتمال للجحود، وها هنا بحث: فإن احتمال الجحود وإن انسد لكن ها هنا احتمالات أخرى، كانعزال القاضي أو

إفلاس المديون أو غيبوبة منقطعة أو غير ذلك، قال مطلع الأسرار الإلهية الربانية: لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الخيانة اليوم في القضاء فافهم (**بخلاف الأب**) فإنه لا يملك إقراض مال ابنه الصغير (**إلاّ في رواية**) وجهها أنه نوع من الحفظ، لأنه يصير في يد ضمين قادر على الأداء، وجه الأولى أنه يحتمل الهلاك بالجحود، بخلاف القاضي فإن علمه ملزم فلا يضر الجحود و(**السادس**) وهو الدائر بين الضرر والنفع (**كالبيع والإجارة وغيرهما من المعاوضات، ففيها نفع**) لاحتمالها الاسترباح (**مشوب باحتمال ضرر**) لاحتمال خسارة المال أو البدن والصبي قاصر عن معرفة العواقب، فلم تفوض إليه هذه لعقود مرحمة له لئلا يقع في ضرر، بل أولى عليه من هو أشفق به (**فبانضمام رأي**) هذا (**الولي يندفع**) ذلك (**الاحتمال**) من الضرر (**فيملك**) هذه العقود (**معه ثم عند**) الإمام (**أبي حنيفة لما انجبر القصور**) الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته (**بالإذن**) الصادر من الولي (**كان كالبالغ**) في نفاذ التصرفات (**فيملك**) العقود (**بغبن فاحش مع الأجانب**) باتفاق الروايات، كالبالغ (**و**) مع (**الولي في رواية**) وفي أخرى لا يملك، لأن الولي حينئذٍ متهم في الإذن، لجواز أن إذنه كان خداعاً منه لأخذ ماله ولا كذلك في الأجنبي (**وعندهما لا يجوز**) العقود مع الغبن الفاحش (**وقولهما أظهر**) لأن الإذن إنما اعتبر شرعاً ليأمن عن الضرر، فلما عقد مع الغبن علم أن إذنه لم يقع في محله والعذر له أن الإذن مظنة عدم الضرر وتخلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المرفه مع أنه منفك عن الحكمة يثبت الترخص فتدبر، والله أعلم بأحكامه. ثم ها هنا عوارض على الأهلية ذكرها مشايخنا الكرام، والمصنف أهمل الأكثر منها، وأشار إلى البعض في الجملة، وأنا أذكرها لشدة الحاجة في استخراج الأحكام إلى معرفتها.

العوارض المعترضة على الأهلية سماوية ومكتسبة، أما المكتسبة فمنها الجهل، وهو على أنواع:

الأول: الجهل الذي يكون من مكابرة العقل وترك البرهان القاطع الظاهر أشد ظهوراً من ظهور الشمس على نصف النهار، وهو جهل الكافر لا يكون عذراً بحال، بل يؤخذ به في الدنيا بالإذلال بالقتل والنهب والاسترقاق، أو أخذ الجزية، وبعد قبولهم تكون حجتهم دافعة للتعرض بما فعلوا بشرط أن يكون في دينهم الباطل جائزاً لا كالربا، فإنه محرم في الأديان كلها بالاتفاق، فلا يحد شاربهم، ودافعة للخطاب أيضاً عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله، كأن الخطاب النازل لم يتوجه فلم يسقط، تقوم الخمر في حقهم، فيضمن بالاتلاف وينفذ نكاح المجوس من المحارم فلا يفسخ إلاّ بترافعهما إلينا، ويثبت نسب الأولاد منها، ويجبر على إعطاء النفقة والمهر ويصير محصناً بالوطء إذا أسلم بعده، وقالا: لا ينفذ ويفسخ جبراً، ولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا إحصان لأن ديانتهم وإن منعت من توجه الخطاب لكن لا تثبت حكماً جديداً، بل يبقى الحكم الأصلي، والحكم الأصلي في المحارم الحرمة، فتبقى كما كانت في الربا، وهو الأشبه.

الثاني: الجهل الذي يكون عن مكابرة العقل وترك الحجة الجلية أيضاً، لكن المكابرة فيه

أقل منها في الأول، لكون هذا الجهل ناشئاً عن شبهة منسوبة إلى الكتاب أو السنة، وهذا الجهل للفرق الضالة من أهل الأهواء، كالمعتزلة والروافض والخوارج، وهذا الجهل أيضاً لا يكون عذراً ولا نتركهم على جهلهم، فإن لنا أن نأخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالإسلام فإن غصبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبراً، ولا يحرم أهل الحق بقتل مورثه الخارجي عن الميراث، إذ لا جناية في هذا القتل، ويؤخذون بقصاص وحدٍ، إلاّ أنه إذا كان لهم منعة فتنقطع الولاية عنهم، فلا يؤخذون بقتل العادل في صف القتال، ولا يحرمون عن الميراث، ولا يضمن مالهم بالأخذ حال القتال والاستعمال والضياع، وأما إن كان قائماً يجب الرد.

الثالث: جهل نشأ عن اجتهاد ودليل شرعي، لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بأن يخالف الكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع، وحكمه أنه وإن كان عذراً في حق الإثم لكن لا يكون عذراً في الحكم، حتى لا ينفذ القضاء به، فلا يصح بيع مذبوح متروك التسمية عمداً، ولا القضاء بحل المطلقة ثلاثاً الناكحة زوجاً آخر غير الذائقة عسيلته، كما حكي عن سعيد بن المسيب.

الرابع: جهل نشأ عن اجتهاد فيما فيه مساغ، كالمجتهدات، وهو عذر البتة، وينفذ القضاء على حسبه.

الخامس: جهل نشأ عن شبهة وخطأ كمن وطىء أجنبية بظن أنها زوجته، أو وطىء جارية ابنه أو زوجته، وهذا عذر في حق سقوط الحد.

السادس: جهل لزمه ضرورة بعذر، وهو أيضاً عذر، كجهل المسلم في دار الحرب أحكام الإسلام، فلا يحد بالشرب، وللجهل أحكام بحسب الإثم، وسيجيء إن شاء الله تعالى في الخاتمة مفصلاً. ومنها: السكر، وهو إما من مباح، كما إذا سكر بالمعاجين التي تؤخذ من أشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن، أو بالخمر المشروب وقت الإكراه والمخمصة، وحكمه حكم الإغماء الذي سيجيء إن شاء الله تعالى، وأما من محرم كالخمر المشروب في غير حال الضرورة، وحكمه أنه لا يكون عذراً في حال، فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه، ويصح يمينه وظهاره إلاّ عبارة الردة، إذ ركنها فساد العقيدة ولم يوجد، ورأيت في بعض كتب الفقه إلاّ الردة بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه، فإنه يؤخذ به السكران أيضاً، وعليه الاعتماد للفتوى، ويؤخذ بالأقارير إلاّ الإقرار الذي يصح فيه الرجوع، كالإقرار بالزنا، وشرب الخمر، لا الإقرار بالقتل والقذف، فإنه يقتص ويحد، كما إذا قامت البينة على ارتكاب الزنا حال السكر، لكن يحد حال الصحو، ومنها: الهزل، وهو التلفظ بكلام لعباً، ولا يريد معناه الحقيقي ولا المجازي، والهزل، إما في إنشاءات أو إخبارات أو اعتقادات، فالأول على أنواع: منها ما يحتمل النقض، كالبيع، فالهزل إما في أصله أو قدر البدل أو جنسه فإن كان في أصله، فإن اتفقا على الإعراض فالعقد تام، وإن اتفقا على البناء فالعقد غير تام، بل هو كالبيع بشرط الخيار المؤبد، فإنهما قد رضيا بالسبب دون الحكم أبداً كما في الخيار المؤبد، فأيهما

إن أبطل بطل، وإن أجاز جاز في ثلاثة أيام عنده، وفي أي وقت شاء عندهما، وينبغي أن لا تصح الإجازة عند زفر، وإن اتفقا في السكوت فالاعتبار للعقد عنده لا للهزل، إذ الأصل فيه أن يكون صحيحاً، وعندهما للهزل، إذ الموجود لا يبطل إلاّ بمبطل، ولا مبطل ها هنا، إذ السكوت ليس إعراضاً، والعذر له أن الإقدام على العقد ناسخ للمواضعة فتأمل، وإن اختلفا في البناء والإعراض أو البناء والسكوت، أو السكوت والإعراض، فعنده القول قول من يوجب الصحة، لأن الصحة أصل، وعندهما القول قول المواضعة، لأنها أصل عندهما، وفي «التحرير» صور الاتفاق ستة، إعراضهما وبناؤهما وسكوتهما وإعراض أحدهما مع بناء الآخر أو مع سكوت الآخر وبناء أحدهما مع سكوت الآخر، وصور الاختلاف اثنتان وسبعون، فإما أن يدعي إعراضهما أو بناؤهما أو سكوتهما أو إعراض نفسه مع بناء صاحبه أو مع سكوته أو بناء نفسه مع إعراض صاحبه أو سكوته أو سكوت نفسه مع إعراض صاحبه أو بنائه فهذه تسعة، وإذا أخذ كل واحد منها مع الثمانية الباقية في دعوى الآخر تكون اثنتين وسبعين، هذا: والقول بالصحة مع دعوى كل منهما بناء الآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى على المتأمل، وإن كان الهزل في القدر فالاعتبار للعقد عنده في الصور كلها، لأنه لو اعتبر المواضعة في الزائد ويكون الثمن هو الأقل يلزم اشتراط ما ليس بثمن في العقد فيفسد، وحينئذٍ يلزم إبطال الأصل للوصف وعندهما للهزل، إلاّ في صورة الإعراض منهما، إذ الهزل أصل لا يهدر إلاّ بمبطل، وإن كان الهزل في جنس الثمن بأن وضعوا أن يكون دراهم ويذكروا دنانير فالعبرة للعقد بالاتفاق، لأنه لو اعتبر الهزل بطل المسمى ويبقى البيع بلا بدل، بخلاف الهزل في القدر والبناء عليه، لأنه إذا عمل بالهزل يبقى البيع بأقل الثمن والزيادة وإن كان شرطاً فاسداً إلاّ أنه لا مطالب له من جهة العبد ولا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقض، فإما أن لا يكون يلزم فيه المال أصلاً، فلا يؤثر فيه الهزل، كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة، والطلاق والنكاح وغيرها مقيس عليها بجامع أنها إنشاءات لا تحتمل الفسخ أو يلزم فيه المال وكان تبعاً، كالنكاح، فإن كان الهزل في أصل النكاح فالعقد لازم، وإن كان في القدر فإن اتفقا على الإعراض فالمسمى لازم، وإن اتفقا على البناء فالأقل بالاتفاق، أما عنده فلأنه يمكن العمل بالهزل ها هنا، لأن الأقل يكون مهراً، والزائد شرطاً فاسداً لا يفسد به النكاح، وإن اتفقا على السكوت أو اختلفا ولم يتفقا على شيء فالأقل في رواية الإمام محمد لما بينا، وفي رواية الإمام أبي يوسف المسمى، وفي «التحرير» وهو أصح، لأن العقل لا يجوّز أن يصر العاقل على الهزل، فكأنهما بدآ بالعقد الجديد، وعندهما الاعتبار للهزل، لأنه هو الأصل عندهما كما مر، وإن كان في الجنس فإن اتفقا على الإعراض فالمسمى اتفاقاً أو على البناء، فمهر المثل اتفاقاً لأنه لا مسمى حينئذٍ، فبقي النكاح بلا بدل، وفيه مهر المثل، وإن اتفقا على السكوت أو اختلفا فمهر المثل عندهما وعنده في رواية الإمام محمد، والمسمى في رواية الإمام أبي يوسف، وقد تقدم الوجهان، أو يلزم فيه المال، ويكون مقصوداً من العقد، كالخلع والصلح عن دم العمد والعتق على المال، فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى، لأنه

غير قابل لخيار الشرط عندهما، وعنده يتوقف على اختيارهما إن بنيا إذ يصح خيار الشرط عنده فيهما، وإن أعرضا بطل الهزل وتم العقد، وإن سكتا أو اختلفا فالقول لمدعي الجد عنده ولمدعي البناء عندهما، لكن يبطل الهزل ويجب المال ويقع الطلاق، والثاني: أي الإخبارات لا صحة لها أصلاً، لأن الهزل قرينة على عدم المحكى عنه، وإنما كان الحجة باعتباره فلا تصح الإقرارت أصلاً والثالث أي الاعتقادات لا تصح مع الهزل أيضاً إلاّ أنه يكفر بالهزل لا لتبدل الاعتقادات، بل لأن الهزل استخفاف بالدين، هذا: ومنها السفه، وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله، وهو لا يمنع التكليف، لأنه لا ينافي فهم الخطاب والعمل به، إلاّ أنه يمنع المال إلى أن يبلغ مظنة الرشد عنده، وهي سن الجد خمس وعشرون سنة، وعندهما حقيقة الرشد بالنص الصريح في الكتاب العظيم، ثم عندهما يجب النظر له، فيجب الحجر بقضاء القاضي عند أبي يوسف، ويتحجر بنفسه عند الإمام محمد والإمام يقول ليس هو محل النظر، فإنه يضيع العقل الذي أعطاه الله تعالى ولا يستعمله، وأيضاً فيه إهدار آدميته وإلحاقه بالحيوانات فلا تحجر، وفي «التحرير» الأشبه قولهما، لأن في منع المال دلالة ظاهرة على أن المقصود منه عدم التضييع وذلك بالحجر أبلغ، ورأيت في كتب الفقه الفتوى على قولهما، ومنها السفر، وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب، إلاّ أنه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصاً، كقصر الصلاة الرباعية وتأخر خطاب الصوم وشرع المسح إلى ثلاثة أيام وغير ذلك.

مسألة

(سفر المعصية) أي سفر يكون الغرض منه فعلاً هو معصية، كسفر البغاة وقطاع الطريق **(لا يمنع الرخصة عندنا خلافاً للأئمة الثلاثة)** الشافعي ومالك وأحمد، فعندهم يمنع الرخصة، وأما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه عن أحد إلاّ من الروافض **(لنا الإطلاق)** أي إطلاق النصوص عن التقييد بنفي كونه للمعصية، والمطلق يجري على إطلاقه إلاّ لضرورة، وليست قال الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ وهو أعم من كونه للمعصية أو للطاعة ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي فواجب عليه عدة من أيام أخر **(وفي «صحيح مسلم» عن ابن عباس رضي الله عنهما: فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعاً وفي السفر)** وهو مطلق **(ركعتين)** اتباع الأئمة الثلاثة **(قالوا: الرخصة نعمة، فلا تنال بالمعصية)** فإن المعصية لا تكون موجبة وسبباً للرفاهية **(كالسكر)** من المحرم لا يكون سبباً لنعمة الترفيه **(قلنا)** مسلم أن النعمة لا تنال بالمعصية، لكن المعصية **(ليست إياه)** أي السفر **(بل مجاورة له)** ألا ترى أنه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة، والسبب هنا نفس السفر، لا مع كونه معصية **(فصار كالصلاة في الأرض المغصوبة)** فإنها لما لم تكن نفسها معصية أسقطت الواجب **(بخلاف السبب المعصية)** نفسها **(كالسكر بشرب المسكر المحرم)** فإنه لا يصلح سبباً للنعمة، وسر ما ذكر أن السفر لما كان مما يبتني عليه بعض العبادات، كالجهاد والحج وغيرهما، وأكثر أمور

المعاش كالتجارة ونحوها، وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الأغلب رتب الله تعالى عليه حكماً أخف، وجعله سبباً للرخصة لهذا الخير الكثير، فلا تبطل سببيته بعروض معصية مجاورة له بتقصير من المكلف، ولا يبطل الخير بمجاورة الشر، وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفيه بالمعصية، بل بما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال، فلا يرد أن إناطة الشارع الرخصة بما هو يلزمه وقصد منه المعصية لا يليق، وشدد وادعى أنه لا نظير له، وقالوا أيضاً: قال الله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] أي في أكل الميتة خص هذه الرخصة بغير الباغي، فيعمم في غيره بالقياس، قلنا: تأويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الأكل ولا عاد على غيره من المضطرين بأخذ ميتتهم، على أنه لا يصح القياس، فإن هذا القيد لا يوجب نفي الحكم عن غيره، بل إن أفاد ذلك فللحرمة الأصلية، فلا وجه للقياس عليه، على أن الإطلاق في الرخص الأخرى مانع عن القياس فتدبر، ومنها الخطأ، وإنما صار مكتسباً لأنه حدث من عدم التثبيت الذي هو من تقصيره.

مسألة

(المؤاخذة بالخطأ جائزة عقلاً) أي العقل لا يأبى عن تجويز المؤاخذة على ارتكاب السيئة خطأ **(خلافاً للمعتزلة لنا)** أنه تعالى مدح السائلين عدم المؤاخذة بالخطأ قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ۝ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٥ ـ ٢٨٦] ولو لم تصح المؤاخذة عقلاً لما مدحوا بهذا السؤال، لأنه حينئذٍ سؤال بما يستحيل **(والسؤال بما يستحيل باطل)** المعتزلة **(قالوا: المؤاخذة)** إنما تكون **(بالجناية وهي بالقصد)** ولا قصد في الخطأ فلا جناية، فلا مؤاخذة فيه **(قلنا)** لا نسلم أنه لا جناية فيه بل فيه جناية **(بعدم التثبت والاحتياط الواجبين)** والخطأ لما كان مسبباً عن عدم التثبت الذي هو الجناية صار هو أيضاً جناية، فتجوز المؤاخذة به أيضاً، ولسنا نقول: إن المؤاخذة بعدم التثبت فقط، بل بفعل الخطأ، حتى يرد أن النزاع حينئذٍ لفظي، بل المؤاخذة به لكن لكونه مسبباً عن فعل اختياري فتدبر، ثم الخطأ وإن كان جناية كما بينا **(إلاّ أن فيه شبهة العدم)** أي شبهة عدم الجناية، ولذا لا يؤاخذ به في الإثم سمعاً، كما قال رسول الله ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه» **(فلا يؤاخذ بحد ولا قصاص)** لأنهما يسقطان بالشبهات **(دون ضمان المتلفات)** خطأ **(من الأموال)** فإنه يؤاخذ به جبراً للمتلف، لا لكونه جناية، ألا ترى أنه يجب على الصغير، ولما كان نوع جناية والقتل من أعظم الكبائر لم يهدر الخطأ فيه، بل وجبت الكفارة، وأما الدية فجزاء المحل **(ويقع طلاقه عندنا)** وكل إنشاء لا يحتمل الفسخ **(خلافاً للشافعي)** رحمه الله **(لأن اعتبار الكلام)** إنما يكون **(بالقصد ولم يوجد)** في الخاطىء فلا اعتبار لكلامه **(كما في النائم)** فلا يقع **(قلنا)** نعم اعتبار الكلام بالقصد، لكن **(الغفلة عن معنى اللفظ أمر خفي)** فلا تناط الأحكام على قصد المعنى **(فأقيم تمييزاً لبلوغ مقامه)** أي القصد لأنه مظنة القصد، وإذا كانت المظنة موجودة لا

ينتفي الحكم، وإن كانت الحكمة منتفية **(بخلاف النوم)** فإن تمييز البلوغ منتف فيه، ثم لا يخفى أن هذا إنما يتم لو كان المدعي وقوعه قضاء، لأن القصد أمر مخفي فلا بد من اعتبار المظنة، وأما الخبير العليم فيعلم القصد، وليس هنا دليل على اعتبار المظنة وإلغاء الحكمة، وسيجيء ما يشيد أركان هذا، ومنها: الإكراه، وهو وإن كان عارضاً على الأهلية مكتسباً لكنه من الغير.

مسألة

(الإكراه ملج وهو بما يفوّت النفس أو العضو) إن لم يفعل الفعل المكره عليه **(وغيره)** وهو الإكراه بغير ما يفوّت النفس. والعضو **(غيره)** أي غير الملجىء **(كالحبس والضرب وهو)** بنوعيه **(لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه، وبنقيضه مطلقاً، وقال جماعة)** يمنع الإكراه التكليف **(في الملجىء)** منه **(دون غيره، وقالت المعتزلة: يمنع)** الإكراه التكليف في الملجىء بعين المكره عليه وبنقيضه، ويمنع **(في غيره في عين المكره عليه دون نقيضه)** أي لا يمنع في نقيض المكره عليه **(لنا أن الفعل)** المكره عليه وكذا ضده **(ممكن)** في ذاته كما كان قبل أيضاً **(والفاعل متمكن)** عليه **(كيف لا)** يتمكن **(و)** الحال **(أنه يختار أخف المكروهين)** من الفعل وما هدد به، فإن رأى الفعل أخف مما هدد به يختاره وإن رأى ما هدد به أخف منه اختاره، فالفاعل قادر فيصح التكليف **(ولذا قد يفترض ما أكره عليه)** والافتراض نوع من التكليف **(كالإكراه بالقتل على شرب الخمر)** فإنه حينئذٍ يفترض عليه الشرب **(فيأثم بتركه و)** قد **(يحرم)** ما أكره عليه **(كعلى قتل مسلم ظلماً)** أي كالإكراه على قتل مسلم ظلماً، فإنه لا يحل بحال **(فيؤجر على الترك)** لأنه وجد الداعي إلى الحرام فكف النفس عنه **(كعلى إجراء كلمة الكفر)** أي كما يؤجر في الإكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان إذا كف عنه، لكن لا يأثم ها هنا إن فعل، وإن كان حراماً، لأنه عومل به معاملة المباح كما قد مر، ويأثم في صورة الإكراه على القتل بفعل الحرام **(وقال المفصلون)** بين الملجىء وغيره **(المكره عليه واجب الوقوع)** لأن المكره ألجأ الفاعل إلى الفعل **(وضده ممتنع)** وقوعه **(والتكليف بهما محال قلنا)** لا نسلم أن المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات، بل الوجوب فيه، وكذا الامتناع قد يكونان بالشرع، كما في القتل وشرب الخمر، وقد يكونان بالعقل، فإن العاقل من شأنه أن يختار ما يراه أخف و**(الإيجاب والامتناع بالشرع أو العقل لا ينافي الاختيار)** للفاعل **(بل هو مرجح)** لجانب الفعل أو الترك **(لا موجب فتأمل)** فإنه دقيق **(وقالت المعتزلة)** لا يمكن الامتثال في التكليف بعين المكره عليه **(إذا أكره على عين المأمور به، فالإتيان به لداعي الإكراه، لا لداعي الشرع)** فلا إخلاص **(فلا يثاب عليه)** ولا امتثال **(فلا يصح التكليف به)** لانتفاء الفائدة **(بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه)** وكلف به **(فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع)** حيث صبر على التعذيب في سبيل الله **(قلنا)** قد اعترفتم بصحة التكليف بضد المكره عليه و**(صحة التكليف بالضد تقتضي المقدورية)** أي كونه مقدوراً **(والقدرة على الشيء قدرة على ضده)** فالقدرة على

الضد قدرة على ضد الضد الذي هو عين المكره عليه، فصار المكره عليه مقدوراً، وكل مقدور يصح التكليف به، هذا ولعله غير واف فإن الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما أورد بل أحدث مانعاً آخر وهو انتفاء فائدة التكليف، وهو الامتثال مع الإخلاص في النية، وهذا غير دافع له، بل الصواب في الجواب أنّا لا نسلم الإتيان بعين المكره عليه لداعي الإكراه لزوماً، فإن الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل إلاّ لداعي الشرع والعمل بالنية، والعالم هو الله تعالى، فتأمل فهو الأحق بالقبول والتفصيل في الإكراه أن الضابطة عندنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون آلة للمكره في الفعل أو يمكن الأول هو الأقاويل فإن الشخص لا يتكلم بلسان غيره وهي إخبارات أو إنشاءات، فالإخبارات لا تفيد الحكم في كلا نوعيه، لأن الحجية فيها باعتبار المحكى عنه، والإكراه قرينة ظاهرة، على أنه لا يقصد المطابقة، والإنشاءات إما أن لا تقبل الفسخ كالطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يؤثر فيه الهزل فهي لم تقع أحكامها ولا يؤثر فيها الإكراه، لأنه لما لم يؤثر الهزل مع أنه لا اختيار للحكم فيه، فالأولى أن لا يؤثر الإكراه مع أن فيه اختياراً فإنه إنما أكره عليه بإيقاع الطلاق لا مجرد التلفظ بكلمة الطلاق، وهو قد قصد المكره عليه إبقاء لنفسه وبدنه، فتأمل فيه فإنه محل تأمل، وإما أن تقبل الفسخ كالبيع والإجارة ونحوهما فهي تفسد، والثاني وهو ما يمكن أن يكون آلة للمكره فينظر إن كان جعله آلة يغير محل الإكراه أو لا يغير، فإن غير اقتصر الفعل على الفاعل كما في الإكراه على قتل المحرم الصيد فإنه وإن كان يصح جعله آلة إلاّ أنه يغير محل الإكراه، فإنه لو جعل قاتلاً، لكان هذا القتل جناية على إحرامه دون إحرام القتال، وكان الإكراه بالجناية على إحرام المكره، فحينئذٍ يقتصر عليه ويلزمه الجزاء، وإنما يجب الجزاء على المكره لأنه جنى جناية أخرى فوق الدلالة على الصيد، كما إذا أكره على تسليم المبيع بعد الإكراه على البيع، فإنه لو جعل الفاعل آلة لكان الفعل للمكره فيصير غصباً لا تسلماً للمبيع، ومحل الإكراه هو لا غير فيقتصر عليه ويملك ملكاً فاسداً، كما في البيع الفاسد فتأمل فإنه موضع أشد تأمل، وإن كان جعله آلة لا يغير محل الإكراه ينسب إلى المكره ويلزمه العهدة، ويجعل الفاعل آلة، كما إذا أكره على قتل إنسان مسلم، فالقصاص على الملجىء دون القاتل، وكما إذا أكره على إتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المتلف، وكالإكراه على الإعتاق فإنه من حيث صدر منه إنشاء التصرف لا يصح جعله آلة، إذ ليس يملك أحد أن يعتق عبد غيره، ومن حيث إنه مزيل للملك إتلاف، ويصح جعله آلة، فجعل آلة، ويجب الضمان على الملجىء، وعلى هذا فقس، وعند الشافعي رحمه الله: الإكراه قسمان: على الحق أو على الباطل، فإن كان على الحق كإكراه الحربي على الإيمان وإكراه الدائن المديون على البيع، فلا يؤثر فيه، ويثبت ما أكره عليه، وإن كان على الباطل فينظر إن كان يبيح الفعل المكره عليه فلا يثبت ما أكره عليه إن وجد نفاذاً على الملجىء، كما في الإتلاف ونحوه نفذ عليه، وإلاّ بطل، فالتصرفات كلها تبطل عنده إخباراً كان أو إنشاء قابلاً للفسخ أولاً، فإن الإكراه قد قطع الفعل عن الفاعل ومن غيره لا ينفذ، وإن كان لا يبيح نفذ على الفاعل ويثبت حكمه عليه، كالإكراه

على القتل يقتص من القاتل، وإنما يقتص من الملجىء لأنه مسبب، فصار كأنه قتله اثنان، وكإكراه الرجل على الزنا، فيحد الزاني عنده هذا كله في أحكام الدنيا، وأما في أحكام الآخرة فالإكراه إن كان على الباطل فإن كان يباح المكره عليه حقيقة كالميتة والخمر فيؤجر على الفعل ويأثم بالترك، وإن كان لم يبح ولم يعامل الله معاملته أيضاً، بل بقي حراماً، كما كان قبل الإكراه يأثم الفعل ويؤجر على الترك، كالإكراه على القتل أو الزنا للرجل، وإن كان لم يبح لكن عومل به معاملة المباح يؤجر على الترك، ولا يأثم بالفعل، كالإكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان، أو تأخير الصلاة عن الوقت، أو الإفطار في الشهر المبارك، أو الجناية على الإحرام، أو إكراه المرأة على الزنا ونحو ذلك، والإكراه على إتلاف مال المسلم، فهو أيضاً باق على الحرمة، وعومل معاملة المباح، لكن قال الإمام محمد رحمه الله: أرجو أن لا يأثم بالإتلاف، وإن صبر كان شهيداً ومأجوراً، هذا كله في الملجىء، وأما في غير الملجىء فيأثم بنيته هذا، ولما كانت مسائل الإكراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين، أورد مسألته عقيب الإكراه متخللة بين العوارض فقال.

مسألة

(لا حرج) في الشرع **(عقلاً)** كما عند المعتزلة **(أو شرعاً)** كما عندنا **(وهو)** أي الحرج كلي **(مشكك)** بعض أفراده أقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه، بل ما ثبت من الشارع اعتباره **(فلهذا)** أي فلأجل أنه لا حرج في الدين **(لم يجب شيء)** من الأحكام **(على الصبي العاقل)** لقصور البدن أو لقصوره وقصور العقل **(ولا على المعتوه البالغ)** لقصور العقل **(خلافاً لأبي زيد)** الإمام القاضي، لأن العبادات واجبة سقط أداؤها للضرورة **(و)** لأجل أن لا حرج في الدين **(لم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفاس دون الصوم)** فإنه يجب قضاؤه، لقول أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها: كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة، كذا في «الصحيحين». وفي قضاء الصلاة من الحرج ما لا يخفى، لأن الشهر عادة لا يخلو من الحيض، وهو أيضاً لا يكون أقل من ثلاثة، فتبلغ الصلاة كثرة في قضائها حرج عظيم **(و)** لأجل ذلك **(شرعت العبادات في المرض)** على حسب الطاقة **(قاعداً ومضطجعاً)** لما روى البيهقي والبزار عن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ عاد مريضاً فرآه يصلي على وسادة، فأخذها فرمى بها، فأخذ عوداً يصلي عليه فأخذه فرمى به وقال: «صل على الأرض إن استطعت، وإلاّ فأوم إيماء، واجعل سجودك أخفض من ركوعك» **(و)** لأجل ذلك **(انتفى الإثم في الخطأ مجتهداً)** وقد ثبت بإجماع قاطع معاضد بأحاديث صحاح، وقد أومأ الله تعالى إليه بقوله: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٨] أي لولا سبق الكتاب بأن لا مؤاخذة في الخطأ في الاجتهاد لمسكم العذاب في أخذ الفداء والله أعلم بمراده **(و)** لذلك انتفى الإثم **(في النسيان)** لما روينا من قبل **(و)** لذلك **(انتفى أكل الصائم ناسياً)** فلا ينتقض به الصوم، ولا إثم أيضاً، لما روى الشيخان عن أبي هريرة عن

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه» ولذلك (**خفف في السفر**) لأنه مظنة المشقة (**فشرعت**) الصلاة (**الرباعية ركعتين**) لما مر (**و**) شرع فيه (**مسح الخف ثلاثة أيام**) ولياليها: والأحاديث في ذلك شهيرة مستفيضة، كما عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله ﷺ للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن ويوماً وليلة للمقيم (**و**) لذلك من عدم الحرج في الدين (**ثبتت الرخصة**) للمسافر (**بالشروع**) في السفر (**قبل تحققه**) والقياس يقتضي أن لا يرخص إلاّ بعد تحقق السفر بالخروج ثلاثة أيام، لأن الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه، لكن لم يعتبره الشرع، وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج، والدليل عليه التوارث من رسول الله ﷺ ومن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (**ولو أقام**) المسافر (**قبل**) تمام (**المدة**) للسفر (**صح**) كونه مقيماً (**ولزمت**) عليه (**أحكام الإقامة**) من الأخذ بالعزيمة (**ولو**) كان (**في المفازة**) مع أنها ليست محلاً للإقامة (**لأنه رفع لها**) أي للرخصة، فإن سببها الذي هو السفر لم يتقرّر، فبإزالة نية السفر يصير مانعاً من إتيان سببها فلا تمنع المفازة، فإنها إنما تمنع لابتداء الإقامة دون بقائها (**وبعدها**) أي بعد مدة السفر (**لا**) تصح الإقامة (**إلاّ فيما يصح فيه**) من العمران (**لأنه رفع**) للسفر (**بعد تحققه**) وتجديد إقامة، فلا بد من موضع يصلح لابتدائها، هذا: وأما العوارض السماوية فمنها الصغر، فإنه إذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية، ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات، لأنه لجبر المتلف، ولا وجوب المؤونات من العشر والخراج وصدقة الفطر، ويؤديها الولي من ماله، ولا يصح إسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد، ولا اعتبار لردته لذلك، وأما البالغ حد التمييز فيجب عليه أداء الإيمان عند الإمام، علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي وسائر مشايخ العراق، ويصح إيمانه باتفاق مشايخنا، ويصح أداء العبادات من غير لزوم، وتجب الغرامات والمؤونات، وتدفع عنه الأجزية، وبينونة المرأة الكافرة لإسلامه والمؤمنة للارتداد ليس لأجل الجزاء، بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح، ويعرض الإسلام على المميز عند إسلام زوجته دون غير المميز، بل يؤخر ويصير غير المميز مؤمناً تبعاً لأحد الأبوين أو الدار، وكذا يصير مرتداً بارتدادهما ولحاقهما معه في دار الحرب، وكذا المميز الساكت تابع لأحدهما دون المظهر للإسلام أو الكفر.

ومنها: الجنون والعته، فالجنون القليل لا يسقط شيئاً من العبادات، فيجب قضاؤها، وحد القلة في حق الصلاة ما لم يمتد يوماً وليلة، لأنه مظنة التكرار، وعند الإمام محمد إذا بلغ ستاً اعتباراً لحقيقته، وفي الصوم الشهر، وفي الزكاة والحج الحول، وعن أبي يوسف: الاكتفاء بالأكثر، والكثير منه مثل الصغر، إلاّ أنه يعرض على أبويه الإسلام عند إسلام امرأته، ولا يؤخر كما في الصبي، لأنه ليس له نهاية معلومة، والمسلم الذي جن بعد الإسلام يحكم بإسلامه أبداً ولا يتبع أحداً ولا يحكم بردته بردة أبويه، والعته مثل الصبا مع التمييز، فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي «التحرير» نقلاً عن التقويم أنه يجب عليه العبادات احتياطاً.

ومنها: النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة، وهو عذر في حق الإثم مطلقاً، وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فإن كان مع مذكر فلا عذر، كأكل الناسي في الصلاة، إذ هيئتها مذكرة، وصيد المحرم ناسياً، إذ الإحرام مذكر، وإن لم يكن هناك مذكر يكون عذراً، كالأكل في نهار رمضان ناسياً، وسلام المصلي في القعدة الأولى ناسياً، وترك التسمية عند الذبح ناسياً.

ومنها: النوم وهو فترة تعرض للإنسان مع بقاء العقل توجب العجز عن إدراك المحسوسات واستعمال العقل، وعن الأفعال اختياراً، ولما لم يكن النائم فاهماً للخطاب أخر عنه، ولم تعتبر أفعاله في حق الإثم، وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد، فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم، وكذا دية إنسان قتل بانقلابه عليه، ولا تعتبر أقواله أيضاً، حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك، ولا يوصف كلامه بخبر أو إنشاء، بل كألحان الحيوانات، فلا تعتبر قراءته في الصلاة ولا يسقط بها الفرض، صرح به الإمام فخر الإسلام، ولا تفسد بقهقهته الصلاة ولا الوضوء صرح به هو أيضاً، وقيل: يفسدان لعدم فرق النص، وعن الإمام الهمام يفسد الوضوء دون الصلاة كسائر الأحداث، فيتوضأ ويبني، وقيل: لا يفسد الوضوء، وتفسد الصلاة، وفي «التحرير»: هو الأقيس عندي، لأن نقض الوضوء لكونها جناية، ولا جناية، فبقي مجرد كلام، فتفسد به الصلاة، لأن الكلام يفسدها مطلقاً لعدم فرق النص، كالساهي ثم النوم تسترخي منه الأعضاء، وهو سبب لخروج شيء، ولذا جعل الشرع الموجب للاسترخاء منه حدثاً إقامة للسبب مقام المسبب دون غيره، إلاّ من تنام عيناه ولا ينام قلبه، كالرسول ﷺ، فليس في حقه حدثاً.

ومنها: الإغماء، وهو آفة يصير بها العقل في كلال وتتعطل بها القوى المدركة، فجعل قليله كالنوم في عدم توجه الخطاب، ووجوب القضاء من غير فرق، إلاّ أنه لما كان فوقه في إرخاء الأعضاء جعل حدثاً في كل حال، ومنع بناء الصلاة على ما صلى قبله، والكثير منه يمنع وجوب الصلاة، كالجنون دون غيرها لندرة الإغماء شهراً أو سنة، هذا: ومنها الحيض والنفاس، وهما لا يمنعان التكليف إلاّ أنه لا يصح معه من العبادات التي شرط لأدائها الطهارة، فأخر عنهما خطاب الصوم وطواف الزيارة إلى زوالهما، وسقط عنهما الخطاب بالصلاة وطواف الوداع للحرج، وسقط نفس وجوب الصلاة أيضاً حتى لم تبق محلا للوجوب لعدم الفائدة لأنه إما وجوب الأداء وإما وجوب القضاء، وقد انتفيا، ومنها: الرق، وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما، وهذا العجز غير متجزء، فلا يصح أن يقال: شهادة نصفه مقبولة دون النصف الآخر، وكذا القضاء، فكذا العتق، وهو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجزء، وعلى هذا قالا: فلا يتجزأ الإعتاق، لأن العتق مطاوعة، فلو تجزأ لزم تجزئته، وقال الإمام: التصرف الصادر من السيد في الإعتاق إزالة الملك، ولما كان الملك متجزئاً كانت الإزالة أيضاً متجزئة، وليس نفس الإعتاق سبباً للعتق حتى يلزم من وجوده، وجوده، بل إعتاق الكل موجب للعتق، كالوضوء متجزء، وسببيته لزوال الحدث غير متجزئة،

فالرق في معتق البعض كامل، فهو كالمكاتب عنده وحر عندهما، ثم الرق ينصف الكرامات، ولهذا يحل له نكاح اثنتين، ويكون طلاق الأمة تطليقتين، وعدتها حيضتين بالنص الذي رواه الدارقطني: «طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان»، ويكون قسمها نصف قسم الحرة، ويكون حلها قبل الحرة، ومنفردة دون بعدها ومعها، وكذا ينصف الحدود، فحد العبد نصف حد الحر، لأن الغرم بالغنم، والرق يمنع مالكية المال، لأنه مملوك نفسه ذليل مهان، فكيف يكون مالكاً، بخلاف مالكية النفس، فإنها تبقى على أصل الحرية، فتصح أقاريره بالحدود والقصاص والسرقة، هالكاً وقائماً في المأذون وفي المحجور عند الإمام فيقطع ويرد المال، وعند أبي يوسف: يقطع ولا يردّ، وعند الإمام محمد لا يقطع ولا يرد: هذا كله إذا كذبه المولى، ولا يصح إقرار المولى في حقه بحد أو قصاص، وكذا يملك هو ملك النكاح، وإنما يحتاج إلى الإذن لأنه يجب به المال في الذمة والرقبة هي ملك المولى، ولذا لا يملك طلاق امرأته، وكذا يملك دم نفسه، فلا يحل للسيد قتله ولا إتلاف عضو من أعضائه، ولذا يقتل الحرّ به عندنا، وأما عند غيرنا فإنما لا يقتل لأجل كرامة الحر، والرق أيضاً يمنع مالكية المنافع، بل المنافع كلها للسيد إلاّ ما استثنى منها، كالصوم والصلاة، فلا يخرج للجمعة والعيدين والحج إلاّ بإذن السيد، وكذا الجهاد لا يخرج له إلاّ بإذنه أو بإذن الشرع عند النفير العام، وإنما يصح أمانة مأذوناً، لأنه مالك للغنيمة، فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع، والرق يمنع الولايات، فلا تصح الشهادة على أحد ولا قضاؤه ولا حكومته، وكذا إمارته، والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء إلاّ بضم مالية رقبته إليه، فلا يجب بإقراره المال في الحال، إلاّ في المأذون للضرورة، وتجب الغرامات لأجل الجنايات في الذمة، فتؤدى فتباع رقبته إلاّ أن يفدي المولى، وكذا تباع رقبة المأذون فيما بقي من الدين بعد الأداء من الكسب أو لم يكن له كسب، ولا تجوز تبرعاته، من أكسابه لأنه ملك المولى أو الدائنين، ولا تقبل هديته إلاّ اليسير بالنص، ولا يجوز له التسري من إمائه وإن كان مكاتباً.

مسألة

(العبد أهل للتصرف وملك اليد عندنا، خلافاً للشافعي) رحمه الله، فإنه عنده ليس أهلاً لهما، وإنما له التصرف، وملك اليد خلافة من السيد **(لنا أنهما)** أي ملك التصرف وملك اليد إنما يكونان **(بأهلية التكلم)** وصحته **(والذمة)** وهي كون الإنسان صالحاً لأن يخاطب بالأحكام **(والأولى)** أي أهلية التكلم إنما تكون **(بالعقل وهو لا يختل بالرق)** بالضرورة **(ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للخلق)** ولو لم يكن كلامه معتبراً بكون عقله مختلاً لم تعتبر روايته، بل يصير كالمعتوه **(والثانية)** أي الذمة إنما تكون **(بأهلية الإيجاب عليه والاستيجاب له، ولتحققهما خوطب بحقوقه)** أي حقوق الله **(تعالى)** من الصلاة والصوم والكف عن المحرمات، إلاّ ما يفوت به خدمة السيد، كالجمعة ونحوها **(ويصح إقراره بالحدود والقصاص)** وتجب نفقته على السيد، وإذ قد ثبت أهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة له صار أهلاً لملك التصرف وملك

اليد (**وإنما الحجر**) عن التصرف (**لحق المولى**) في رقبته وفي منافعه، ولو جاز له التصرف من غير إذنه صارت الرقبة هالكة في الدين، ولا يقدر على الاستخدام فيستضر به (**فإذنه فك الحجر ورفع المانع**) عن صحة التصرف (**لا إثبات الأهلية**) كما هو مزعوم الشافعي رحمه الله، الشافعية (**قالوا: لو كان**) العبد (**أهلاً للتصرف**) في شيء (**لكان أهلاً للملك**) فيه (**لأن التصرف سبب له**) فإن الشيء يملك بالبيع والشراء (**ومسبب عنه**) فإن الملك يبيح التصرف، ولذا لا يباح في ملك غيره، ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومسببه، فالتصرف أيضاً يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب (**واللازم باطل إجماعاً**) فالملزوم مثله، فليس أهلاً للتصرف (**وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لليد، لأن اليد إنما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف. وقد انتفيا، قلنا**) لا نسلم الملازمة من كون التصرف سبباً للملك لا يمتنع انفكاكه حتى تجب الملازمة، إذ (**التخلف**) فيه (**لمانع**) وهو كون رقبته مملوكة للسيد (**لا لعدم المقتضى**) وهو التصرف، وكذا لا يلزم من كون التصرف مسبباً عن الملك لزومه له، بل قد ينفك السبب عن مسببه إذا وجد هذا المسبب بسبب آخر (**ويجوز تعدد الأسباب لأهلية التصرف**) والحاصل منع اللزوم بين أهلية التصرف وأهلية الملك بإبداء المانع مع سببية أهلية التصرف لأهلية الملك وبإبداء سبب آخر لأهلية التصرف غير أهلية فيما يكون مسبباً، وإذا لم يثبت الاستلزام بين أهلية التصرف وأهلية الملك لم يثبت ما يبتني عليه من قوله، وإذا لم يكن أهلاً للتصرف الخ... فالكل جواب واحد، وزعم أن حديث تعدد الأسباب جواب آخر ومنع لقوله، لأن اليد إنما يستفاد الخ... فحينئذٍ يرد عليه أن حديث تعدد الأسباب لا يضرنا فإن المقصود بيان اللزوم بين أهلية اليد وأهلية التصرف، وهو حاصل، وإنما يضر هذا الحديث بعض المشايخ حيث أوردوا في تقرير كلام الشافعي أن ملك اليد يستفاد بملك الرقبة، وعلى ما قررنا لا ورود لهذا فافهم ثم إذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو أعلى من ملك الرقبة فإنه المقصود من ملك الرقبة، وقد كان مالكيته للنكاح بكلمة، فمالكيته أنقص من مالكية الحر انتقص ما يبتني على مالكيته وهو الدية، ولا تنقص عن النصف كما في المرأة، لأن مالكيته ليست نصف مالكية الحر بل أزيد، ولا ينقص قدر الربع، لأن مالكيته أكثر يداً من ربع مالكية الحرة، فالنقصان غير مقدر، فنقصنا بقدر نصاب السرقة، فإن له اعتباراً في الشرع في مقابلة أعضاء الإنسان بخلاف سائر التنقيصات، فإنها لم تكن لأجل نقصان المالكية، بل لنقصان الكرامة، وأما الدية فباعتبار المالكية، ألا ترى أن دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح، وعلى هذا التقدير لا يرد ما أورد صدر الشريعة أنه يلزم حينئذٍ أن لا يتصف بشيء من النعم لأجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر، ثم أورد من عند نفسه دليلاً آخر هو أن المعتبر فيه المالية دون الآدمية فتعتبر في الضمان قيمته، إلاّ أنه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فيه، فإنه موضع تأمل.

(**فرع لو أذن له المولى في نوع**) من التجارة (**كان له التصرف**) في أنواع التجارات (**مطلقاً**) في جميع الأنواع لأنه لما أذن فوت حقه في الخدمة، وفي براءة رقبته من الدين وأهلية

التصرف قد كان فيه من نفسه، وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضى فيجوز **(وتثبت يده على كسبه)** لكونه له، والمانع قد زال بالإذن **(كالمكاتب)** فإنه يملك مكاسبه يداً **(وإنما يملك)** المولى **(حجره دون)** حجر **(المكاتب)** فإن في الكتابة ليس للمولى أن يحجر عليه، لا أن في كتابة المأذون عبده لا يملك الحجر عليه حتى لا يرد عليه أنه مخالف للرواية، فإن المأذون غير مالك الكتابة **(لأن فك حجره)** كان **(بلا عوض: فيكون كالهبة)** فيصح رجوعه **(بخلاف الكتابة)** لأنه إذا كان بعوض **(فهو كالبيع)** فلا يصح الرجوع، هذا: ومنها المرض، وهو نوع من العجز، ولا ينافي فهم الخطاب وأهلية العبادات، ولذا لا ينافي التكليف إلاّ أنه لما كان نوعاً من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة، وأخر ما لا قدرة عليه أو ما فيه حرج، ثم هو سبب للموت، وهو سبب الخلافة في المال، ولذا حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليها في كل المال لحق الغرماء، والثلثين لحق الورثة، لكن إذا اتصل به الموت، وأما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع بمثل القيمة، والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه، والشرع إذ أبطل التوارث علمنا أنه يتعلق بالنظر إليه حق الورثة في الصورة أيضاً، فمنعنا من الإقرار له والبيع معه، ثم إنه تفسخ العقود المحجورة عليه إن كانت قابلة للفسخ، وإلاّ فحكمها حكم المعلق كإعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين أو قيمته تزيد على الثلث، فإنه يعتق بعد الموت، ويسعى في قيمته في الأول، والزائد على الثلث في الثاني، هذا: ومنها الموت.

مسألة

(الموت هادم لأساس التكليف) لأنه عجز كله عن إتيان العبادات أداء وقضاء، ولأنه ذهب من دار الابتلاء إلى دار الجزاء **(فلا يبقى على ذمة الميت إلاّ ما كان متعلقاً بعين)** لعل إلاّ ها هنا صفة بمعنى غير هو فاعل لا يبقى، ولا يصح أن يكون استثناء مفرغاً متصلاً، فإنه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقاً بعين أيضاً، ولا يصح أن يكون منقطعاً أيضاً، لأنه مفرغ، فالحاصل أنه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات مالية كانت أو بدنية، وأما المتعلق بعين أو مال فلا يبقى على ذمته، أيضاً، لكن لصاحب الحق أن يأخذه من العين أو المال **(كالودائع والغصوب)** فإن للمودع والمغصوب منه أن يأخذه كما كان في الحياة وعلى الورثة أن يردوه **(أو)** غير ما كان متعلقاً **(بمال تركه كالديون)** فإن الدائنين لهم أن يأخذوها منه، وعلى الورثة أن لا يتصرفوا من دون الأداء **(والوصايا)** فإن الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث **(والتجهيز ويقدم)** على الديون والوصايا **(بالإجماع)** وإذا لم يبق في ذمة الميت شيء أصلاً **(فلا تصح الكفالة بما عليه)** من الدين **(بعد الموت عند أبي حنيفة)** إذا لم يترك وفاءً من المال **(لأنها)** أي الكفالة **(ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة)** فيجوز للدائن مطالبة أيهما شاء **(ولا مطالبة)** ها هنا على الأصيل **(فلا ضم)** فيها قال «مطلع الأسرار» قدس سره: ها هنا قولان: الأول: أن الكفالة ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة، والآخر: أنها ضم الذمة إلى الذمة في الدين، فلا يتم هذا الاستدلال إلاّ إذا ترجح القول الأول، وما في «الهداية» الأول أصح دعوى

من غير دليل، وما في بعض شروحه أن جعل دين واحد على اثنين غير معقول، ولا ضرورة ملجئة إليه، ففيه أنه يجوز أن يصير مثل الواجب على الكفاية، فإنه كان واجباً على الأصيل، ثم بالالتزام وجب على الكفيل، وأيهما أدّى سقط عن صاحبه، كوجوب قبول الإمامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها وبقيام أحدهم بها سقطت عن الآخرين، بل حرمت، هذا: ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الأول، فإنه يمكن أن يقرر على القول الثاني بأنها ضم الذمة إلى الذمة في الدين، والدين قد سقط بالموت، فإن ذمة الميت غير صالحة للاشتغال بالواجبات، وإذ لا دين في الذمة فلا ضم فتدبر، فإنه لا يرد عليه شيء إلاّ ما تقرر في مذهبهما **(وعندهما تصح)** الكفالة عن الميت ولو لم يترك مالاً ولا كفيلاً **(وبه قالت الأئمة الثلاثة، لحديث جابر)** قال: كان رسول الله ﷺ لا يصلي على رجل مات وعليه دين، فأتي بميت فقال: عليه دين؟ قالوا: نعم، ديناران قال: «صلوا على صاحبكم» فقال أبو قتادة الأنصاري **(هما عليّ)** يا رسول الله **(فصلى عليه)** رواه النسائي وفي «صحيح البخاري» عن سلمة بن الأكوع أن النبي ﷺ أتي بجنازة ليصلي عليها فقال: «هل عليه من دين» قالوا: نعم، قال: «صلوا على صاحبكم» فقال أبو قتادة عليّ دينه، فصلى عليه **(ولأن الموت لا يبرىء)** الميت عن الدين **(ولذا يطالب به في الآخرة إجماعاً)** ولو لم يكن عليه دين لما طولب **(و)** لذا **(يصح التبرع بالأداء)** ولو لم يكن عليه دين، فأي شيء يؤدي، وإذا ثبت على ذمة الميت دين فتصح الكفالة ويلزمه المطالبة: لأنه في عالمنا بخلاف الأصيل **(والجواب أنه)** أي قول أبي قتادة **(يحتمل العدة)** وفي «التحرير» وهو الظاهر إذ لا تصح الكفالة للمجهول، وفي «التقرير» وهو مشكل لما في لفظ عن جابر للحاكم وقال: صحيح الإسناد، فجعل رسول الله ﷺ يقول: هي عليك وفي مالك الميت عنها بريء فقال: نعم، فصلى عليه. أقول ظاهره ينافي الكفالة إذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في «الحاشية»، فإن قلت: لعله أراد كأنه بريء توثيقاً للكفالة؟ قلت: نقول هذا بعينه في العدة، أي كأنه بريء تأكيداً في العدة **(و)** أيضاً يحتمل **(أن يكون إقراراً بكفالة سابقة وفيه ما فيه)** إشارة إلى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة: أنا أكفل به، فأتى بالوفاء فصلّى عليه ﷺ، وكان عليه ثمانية وعشرون درهماً أو ثمانية عشر درهماً، وفي كونه منافياً للوعد كما في «التقرير»، نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد، كما هو المتعارف كذا في «الحاشية»، فإن قلت: هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة، قلت: الضرورة ما في «التحرير» من لزوم جهالة المكفول عنه فتأمل فيه **(والمطالبة الأخروية باعتبار الإثم)** أي إثم عدم إيصال الحق إلى المستحق **(لا تفتقر إلى بقاء الذمّة)** إذ الإثم باعتبار عدم الامتثال بالإتيان بالواجب، والمراد من بقاء الذمة بقاء ما تتوجه إليه به المطالبة، وإلاّ فالدين في الذمة باق، ولذا يعطى الدائن حسنات المديون عوضاً عنه يوم القيامة، كما ورد في الخبر الصحيح **(وصحة التبرع)** إنما هو **(لبقاء الدين من جهة من)** الدين **(له)** وهو الدائن **(فإن السقوط بالموت لضرورة فوت المحل)** لا لأنه وصل حق الدائن **(فيظهر)** هذا السقوط **(في حق من عليه دون)** حق **(من له)** فيبقى من جهته والحاصل أن الدين وإن كان ثابتاً على ذمة الميت، ولذا

يؤدى في الآخرة، لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالباً بالأداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل، وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المديون بعدمه، وأما الدائن فله المطالبة، كما كان إن ظفر، ولصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل، وبقاء حق الدائن، فلا يرد أن الدين أمر نسبي بين الدائن والمديون، فلا معنى لوجوده من جهة أحدهما دون الآخر، إذ لا يعقل وجوده بدون أحدهما، والأخصر الأوضح أن صحة التبرع لسقوط الإثم لا لبقاء الدين، هذا والله أعلم بأحكامه.

المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية

(من لطف الله سبحانه إحداث اللغون) الظاهر: اللغين، فإنه جمع سالم للغة إما على خلاف القياس نحو سنون أو بناء على أن الناقص قياسه أن يجمع سالماً وإن كان غير عاقل على اختلاف الرأيين **(فمنها)** أي من اللغين **(تنشعب غصون الفنون)** من العربية والفارسية والهندية. ويحصل من احداثه عرض عريض من إفادة ما في الضمير واستفادة ما في ضمير آخر غيره وكيفيتهما من الكيفيات والمزايا والصراحة والكناية والتشبيه والحقيقة والمجاز والنظم والنثر وغيرها، فتحدث فنون عجيبة **(فله شكر)** عظيم **(غير ممنون)** على هذه النعمة العظمى، ومن جملة أنحاء الشكر إظهار النعمة، فالبحث عنها نوع من الشكر **(وهو)** أي اللغة والتذكير باعتبار الخبر **(اللفظ الدال وضعاً وهي)** أي الدلالة المفهومة من الدال **(في كمال معناه مطابقة وفي جزئه تضمن وهما واحدة)** بالذات في دلالة المفردات التي يتحققان فيها لا أنهما متحدتان مطلقاً حتى يلزم الانتقاض بالألفاظ الموضوعة في مقابلة البسائط **(فإن)** اللفظ المفرد لا يدل إلاّ على الكل إجمالاً، و**(الكل إنما يتعقل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها)** للأجزاء **(إلاّ بعد التحليل)** أي بعد تحليل الذهن تلك الصورة فوقت فهم المعنى المطابقي من اللفظ ليست صور الأجزاء في الذهن، فليست الأجزاء منفهمة بنفسها إلاّ بعد التحليل، فليس التضمن مغايراً للمطابقة إلاّ بعد التحليل، فهذه الدلالة من حيث إنها على صورة الكل مطابقة، ومن حيث إنها منحلة إلى الأجزاء تضمن كذا قالوا، وفيه نظر ظاهر، فإنهم إن أرادوا بالإجمال المدلول من اللفظ المفرد التوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة إلاّ بعد التحليل، فلا نسلم أن اللفظ المفرد لا يدل إلاّ على هذا الإجمال، إنما هو دعوى محض، مثل المدعي، فلا بد من الإبانة، وإن أرادوا الصور الكثيرة الملحوظة بلحاظ واحد أو المعروضة للوحدة الاجتماعية، فمسلم أن المفرد لا يدل إلاّ على هذا الإجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلالتين، فإن الصور في الحقيقة كثيرة[1] وفهم أشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر، فإن قلت: فما يصنعون بالمفرد المشترك فإنه يدل على أشياء كثيرة؟ أجاب بقوله: **(وفي المفرد المشترك إنما تتعدد الصور)** عند انفهام المعنى **(لتعدد الوضع)** ونحن إنما ندعي وحدة الصورة عند وحدته كما قال **(وأما الوضع الواحد فكأنه موحد للكثير)** فلا يحصل الكثير في الذهن إلاّ بعد التوحد **(ومن ها هنا لا يرى لفظ)** واحد موضوع **(لضدين بوضع واحد وإن جاز)** وضعه **(لمختلفين، كالبيت)** إذ لا يحصل من الضدين أمر واحد، وإلاّ لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المندمجين

(١) قوله: **(وفهم أشياء كثيرة)** الخ كذا بالأصل وتأمل، كتبه مصححه.

فيه، بخلاف المتخالفين، إذ لا استحالة في اجتماعهما، فإن قلت: فما تصنع في البلقة الموضوعة للسواد والبياض الضدين؟ قال: (**وأما البلقة فبتفاوت المحل ارتفع الضدية**) ونحن إنما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان، أي باعتبار اجتماعهما في محل واحد (**فلاح**) لك (**من هذا المقام**) أي مقام دعوى الاتحاد بين الدلالتين (**أن الصورة الواحدة يجوز تحليلها**) أي الصورة الواحدة (**إلى حقائق مختلفة، ونظيره**) في تجويز التحليل إلى الحقائق (**علم الباري علماً**) إجمالياً (**بسيطاً**) فإنه علم سائر الممكنات مع بساطته، فيجوز التحليل فيه (**كما حقق في موضعه فافهم، فلا تقدم ولا تأخر**) قال في «الحاشية»: اعلم أن كلام أكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة إلى حقائق متخالفة؛ والبديهة تأبى عنه، كيف ومن المحالات عقلاً أن يتحد المتباينان، انتهى تفصيل المقام، أن أتباع الفلاسفة قالوا: إن الله تعالى يعلم الأشياء كلها دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب أزلاً وأبداً ومنشأ، هذا الانكشاف هو ذاته تعالى، كما أن المنشأ فينا الصورة الحالة، فذاته كافية في انكشاف الأشياء مفصلة عنده، فهي كالصورة العلمية للأشياء كلها، فورد على هؤلاء أن الأشياء متميزة في العلم قطعاً، والتميز فرع الوجود، وإذ لا وجود فلا علم، فيلزم أن تكون الأشياء مجهولة في الأزل، ولا ينفع القول بأن الزمان مع ما فيه قديم دهري حاضر عنده، كما ذهب إليه البعض منهم، فإن علمه تعالى فعليّ سابق على المعلومات، فلا بد من التمييز لها قبل وجوداتها ولو بالطبع؟ فأجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدواني بالقبول بأن تلك المعلومات موجودة في العلم بصورة واحدة إجمالية، وهي مخلوقة بالإيجاب، لأنها من الصفات، هذا وإليه أشار المصنف بما في الكتاب وبما في «الحاشية»، ولا ريب أن هذا الرأي مبني على الانحلال والاتحاد قطعاً، فلا يرد عليه أن العلم الإجمالي بمراحل من انحلال البسيط إلى صور كثيرة، لأنه ليس معنى الإجمال أن المعلوم هو الصورة الواحدة المنحلة إلى الكثيرة، وأن نسبة تلك الصورة إلى الكثيرة نسبة المحدود إلى الحد، وكيف يكون هذا المعنى مرادهم، ويلزم أن لا يكون الباري عالماً على التفصيل والتميز، وهو خلاف مذهبهم، بل مذهب كل عاقل، بل أرادوا بالعلم الإجمالي أن ذاته سبحانه مبدأ لانكشاف الأشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر، فالعلم أي مبدأ الانكشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال أصلاً، وإنما يرد هذا لو أراد المصنف لزوم انحلال الأمر الواحد الذي هو العلم إلى الكثير، بل أراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضرة عنده تعالى في العلم كما ذهبوا إليه، تحاشياً عن لزوم تميز المعدومات المطلقة فافهم، وأما اتحاد الدلالتين فالبناء فيه ظاهر ولا شك في استحالة هذا الاتحاد، فإن اتحاد الاثنين مطلقاً محال، لأنهما بعد الاتحاد كما كانا قبل، فحال الاتحاد وعدمه سواء، فأما إن حدث شيء وهو صفة أو ذات فكون لا اتحاد، وأما إن فني شيء ذات أو صفة فعدم واستحالة لا اتحاد، وأيضاً إن بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد، وإلاّ بان عدماً أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً، ولا يرد اتحاد الجنس والفصل في تركب النوع فإنه قول فلسفي لا نقول به، ومع قطع النظر عن صحة

الاتحاد واستحالته فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد الدلالتين، فإنه يلزم على الأول الحمل بين كل اثنين، فترتفع نسبة التباين رأساً، وفي الثاني الحمل بين الأجزاء في كل ماهية حتى المقدارية، لأن الحمل هو اتحاد المتغايرين باعتبار في نحو من أنحاء الوجود، ولا شك في استحالته، وظهر لك منه اندفاع ما يخيل وروده أن هذا الإشكال لا مخلص عنه، فإنه يلزم في التركيب الاتحادي من الجنس والفصل، والقول باستحالته في نحو البيت دون المركب الذهني تحكم هذا، ولا يبعد بناؤه على القول بالشج دون حصول الأشياء بأنفسها، إذ الكل إجمالاً، إنما يتعقل بصورة شجية لا تركيب فيها أصلاً، لكن تلك الصورة معدة لأن يحصل صورتان شجيتان للجزأين عند الالتفات إليهما، وحينئذٍ لا تحليل أصلاً، والحق أن هذا أيضاً بعيد، فإنا لا نعنف القول بالشج، بل ألحق عندنا هذا على النظر العقلي، وقد بيناه في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف، وأيضاً نسلم أن صورة الكل إنما يتعقل هو إجمالاً بالشج الواحد، وإنه معد لحصول الصورتين لتعقل الأجزاء، لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدلالتين، فإن الفهم الذي حصل بالشج الأول للكل غير الفهمين اللذين هما بالشجين الأخيرين للجزأين، فلا اتحاد في الدلالتين، هذا ما حصل لهذا العبد إلى هذا الآن، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، فإن قيل: كيف قالوا باتحاد الدلالتين وقد قالوا بأن التضمن تابع للمطابقة، والتبعية تقتضي الاثنينية المنافية للاتحاد قال **(وما يقال إنه)** أي التضمن **(تابع لها)** أي للمطابقة **(فتوسع)** منهم لأنها لما كانت لا تتميز منها إلاّ باعتبار التحليل، وهذا الاعتبار تابع لاعتبار نفس الكل، قيل: التضمن تابع للمطابقة، فإن قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء أن الجزاء المأخوذ لا بشرط شيء أقدم من المركب، وتلقاه المتأخرون منا بالقبول، فكيف تتحد الدلالتان؟ بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للمطابقة بعد هذا الالتزام؟ أجاب بقوله: **(وما في الشفاء من أن الطبيعة لا بشرط شيء)** هو الجزء **(تتقدم على الطبيعة بشرط شيء)** هو الكل **(تقدم البسيط على المركب فالمراد)** منه **(أحقية نسبة الوجود)** إليه **(عقلاً)** فإن العقل إذا حلله واعتبر الجزء لا بشرط شيء، ونظر إلى أن المركب لا يحصل إلاّ بانضياف زيادة إليه، وصيرورته بشرط شيء حكم بأن الأحق بالوجود هو الأول دون الثاني، وهذا حق **(وهو لا ينافي التحصل)** لهما في الذهن **(معاً كما في الخارج)** يتحصلان معاً، وكذا لا ينافي أن تكون الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء تابعة لها مأخوذة بشرط شيء في الانفهام من اللفظ، هذا **(و)** الدلالة **(على الخارج)** مما وضع له اللفظ **(التزام وقيل)** لا مطلقاً، بل **(إن كان)** الخارج **(لازماً: ذهنياً، ويرد)** عليه **(أنواع المجازات، فإنها واقعة)** قطعاً، ولا لزوم ذهني هناك، مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاماً، وقيل: هناك أيضاً لزوم ذهني، فإن للقرينة دخلاً في تلك الدلالة، بل الدلالة المجازية لازمة للفظ إذا وجدت القرينة معه، فيكون المعنى المجازي لازماً ذهنياً له مفهوماً معه، وفيه أن شارطي اللزوم العقلي أرادوا كون الخارج لازماً ذهنياً للموضوع له، واللزوم الذي ظهر من جهة القرينة، هو لزومه للفظ مع القرينة إذ لا تجعل قرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقي، بل من لوازم اللفظ معها، وأين هذا من ذاك؟ إلاّ أن يقال: إن

المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ، ولو كان مع قرينة، وإنما هي صارفة عن إرادته، والإرادة غير الفهم، والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة، فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الانفهام من اللفظ، فافهم، ثم أورد عليه المصنف بقوله: **(والقرينة قد تكون خفية)** فلا تعلم، فلا يفهم المعنى المجازي، فلا لزوم ذهني، واعترض على هذا القائل أيضاً بأنه لو اعتبر القرينة خرج اللفظ عن كونه لفظاً، بل هو مركب من اللفظ والقرينة، فإنها قد تكون عقلية، وإن أريد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير أن تؤخذ شرطاً كما في المشروطة ما دام الوصف فظاهر أنه ليس لازماً في زمان القرينة فإن القرينة غير لازمة فيها، فما بال المشروطة بها، وإن أريد بشرط القرينة كما في المشروطة بشرط الوصف، فاللزوم للفظ من حيث الاقتران معها، فالتقييد داخل، وهو ليس بلفظ، وأشار المصنف إلى رده بقوله: **(واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ)** للمعنى المجازي **(لا يخرج)** اللفظ **(عن كونه لفظاً على ما قيل)** فإن اللفظ لفظ دال، لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة **(ألا ترى من الجائز أن يكون المركب من الجوهر والعرض)** عند من جوز التركيب منهما **(جوهراً فتفكر)** وهذا التأييد ليس في محله، فإن المركب المذكور ليس له محل، فيكون جوهراً لصدق الرسم عليه، وأما المركب من اللفظ، والقرينة فلا يتلفظ به الإنسان فلا يكون لفظاً، بل الأولى الاكتفاء على ما قيل فإنه من البين أن اعتبار شيء في شيء لأجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقته، فاعتبار القرينة في كونه ملزوماً للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها في جوهره وحقيقته، كذا قالوا، ثم اعلم أن من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا مخلص له عن هذا الإشكال، إلاّ إما بإخراج المجاز عن الالتزام وإدخاله في المطابقة بإرادة الوضع الأعم من النوعي والشخصي، وإما بإخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال «شارح المختصر»، التحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة، وأنه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ أم لا، لكن الأول أولى، فإن فيه كما قال المصنف أن المجازات واقعة، فهذا الاصطلاح المخرج لدلالتها خطأ، وإما بالإدارة من اللزوم الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه إليه، وإن أمكن الانفكاك بينهما في التعقل، ثم «لمطلع الأسرار الإلهية» رحمه الله كلام على المصنف نفصله بتمهيد مقدمة هي أن أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية إلى ما كان على تمام الموضوع له وهو المطابقة، وإلى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن انفهام الكل وهو التضمن، وإلى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام، والقصد إنما هو في المطابقة فقط عندهم، والأخيران دلالتان تابعتان لها، والدلالة المجازية إما أن تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف، وإما أن تدرج في المطابقة كما قيل، وأما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها، فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه، وكذا التضمن ما قصد جزء معناه، فالدلالات المجازية داخلة في التضمن والالتزام، وإذا تقرر هذا فنقول: إن في كلام المصنف اضطراباً، فإنه إن بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الأليق فالتضمن عندهم

دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ، بأن يستعمل اللفظ فيه مجازاً، فحينئذٍ لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين، كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقية معها حينئذٍ، كما لا يخفى، وإن بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل، فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ها هنا فهماً واحداً للكل بصورة وحدانية، فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة، ومن حيث التحليل إلى الأجزاء تضمن، لكن حينئذٍ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة، وحينئذٍ لا بد من اللزوم بين هذا الخارج والموضوع له، وإلاّ لما صح الدلالة، وحينئذٍ لا وجه لإيراد أنواع المجازات نقضاً على الشارط، فالمصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق، وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام **(ثم وضع الأصول)** من اللغات **(للمعاني من حيث هي)** من غير لحاظ كونه في الذهن أو الخارج **(لأنه)** أي الوضع **(للتعبير عما في الضمير)** أي عن شيء معلوم مراد إفادته **(وكونه في الضمير ليس في الضمير)** أي ليس معلوماً مراد الإفادة، لا أن هذا الوصف ليس ثابتاً بما هو في الضمير **(فليس)** الوضع **(للصورة الذهنية)**، فإما للمعاني من حيث هي **(أو الأمر الخارجي كما قيل)** فقوله: هذا معطوف على المجرور في قوله للمعاني، يعني أن الصورة الذهنية بمراحل عن كونها موضوعاً لها، فهو إما الشيء من حيث هو أو الأمر الخارجي كما قيل، وأشار إلى أن الحق هو الأول: فإن كونه في الخارج أيضاً قد لا يراد إفهامه بتة، وقيل: النزاع مبني على أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير أو في الخارج أو مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة، وهذا كلام خال عن التحصيل، فإنه لم يذهب ذاهب إلى أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائلها فتدبر **(وقد جعل بعض الأعلام النزاع)** الواقع بين أهل هذه المذاهب **(لفظياً)** وقال من قال إنها موضوعة للصور الذهنية، أراد المعاني من حيث هي، فإن الصورة بما تطلق عليها أيضاً، ومن قال إنها للأمر الخارجي أراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجي **(ثم الواضع)** من هو اختلف فيه **(فقال الأشعري)** معرفة الوضع **(بالتوقيف)** الإلهي، فهو الواضع **(لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾** [البقرة: ٣١]**)** فتعليم الأسماء لآدم من الله عز وجل، فليس هو الواضع ولا الملائكة، لأنهم عجزوا عن البيان، واحتمال كون الجنة واضعين أبعد، فالواضع هو الله تعالى، فإن قيل: المراد المسميات، والمعنى علم الله المسميات كلها لآدم، بل هو الظاهر، لأن الكمال معرفة الحقائق لا الألفاظ وأوضاعها، قال: **(وليس المراد المسميات بدليل)** قوله تعالى: (﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]) فإن المسميات هي المشار إليها فحينئذٍ يلزم إضافة الشيء إلى نفسه **(وأوّل بمسميات الحقائق)** فلا يلزم إضافة الشيء إلى نفسه، فالمشار إليه الحقائق، والمضاف المسميات، فإن قلت: هذا تأويل فلا يصار إليه من غير ضرورة، ويلزم تأويل آخر في قوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١] قلت: التأويل لازم عليه بحمل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ على التغليب والضرورة في هذا التأويل أن لا كمال يعتد به بالنسبة إلى الأنبياء

والأولياء بمعرفة الألفاظ هذا وها هنا تأويل آخر للآية عليه المحققون هي: أن الملائكة تكلموا في آدم بسفك الدماء، وادّعوا فضلهم أنفسهم بالتسبيح، فأراد الله سبحانه أن يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم، فعلمه جميع الأسماء الإلهية الكلية والجزئية، يسبح كل موجود موجود ببعض بعض، فإن كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته، ليسبح آدم الله تعالى ويدعوه بكل اسم اسم، ويكون كاملاً في المعرفة الإلهية، ثم عرضهم أي عرض الموجودات كلهم على الملائكة فقال: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ﴾ أي الأسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ﴿إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١] في أنكم لائقون للخلافة، وأن معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم وعبر عن الموجودات بصيغة ضمير العقلاء، لأنها من حيث إنها مسبحة عقلاء قالوا: ﴿سُبْحَـٰنَكَ﴾ واعترفوا بقصورهم عن إدراك سر الأمور ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢] اخلق من شئت واجعله خليفة، وعلى هذا ليست الآية من الباب في شيء هذا (و) قال الأشعري بالتوقيف (**لقوله**) تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٢] (**واختلاف ألسنتكم**) وليس المراد اختلاف عضو اللسان، فإنه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية، بل المراد اختلاف اللغات، وكونها آية لا يتصور إلاّ أن يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى، فإن قلت: يجوز كونها آية باعتبار الإقدار على هذه اللغات المختلفة، قال: (**والإقدار رجوع**) أي القول بإرادة الإقدار رجوع (**عن الظاهر**) فلا يلتفت إليه، وفيه نظر، فإنه يجوز أن يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة، والمعنى والله أعلم بمراده من الآيات اختلاف ألسنتكم في إفادة ما في الضمير يقدر بعضها على التعبير بلغة وآخر على التعبير بأخرى، وليس هذا كثير عدول عن الظاهر، ولا بأس به أيضاً، كما أنكم قلتم بالتجوز في ألسنتكم هذا: (**وقالت البهشمية**) الوضع (**بالاصطلاح**) من الناس (**لقوله**) تعالى: (﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]) ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل، فلا تكون اللغة قبل الرسول وقد تشهد الآية خلافه (**وأجيب**) بأنا لا نسلم أنه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل، كيف و(**أنه تعالى علمها آدم أوّلاً**) قبل الإرسال (**ثم اختص كل قوم بلغته**) فأرسل رسول ذلك القوم بلسانهم (**وقال الأستاذ**) أبو إسحاق الإسفراييني (**بالتوزيع**) بأن ما يحتاج إليه للتعبير عما في الضمير بالتوقيف، وما زاد عليه محتمل، أو بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه (و) قال (**جماعة بالتوقيف**) فإنه لم يقم دليل على شيء من طرفي النفي والإثبات، والحق ما أفيد أنه إن أريد جزم القول فالحق التوقف، وإلاّ فالظاهر ما قال الأشعري قدس سره، ثم اختلف في أن وضع اللفظ لمعناه، هل لمناسبة بينه وبينه أم لا (**والحق اعتبار المناسبة**) بين اللفظ ومعناه، وإلاّ فجعل بعضها لمعنى وبعضها الآخر ترجيح من غير مرجح، وشأن الحكيم يأبى عنه، وهذا ظاهر جداً عند كون الواضع هو الله تعالى (**حتى**) المناسبة بين اللغات وبين (**الأمزجة التي اكتسب هيولى كل قوم**) أراد بها ما فيه صلوح كمال لا ما يقول به الفلاسفة (**من عوارضها السماوية والأرضية**) أي العارضة من خارج فاختصت لغة كل

قوم بهم بحسب هذه المناسبة، وإلاّ فإعطاء الهندية لأهل الهند والعربية للعرب ليس أولى من العكس **(ومن ها هنا)** أي من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم **(رأينا لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة)** لكون أمزجتهم كذلك، هذا: **(وأما القول بالتناسب الذاتي)** بين الألفاظ ومعانيها بأن يكون بين ذاتيهما مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لو خليت وطباعها **(والاكتفاء به في الدلالة)** بأن يكون العلم بهذا التناسب يكفي في انفهام المعنى منها **(كما ذهب إليه عباد بن سليمان وغيره)** من أتباعه **(فهو بعيد)** لأن المناسبة الذاتية بين الشيء والضدين مما يمجه العقل، وأما الرد بأنه يلزم أن لا ينفك اللفظ عن الدلائل أصلاً فإن مقتضى الذات لا ينفك عنها فغير وارد، فإنه أراد بالاقتضاء ما ذكرنا، ولو أراد بالاقتضاء الذاتي مقابل الوضع وإن كان من أعراض مفارقة لم يبعد وحينئذٍ لا يرد عليه ما ذكر، ثم بعد لا يخلو عن بعد ومكابرة **(وسمعت من بعض الشيوخ)** سمعت من الثقات أنه أراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب الملة والدين الشهيد قدس سره **(أنه لقيه)** أي لقي بعض الشيوخ **(رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي)** هكذا سمعت، ويمكن أن يرجع الضمير المنصوب إلى عباد بن سليمان، وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عباد بن سليمان نحو تأييد، ويجوز أن يكون فهمه بمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الألفاظ لأجلها لا للاكتفاء بالمناسبة فقط، فحينئذٍ احتيج إلى الوضع **(والطريق الآن)** في معرفة الأوضاع **(التواتر كالنور والنار والتشكيك فيه)** بأن التواتر غير مفيد للعلم، وأن لفظ الله أكثر دوراً مع الاختلاف فيه وأمثالهما **(سفسطة)** لا يلتفت إليه لكونه مخالفاً للضرورة القاطعة **(و)** الطريق في المعرفة **(الآحاد)** أيضاً، كنقل الأصمعي والخليل **(وقد يستمد بالعقل)** في إثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل **(كقولنا: الجمع المحلى)** باللام **(يدخله الاستثناء)** وهذه المقدمة استقرائية **(وكل ما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه لأنه)** أي الاستثناء **(لإخراج ما لولاه لوجب دخوله)** وهذه مقدمة عقلية.

مسألة

(هل يجوز القياس في اللغة) بأن كان الواضع وضع لفظاً معيناً لمناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة في غيره بأنه موضوع أيضاً **(كالخمر للنبيذ للتخمير)** قياساً على كونه[١] بعصير العنب المشتد **(والسارق)** الموضوع للآخذ خفية عن حرز **(للنباش)** قياساً عليه **(للأخذ خفية)** وأما إذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه، وأنه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه للماضي **(فجوّزه شرذمة قليلة ومنهم القاضي)** أبو بكر الباقلاني **(قياساً على القياس الشرعي)** بجامع أنه لإثبات ما للمعلوم للمسكوت، فإن قيل: هذا قياس في اللغة فإثبات القياس في اللغة بهذا القياس دور، وأجيب بأن القياس عبارة عن إثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لإثبات صحة القياس

(١) قوله: **(قياساً على كونه)** الخ كذا بالأصل ولعل الصواب قياساً عليه لكونه كعصير الخ. وحرر كتبه مصححه.

في اللغة، وأين هذا من ذاك؟ نعم: إنما ينتهض لو كان القياس في غير الشرعيات حجة **(قلنا)** قياس مع الفارق إذ **(ثبت هناك)** أي في القياس الشرعي **(الحكم عقلاً، لأن المعنى يجذب المعنى)** إذ يجوز أن يكون علاقة العلية بين المعاني فيجذب المعنى العلة لمعلوله وهو الحكم، و**(لا)** يجذب المعنى **(اللفظ وإلاّ لزم الدلالة بالطبع فتفكر فالحق لا)** أي لا يجوز القياس في اللغة **(كيف ويحتمل التصريح)** منهم **(بالمنع)** عن القياس **(فإن الخلاف إنما هو في تسمية مسكوت عنه)** هل يجوز بالقياس أم لا؟ وفيه احتمال المنع قائم، ولم يثبت هذا الجواز عموماً في الأحكام الشرعية، حتى لا يصح القياس فيها أيضاً **(ألا يرى أنهم منعوا طرد الأدهم)** في كل ما وجد فيه دهمة **(والقارورة)** في كل ما فيه قرار **(والأجدل)** في كل ما فيه قوة **(وغيرهما مما لا يخفى)** قال صدر الشريعة: اعتبار المناسبة أمر مصحح للوضع لا موجب، وليس أن كل ما يجوز يقع، فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل، وغيره وضاع القياس فافهم.

(تقسيم وهو) أي اللفظ الدال بالوضع **(مفرد إن توحد ولو عرفا)** فنحو الرجل مفرد، لأنه لفظ واحد في العرف **(وقيل)** هو مفرد **(إن لم يدل جزء لفظه على جزء معناه وإلاّ فمركب فيهما)** أي في الإصطلاحين المذكورين، فغير المتوحد مركب وقيل: الدال جزؤه على جزء معناه مركب **(ونحو: بعلبك)** أي المركب الذي جعل علماً **(مركب على الأول)** لأن اللفظ غير متوحد، **(لا)** على **(الثاني)** بل مفرد عليه لأن جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلمي **(وأضرب بالعكس)** أي مفرد على الأول، لأن اللفظ واحد، لكنه يدل على مسند ومسند إليه، فلا بد من لفظين بإزائهما وهو الهمزة والمادة، فجزؤه يدل على جزء معناه، فمركب على الثاني، هذا رأي ابن سينا في الشفاء المخالف فيه جمهور أهل العربية، فإنهم يقولون: إن اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلي، وأما المسند إليه فمنوي فيه، ولا يلزم إجماعهم، هذا حجة عليه، فإنه تحكم من غير دليل، بل الفحص يحكم بما قال ابن سينا، فإنه لا شك أنه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه تكفي للدلالة عليه، فالعدول عنه واعتبار المنوي لا يرخصه بصيرة أحد كما في: ضربت هذا، وأما المضارع الغائب فلا يدل على جملة، لأنه تبقى حاجته في احتمال الصدق والكذب إلى أن يذكر بعده منسوب إليه، ولذا قد يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما بأوكد وجه، فإن قلت: المضارع الحاضر والمتكلم جملة، فينبغي أن يكون المعنى الفعلي مدلولاً للفظ، والآخر للآخر، فينبغي أن تدل الهمزة والتاء فرداً على ذات المتكلم والحاضر، والباقي يدل على المعنى الفعلي، قلت: لا يلزم ذلك لجواز أن يكون شرط الدلالة وضعا اجتماع الكلمتين، فلا يدلان عند الانفراد على شيء، كما لا يدل تاء ضربت على الانفراد على المخاطب **(ولا يرد على)** الاصطلاح **(الثاني: نحو: ضارب)** فإنه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقي من الذات والنسبة وبمادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه، فيلزم أن يكون مركباً، وإنما لا يرد **(لتصريحهم بأن المراد الأجزاء التي هي ألفاظ مرتبة)** في السمع يدل على جزء معناه، وههنا ليس كذلك، وأجيب في «البديع» بمنع أن الدال على الذات الهيئة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع على المجموع، وتعقب المصنف عليه بأنه لا فرق بين ضارب وضرب، وحينئذٍ يلزم أن لا تكون هيئة الثاني

دالة على المضي والزمان، والمادة على الحدث، ولعله يلتزم ذلك، وأي حجة قامت على بطلانه فافهم **(والمفرد اسم وفعل وحرف، لأنه إما أن يستقل)** معناه **(بالمفهومية وذلك)** أي الاستقلال **(إذا لوحظ بذاته)** من غير أن يلاحظ أنه مرآة للغير وحال من أحواله **(فيصلح لأن يحكم عليه و)** يحكم **(به أولاً يستقل)** معناه **(بل يكون آلة لملاحظة غيره ومرآة لتعرف حاله)** وتحقيقه أنه ربما يلاحظ المعنى أولاً وبالذات، وربما يلاحظ بما أنه حال من أحوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين، فيلاحظ بملاحظة ذلك الغير بالتبع، وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح عليه وبه، وهو معنى جزئي معتبر بين الشيئين، بخلاف المعنى الاسمي، فإنه قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً، وهذا المعنى النسبي الذي بين الشيئين إذا لوحظ بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ أنه نسبة وحالة بين الشيئين فمستقل، فإذن قد ظهر أن الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ، فإن لوحظ لحاظاً استقلالياً لوحظ مع قطع النظر عن المتعلق، وإن لوحظ لحاظاً غير استقلالي لوحظ بما هو حالة بين الشيئين، وهذا هو الذي رامه القوم أن الاختلاف بين المعنيين الاسمي والحرفي بالكلية والجزئية، وبما قررنا سقط ما أورد المصنف بأن المعنى الاسمي قد يكون جزئياً، والحرفي قد يكون كلياً وجه الاندفاع ظاهر **(وهو الحرف والأول)** وهو ما يستقل معناه **(إما أن يدل بهيئته على أحد الأزمنة)** الثلاثة **(وهو الفعل)** ومعنى الدلالة بالهيئة أن كل هيئة، كذا إذا وقع في مادة متصرفة موضوعة فهي لمعنى كذا **(أولا)** يدل على أحد الأزمنة **(وهو الاسم، قالوا: الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل)** فإنها غير مستقلة ملحوظة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل **(بل باعتبار الزمان أيضاً)** غير مستقل **(فإنه معتبر)** فيه لا بنفسه بل **(على أنه ظرف لها)** أي للنسبة، فلا بد أن يلاحظ تبعاً، فباعتباره أيضاً غير مستقل **(لكن باعتبار المعنى التضمني أعني الحدثي مستقل فعلى المعنى المطابقي لا يصير محكوماً عليه وبه)** لأن من شرطهما الاستقلال، هو غير مستقل **(وعلى)** المعنى **(التضمني يصير محكوماً به)** لاستقلاله بهذا الاعتبار، لكن **(لا)** يصير بهذا الاعتبار أيضاً محكوماً **(عليه لأنه)** أي الحدث **(معتبر)** في الفعل **(على أنه منسوب إلى الفاعل نسبة تامة)** فلو كان محكوماً عليه يكون منسوباً ومنسوباً إليه **(وما اشتهر)** بين الناس **(من أن الجملة تصير خبراً للمبتدأ)** مع أنها أيضاً مشتملة على غير مستقل **(فمن)** باب **(التوسع)** وإنما تكون خبراً بانسلاخها عن المعنى الجملي **(أقول)** إن الفعل الواقع مسنداً له باعتبار معناه مفهومان المعنى التضمني الحدثي استعمل فيه مجازاً إطلاقاً لاسم الكل على الجزء، أو استعمل في معناه المطابقي والمسند فيه المعنى الحدثي، والأول فاسد، لأن من تراجع إلى الوجدان علم أن المفهوم حين الإطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة أيضاً مفهومان، وأيضاً: لو كان الأمر كذلك لكفى المصدر للاستعمال في هذا المعنى ولا حاجة إلى الصيغ الفعلية أصلاً، وأيضاً القول بأن الفعل موضوع للمجموع مستعمل في الجزء دائماً ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة، بل يقال أولاً إنه موضوع للحدث، وأما الثاني ففيه أنه لا يتصور كون الحدث مسنداً إلاّ إذا تميز عند العقل واللحاظ الأجزاء الباقية **(فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة، وقد تقدم أنه متحد معها، فالحق أن المعنى الحدثي**

مطابقي له نظراً إلى المادة فتدبر) وتفصيله أن الفعل مادة موضوعة للحدث، وهيئته موضوعة لانتسابه إلى شيء آخر لم يذكر بعد في زمان معين، ومجموع المادة والهيئة للمجموع كما في المركبات بعينه، إلاّ أن هناك ألفاظاً مرتبة في السمع لا ههنا، فالمعنى للمادة مفهوم بها، فلا إشكال فتدبر، قال «مطلع الأسرار الإلهية» في تحقيق معنى الفعل أنه معنى واحد إجمالي يفهم من لفظ الفعل، صالح لأن يحلل إلى الأجزاء بل بسيط محض معد لأن يحصل صور أخرى، وبعد التحليل يصير حدثاً وزماناً ونسبة، فالأخيرة غير مستقلة، والأول مستقل، والوسط أن اعتبر نفسه فمستقل، وإن اعتبر أنه ظرف للنسبة فغير مستقل، وما قالوا إنه محكوم به نظراً إلى المعنى التضمني، فالمقصود أنه بعد التحليل كذلك، ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى إجمالي مسند إلى الفاعل، وهذا المعنى الإجمالي مستقل بالمفهومية قطعاً، وأجزاؤه مندمجة فيه، فلا تخلف للتضمن عن المطابقة، بل هي متحدة معها، وأما في حال التحليل فهما غير متحدين قطعاً، هكذا ينبغي أن يفهم، ويؤيده ما مر أن اللفظ المفرد لا يفهم منه إلاّ معنى واحد إجمالي، ولا شك في صحة كونه محكوماً به واستقلاله فتدبر **(والمركب إن أفاد فائدة تامة)** يصح السكوت عليه **(فجملة ويتقوم باسمين)** يكون أحدهما مسنداً والآخر مسنداً إليه **(أو اسم)** يكون مسنداً إليه **(وفعل)** يكون مسنداً إذ لا بد لها من الإسناد المتقوم بين المسند والمسند إليه **(وينقض)** هذا الحكم **(بقولك: يا زيد)** لأنه جملة مصححة للسكوت، مع أنه مركب من حرف واسم **(وأجيب)** بأنه غير مسلم أنه مركب من حرف واسم، بل إنه من فعل مقدر واسم و**(بأنه)** أي الحرف **(نائب عن الفعل منقول)** عن الخبرية **(إلى إنشاء الطلب)** هذا هو المشهور بين النحاة، وذهب بعض النحاة إلى أنه لا نقل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لإنشاء الطلب، واختاره «مطلع الأسرار الإلهية» لكونه أسلم من التكلفات **(واعلم أن وضع المركب للإفادة)** أي لإفادة ما ليس بحاصل **(ووضع المفرد للإعادة)** أي لإعادة ما كان حاصلاً من قبل وصار مذهولاً **(وإلاّ)** أي وإن لم يكن وضع المفرد للإعادة بل كان للإفادة **(لزم الدور، فإن العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة)** عليه، فمعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على هذا العلم، وهذا العلم على معرفة المعنى فمعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على معرفة المعنى، فلو كان المعنى مفاداً من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ، وهو الدور **(وفيه ما فيه إذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى)** فحينئذٍ يجوز أن يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل، وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر، فلا دور وأيضاً تجري هذه المقدمات في المركب إلاّ أن يقال إن من شرط دلالته العلم بوضع مفرداته لمعانيه لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر.

فائدة: (إن الوضع قد يكون خاصاً لموضوع له خاص) خصوص الوضع أن لا يلاحظ حين الوضع أمور متعددة لمفهوم واحد **(كزيد ورجل)** فإن خصوصهما وضعا لخصوص معنييهما، وفيه إشارة إلى أن هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كلياً وقد يكون جزئياً **(وقد يكون)** الوضع **(عاماً لعام)** أي لموضوع له عام، وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام

المصنف أن يكون الموضوع له أمراً عاماً ملاحظاً بمفهوم عام حين الوضع **(كوضع أن كل فاعل)** موضوع **(لذات من قام به الفعل)** فذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها الضرب أو النصر أو غير ذلك، ولا يخلو هذا عن شوب تكلف، فإن وضع الأفاعيل ليس إلاّ لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا وأمثاله، فإن وضع الماضي ليس إلاّ أن كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة، فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب إلى فاعل معين في زمان الماضي، فليس هناك عام موضوع له، بل الحق أن حاصل هذا القسم أن الألفاظ المتعددة الملحوظة بلحاظ أمر كليّ عام، وكذلك المعاني، وكل لفظ من الألفاظ الملحوظة بالأمر الكلي موضوع لمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظة بالمفهوم الكلي ففي القسم الأول كلاهما ملحوظان بخصوصهما، وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلي عام، كما أن في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني، فإنها أمور متعددة ملحوظة بوجه عام **(ومنه وضع المركبات)** فإنها وضعت لمعان تركيبية في ضمن ضابطة، كما يقال: كل مركب أحد جزأيه فعل والآخر فاعل، فقد وضع للأخبار بأن حدثه قائم به، وليس الأمر كما ظن البعض أن ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات، بل أوضاع المفردات كافية، وهذا الرأي فاسد فساداً يظهر بالتأمل **(وقد يكون)** الوضع **(عاماً لخاص)** أي لموضوع له خاص وقد تقدم شرحه **(كوضع أسماء الإشارة والمضمرات والموصولات والحروف، فإن الملحوظ عند الوضع الأمر الكلي)** العام كمفهوم الواحد المشار إليه، أو الواحد الغائب المذكر أو المتصف بالصلة **(لكن لا)** يكون ملحوظاً **(لأن يوضع له بل لأن يجعل مرآة لملاحظة الأفراد)** الغير المحصورة **(فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز)** فيها عند الاستعمال في الخصوصيات، لأنها استعملت فيما وضعت لها **(أو الاشتراك)** لأنها وإن وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع كثيرة، وفي المشترك أوضاع كثيرة، وفيه رد على من زعم أنها موضوعة لمفاهيم كلية لتستعمل في الإفراد لا للإفراد، وإلاّ يلزم الاشتراك بين المعاني الغير المحصورة، وعزي إلى الفاضل التفتازاني **(وأما الوضع الخاص للعام)** على مطمح نظره، وهو أن يلاحظ الموضع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ **(فلم يوجد بل لا يمكن)** لامتناع هذا النحو من الملاحظة وأما على ما بينا في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لوحظ فيه الألفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه، ويوضع كل واحد من الألفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في إمكانه وعدم وقوعه **(وللمفرد انقسامات باعتبارات شتى)** جمع شتيت كجرحى وجريح **(فلنفصلها مع أحكامها في فصول)**:

(الفصل الأول)

(وهو) أي المفرد **(مشتق إن وافق أصلاً)** في المعنى **(بحروفه الأصول)** التي تبقى في التصريفات ولا يخفى أن أخذ الأصل في التعريف لا يخلو عن شائبة دور، فإما أن يراد به ما

يؤخذ منه شيء لا ما يؤخذ منه مشتق أو يجعل التعريف لفظياً وهو أولى **(ولا بد)** للمشتق **(من تغيير ما)** في المبدأ الأصل **(إما بحركة)** فقط **(أو بحرف)** فقط، وكل منهما إما **(بزيادة أو نقصان)** فهذه أربعة **(والتركيب)** أي التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب **(ثناء)** وهذه ستة حاصلة من أخذ التغيير بزيادة الحركة مع الثلاثة الباقية، وبنقصان الحركة مع الأخيرين وبزيادة الحرف مع الأخير **(و)** حال كون التركيب **(ثلاث)** وهذه أربعة حاصلة من أخذ الأول مع اثنين اثنين من البواقي **(و)** حال كون التركيب **(رباع)** وهذا واحد وهو حاصل من اجتماع المفردات كلها **(يرتقي إلى خمسة عشر)** كما بينا، والأمثلة واضحة **(وهو)** أي المشتق **(مطرد كاسم الفاعل)** وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية **(وغيره)** أي غير مطرد **(كالقارورة)** وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة **(والفرق)** بينهما **(أن المعنى)** الأصل **(إما داخل في التسمية)** فكل ما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرد **(أو)** ليس داخلاً فيه بل **(شرط صحة التسمية)** بهذا الاسم فقط فلا يطرد **(وهو)** أي غير المطرد **(لا يكون مشتقاً إلاّ باعتبار الأصل)** وهو ظاهر فإن وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة إطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة.

مسألة

(شرط) صحة إطلاق **(المشتق صدق أصله)** المشتق منه عليه **(لامتناع تحقق الكل)** الذي هو المشتق **(بدون الجزء)** الذي هو الأصل، وهذا ظاهر على رأي الجمهور ولا يصح على ما سيختاره أن لا تركيب في مفهوم المشتق، فالمراد ما هو في حكم الجزء أو يبنى على المشهور **(خلافاً للمعتزلة في صفات الباري)** عز وجل فإنهم **(قالوا بعالميته تعالى بدون علمه)** فاعترفوا بصدق العالم المشتق من غير تحقق أصله الذي هو العلم وإنما قالوا **(هرباً عن لزوم تعدد القدماء)** بالقول بقيام الصفات إذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى، وتعدد القدماء باطل، ألا ترى أنه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى وقال: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] فإن قيل: هذا يلزمهم أيضاً، فإنهم قالوا بقيام العالمية بذاته سبحانه، قالوا: **(وأما العالمية فإنما هي من النسب)** الاعتبارية دون الصفات العينية **(والجواب أن الممتنع)** إنما هو **(تعدد قدماء هي ذوات)** قديمة، وإنما ذم الله القول بهذا فإن النصارى إنما يقولون بآلهة ثلاثة، والإله لا يكون إلاّ ذاتاً قديمة واجبة **(وأما الصفات)** التي نقول بها **(فواجبة للذات لا بالذات)** فإنها محتاجة إلى الذات، فلا تكون واجبة، وإذا لم تكن واجبة لا يصح دعوى الألوهية من أحد من الحمقى والعقلاء، فلا يكون هذا مشمول الآية، وليس المقصود من الجواب أن تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه أن القدم وإن كان للذات لا يوجب الوجوب ولا ينافي الإمكان، ألا ترى أن الفلاسفة يقولون بقدم الفلك وغيره مع القول بإمكانه فتدبر، ولمطلع الأسرار ههنا كلام يجب التنبيه عليه هو: أن العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدري المفهوم للكافة، الثاني: ما به تنكشف الأشياء ويترتب عليه هذا المفهوم، فالثاني عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته،

فإن ذاته بذاته تنكشف الأشياء عنده ولا ينظر في انكشاف الأشياء إلى أمر آخر يقوم به كما نحتاج إلى أمر زائد على ذاتنا في انكشاف الأشياء، والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتباري الأول القائم بذاته تعالى، وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدأ قياماً انضمامياً، ألا ترى مشتقات الأمور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التي تنتزع الاعتباريات عنها وحينئذٍ فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ، وهذا أولى مما قيل إن المعتبر في صدق المشتقات القيام الأعم من القيام بنفسه، بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق، فإنه عسى أن يكون صحيحاً لكن عبارات أمثال الزمخشري والسكاكي مع تصلبهما في شناعتهما من الاعتزال لا تساعده.

مسألة

(**إطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب**) في الحال (**حقيقة اتفاقاً**) فإن قلت: كيف يصح هذا الإجماع مع إجماعهم على أن المشتقات لا تدل بالوضع على الزمان أصلاً! قلت لعل ذلك الإجماع على وضعه مفرداً، وهذا في حال التركيب لإفادة المعنى فتدبر (**و**) إطلاق المشتق (**باعتبار المستقبل**) أي إطلاقه على ما ليس مباشراً لكنه سيباشر في المستقبل (**مجاز اتفاقاً، كذا قالوا: أقول فيه**) أي في نقل الاتفاق (**نظر فإن ابن سينا وأتباعه ذهبوا**) في تحصيل معنى القضية (**إلى أن معنى كل أبيض كل ما يصدق عليه أبيض بالفعل في أحد الأزمنة**) الثلاثة فلا اتفاق، والجواب: أنه ليس مقصوده بيان اللغة، بل بيان أن القضية المعتبرة في المنطق والمستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل، ولو سلم أنه حسب أن في اللغة الاعتبار بهذا فأي حجة في حسبانه، فإنه ليس من رجال هذا المقال فلا يضر إجماع رجال هذا الشأن، فإن قلت: فما تصنع بقول أتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي أنه موافق للغة والعرف، ومنهم من هو من رجال هذا الشأن، قلت: إنهم أرادوا أنه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر (**وأما**) إطلاق المشتق (**باعتبار الماضي**) في المباشر أي على من باشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال (**فقيل وهو الأصح**) المختار (**مجاز مطلقاً، سواء أمكن بقاؤه كالأعراض الباقية**) من السواد والبياض (**أو لم يمكن**) بقاؤه (**كالسيالة**) من الأعراض كالحركة ونحوها (**وقيل حقيقة مطلقاً**) سواء أمكن بقاؤه أو لم يمكن (**وهو مذهب أبي علي**) الجبائي (**وابنه، وقيل بالتفصيل بين ممكن البقاء**) فقالوا فيه: الإطلاق باعتبار الماضي مجاز (**وغيره**) وقالوا فيه حقيقة (**لنا التكاذب عرفاً بين قولنا: زيد قائم وزيد ليس بقائم**) فإن أهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين (**ولو صح للماضي**) حقيقة كما زعموا (**وقد صح للحال**) بالاتفاق (**فيجتمعان حقيقة**) إذ لا منافاة بين سلب القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فبطل التكاذب هذا خلف (**فافهم واستدل**) على المختار (**بأنه يصح النفي**) أي يصح نفي المشتق عن مباشر الأصل في الماضي وصحة النفي من أمارات المجاز، أما صحة النفي فلأنه يقال: ليس بكاتب في الحال، فصدق الإطلاق، وهو ليس بكاتب مطلقاً

(ويمنع) صحة النفي **(لغة)** وإن صح عقلاً باعتبار استلزام المقيد المطلق، وأما لغة فلا استلزام للمقيد المطلق، ألا ترى أنه يقال معدوم النظير ولا يقال معدوم والذي من أمارات المجاز الصحة اللغوية ثم إن الدليل منقوض بأنه يصدق على المباشر في الحال أنه ليس بكاتب في الماضي فليس بكاتب مطلقاً، وصحة النفي من أمارات المجاز فيكون الإطلاق على مباشر الحال مجازاً، ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام بأنا استقرينا الإطلاقات اللغوية فوجدنا سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفاً من أمارات المجاز لتم الكلام واندفع الشغب وإنكار صحة هذا الاستقراء عسى أن يكون مكابرة فتدبر **(و)** استدل أيضاً **(بأنه لو صح لما قبله)** حقيقة **(لصح لما بعده لتحقق الثبوت في الجملة)** المعتبر على هذا التقدير **(ويجاب بأنه)** لا يكتفي بالثبوت في الجملة، بل **(يشترط الأمر المشترك بين الماضي، والحال وهو مجيء معنى الأصل في عالم الفعل)** وهذا مفقود في المستقبل فلا نسلم الملازمة **(و)** استدل **(بأن الجسم الأبيض إذا صار أسود يصدق عليه أسود حقيقة لاتحاده)** أي الأسود **(معه في الوجود)** الواقعي حقيقة **(ومفهوم الأبيض قد انعدم عنه)** حقيقة **(فإطلاقه)** أي الأبيض **(عليه)** أي الذي صار أسود **(إطلاق على غير الموضوع له)** لأنه مباين له حقيقة **(أقول إن الانعدام)** للأبيض **(في الحال)** عند صيرورته أسود **(لا ينافي الاتحاد)** أي اتحاد الجسم الصائر أسود بالأبيض **(فيما مضى، فلا نسلم أن ذلك)** الانعدام وعدم الاتحاد في الحال **(يستلزم الإطلاق على غير الموضوع له)** إذا أطلق على الذي كان أبيض وفي الحال أسود وإنما يلزم ذلك لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس الأمر كذلك عند الخصم **(بل الإطلاق)** الحقيقي **(يقتضي الاتحاد مطلقاً)** في الماضي كان أم في الحال فتدبر، القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقاً **(قالوا أولاً إطباق أهل اللغة)** واقع **(على صحة ضارب أمس والأصل)** في الإطلاق **(الحقيقة وعورض بإطباقهم على صحة ضارب غداً)** والأصل الحقيقة، فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل، ولا يخفى أنه نقض لا معارضة، كيف ولم يثبت منه نقيض مدعي الخصم، وكيفما كان فقد أجيب عنه بأن الأصالة إنما تكون حجة لو لم يردها الأقوى، وههنا الإجماع قد وقع على مجازيته للمباشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فإنه مختلف فيه فافهم. قال المصنف: **(وهذا)** النقض **(لا يتم على ابن سينا)** قد عرفت أنه لم يدع أنه حقيقة ولا كلام لنا معه **(والحل أن)** الكلام في المشتق المطلق عن القيد وضارب أمس مقيد وأن **(صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كذلك)** حتى يلزم من صدق ضارب أمس ضارب مطلقاً **(ألا ترى أن قولك: زيد معدوم النظير، يلزم من صدقه صدق المطلق عقلاً)** وهو المعدوم أعم من أن يكون نفسه أو نظيره أو ضده **(وأما في العرف فلا يقال: زيد معدوم)** فإنه يفهم منه عرفاً أنه معدوم بنفسه فافهم **(و)** قالوا **(ثانياً: إطلاق المؤمن)** ثابت لغة وعرفاً **(لنائم، فإنه مؤمن إجماعاً)** مع أن الإيمان غير حاصل له في الحال، فيصح الإطلاق باعتبار الماضي **(ويعارض بامتناع)** إطلاق **(كافر)** على رجل مؤمن **(لكفر تقدم وإلا)** يمتنع ذلك **(لزم أن يكون أكابر الصحابة)** رضوان الله تعالى عليهم الذين هم أكابر المؤمنين بعد

الأنبياء عليهم السلام **(كفاراً حقيقة)** والعياذ بالله **(وقد يقال)** في الجواب عن المعارضة أن هذا الإطلاق الشنيع جائز لغة، و**(المانع)** عنه **(شرعي)** فلا يجوز شرعاً حفظاً للأدب المفروض ولا يخفى أن هذا منقلب على أصل الدليل، فإن المانع من سلب الإيمان عن النائم شرعي **(والحل أن الإيمان أعم من أن يكون)** حاصلاً **(في المدركة أو الخزانة)** والنائم إيمانه حاصل في خزانته وتحقيقه أن لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه، لكن من شأنه وقوته أنه متى التفت شاهد وتيقن به من غير حاجة إلى نظر بالدليل، والاستيقاظ بالتنبيه والإيمان أعم من المشاهدة بالفعل ولقوة هذا النحو من القوة والنائم مؤمن لوجود الشق الثاني، والمصنف عبر عن الأول بكونه في المدركة، وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على ما تقول الفلاسفة إن وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة، ووقت الحالة الأخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة، وإذا عرفت هذا فلا يرد أن الكلام في الإطلاقات اللغوية، ومبناها على ما يفهمه الكافة في ظاهر الأمر والخزانة والدركة دقة فلسفية، هذا **(وقد يجاب)** في «شرح المختصر» **(بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث)** فإطلاقها على الماضي مجاز **(دون)** التي بمعنى **(الثبوت)** فإنه حقيقة في الماضي أيضاً والإيمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر، إذ لا فارق بينهما، فإن الذي علمنا من اللغة أنها تحت ضابطة واحدة، فإن اشتراط الاتصاف بالمبادي كما هو في الثابتة، كذا في المتجددة، ولا يرد عليه أنه قياس في اللغة، على أن مثل عالم وقادر ومالك أيضاً بمعنى الثبوت، ولذا يطلق على الباري عز وجل، فحينئذٍ يلزم أن يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق، هذا **(و)** قالوا **(ثالثاً يلزم مجازية متكلم ونحوه من الأعراض السيالة)** فإنها لا توجد في الآن الحاضر، فلا يصح إطلاقه على شيء حقيقة **(ويجاب بأن المعتبر المباشرة العرفية)** في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو آن فاصل بين الماضي والمستقبل **(كما يقال)** فلان **(يكتب القرآن ويمشي من مكة إلى المدينة، ويراد به)** أي بالحال **(أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفاً تركا وإعراضاً)** هذا **(على أنه لا يلزم)** من دليلكم **(عدم الاشتراط مطلقاً)** في جميع أسماء الفاعلين **(بل فيما تعذر بقاؤه)** فقط، فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم.

مسألة

(لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره وأما اسم المفعول فيجوز) اشتقاقه والفعل المبدأ قائم بغيره **(بناء على أن الضرب صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل)** فقط دون المفعول، وإلاّ يلزم قيام عرض واحد بموضوعين **(و)** إنما **(له نسبة بالعرض إلى المفعول وهي المضروبية، وليست)** المضروبية **(صفة حقيقية مغايرة له. فمضروبية عمرو ليست إلاّ ضرب زيد له)** لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد، واشتق المضروب منها لعمرو **(فتدبر)** ولا يخفى على من له أدنى تدبر أن غاية ما لزم أن المصدر المجهول ليس صفة حقيقية، بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وهذا لا ينافي الاشتقاق باعتباره، فإنه كما يجوز الاشتقاق من

الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية، نعم: لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول وليست كذلك، فإذن يمكن أن يكون اسم المفعول مأخوذاً من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء، قال في «الحاشية»: هب لكن إخراجهم مفعول ما لم يسم فاعله عن تعريف الفاعل بقيد من جهة قيامه به يدل، على أنهم ما اعتبروا اشتقاقه من المصدر المجهول، وإلاّ فالمضروبية قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل هذا وهذا إنما يتم على رأي من أخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن الفاعل، وأما على رأي من أدرج فلا، ولعل وجه من أخرج الإرادة بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر (**خلافاً للمعتزلة**) في الأول (**فإنهم قالوا إنه**) أي الله (**تعالى متكلم ولا كلام له**) عندهم (**لعدم قولهم بالكلام النفسي**) حتى يقوم بذاته تعالى واللفظي حادث لا يصح قيامه به لإفادة المعنى (**بل**) كلامه قائم (**بجسم هو يخلقه فيه**) قال «مطلع الأسرار الإلهية»: إن أخذوا الخلاف من مسألة الكلام فليس بسديد فإن المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو إحداث الكلام لإفادة المعنى عندهم والإحداث قائم بذاته تعالى كما أن المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم، هذا وقالوا في تحقيق الكلام إن ههنا كلاماً لفظياً هو هذا النظم المقروء وقدرة على تأليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التأليف لا بقوة زائدة عليه، كما أنّا نقدر بقوة زائدة، فهذا التأليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر أن هذه التمحلات باطلة قطعاً لدلالة الإجماع القاطع على أن الكلام صفة مستقلة غير القدرة والإرادة والعلم وهو صفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس إلاّ الاتصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقاً لتلك الصفة، وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى، وإن كنا لا نعلم كنه كلامه وقيامه، لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته ونؤمن به ولتحقيق هذه المباحث مقام آخر وسنذكر ثمة منه (**لنا الاستقراء**) فإنا استقرينا الإطلاقات اللغوية، وحدث لنا علم ضروري بأنه لا يطلق اسم الفاعل إلاّ على ما قام به الفعل، وإنكاره مكابرة قطعاً (**وما قيل**) نقضاً عليه (**أنه يقال: زيد متكلم بهذا اللفظ**) فليس هذا الإطلاق باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار اللفظي (**مع أن اللفظ قائم بالهواء المجاور لفمه**) فصح إطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره (**فهو**) أي اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور (**دقة فلسفية، وعرف اللغة مبني على الظاهر**) وفي ظاهر الأمر يعلم أن الألفاظ قائمة بالفم على أنه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام الكلام باللسان أو الفم، ومنهم فرقة يسمون بالإشراقية يزعمون أن بالحركة يحدث للأفلاك أصوات قائمة بها، ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فشنع صاحب المطارحات عليه، وأثبت أن الأصوات تقوم بالمجردات وبأجسام أخر غير الهواء والماء، هذا إنما يحتاج إليه إذا قلنا التكلم الاتصاف بالكلام، ولو قلنا: التكلم تأليف الألفاظ على حسب الكلام الحقيقي القائم بالنفس، فلا يضر قيام الألفاظ بالهواء فافهم. المعتزلة (**قالوا: أطلق الخالق**) المشتق من الخلق (**والخلق هو المخلوق**) الغير القائم بذات الخالق فقد صح حمل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدأ ومن ههنا علم أن مشايخنا لم يأخذوا قول المعتزلة من مسألة الكلام (**والقول**) في الجواب (**بأنه غير**

محل النزاع) لأن الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدأ مع قيامه بغيره، وههنا الخلق غير قائم بالغير، بل مجموع الجواهر والأعراض الغير القائمة بشيء **(ليس بسديد، لأن الفرق تحكم)** فإن أوضاع أسماء الفاعلين على نمط واحد **(نعم: الاشتقاقات الجعلية كالخمار والحداد)** لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان مخترعاً من غير أن يكون من الواضع، حتى يرد أنها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء، بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريق الاشتقاق من الأفعال فإن الحداد من يعمل بالحديد وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به **(ليست من محل النزاع، لأنها مشتقات من الجوامد لا من الفعل)** والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فإنه دقيق، وإن حملت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد **(والجواب أن الخلق هو التأثير)** في المخلوق وهو قائم به تعالى، فلا نسلم أنه المخلوق، فعادت المعتزلة **(فقالوا)** ليس الخلق التأثير لأنه **(إن قدم)** التأثير **(قدم العالم إذ لا تأثير و)** الحال أنه **(لا أثر)** فالأثر لازم للتأثير **(وإن حدث)** التأثير **(احتاج إلى تأثير آخر وتسلسل)** ولا يخفى على من له أدنى فطانة أنه لو تم هذا لزم أن لا يكون للتأثير واقعية، فلا يكون الباري سبحانه مؤثراً في الحادث، وهو كفر صريح **(والجواب: أن للقدرة تعلقاً حادثاً به الحدوث، فللتعلق نسبة إلى ذي القدرة)** وهذه النسبة هي التأثير والخلق **(وباعتباره الاشتقاق)** فيختار الشق الثاني، وهو حدوث التعلق، ولا بد له من تعلق آخر، وهي اعتبارات **(والاعتبارات وإن كانت محتاجة إلى المؤثر كالحقيقيات)** لا كما زعم أنها لاعتباريتها لا تحتاج إلى مؤثر وتأثير **(لكن التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار)** ولهذا اشتهر أن استحالة التسلسل مختصة بالأمور العينية لكنه غير وافٍ، إذ هذا التسلسل في جانب المبدأ وهو باطل قطعاً، اعتبارية كانت أو حقيقية، وهي لا تنقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار، فإنه لو انقطعت لزم عدم العالم لأنها علل فافهم، والحق أن يقال: إن هذا التعلق قديم لكن تعلق بأن يوجد المعلول بعد علة كذا، فحينئذٍ لا يلزم القدم ولا التسلسل، فإن أعيد وقيل: لم تعلق بهذا النمط، فالأصوب عندي أن يقال: لأن الممكن لم يكن صالحاً لأن يوجد على هذا الوجه فتدبر وأنصف.

مسألة

(الأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلاً) يعني أن المشتقات تدل على مطلق الذات **(لا على خصوصية الذات من كونه جسماً أو غيره وإلاّ)** أي وإن لم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات **(لما أفاد)** قولنا: **(الأسود جسم لأن الذاتي بين الثبوت لما هو)** أي الذاتي **(ذاتي له)** والجسم على هذا التقدير صار ذاتياً للأسود لدخوله فيه **(وفيه أنه إنما يكون)** أي الذاتي **(بينا)** ثبوته **(لو لوحظ الكل مفصلاً)** وهو ممنوع ههنا، فالأسود، المعقول مجملاً ليس ثبوت ذاتياً بينا له قال في «الحاشية»: ولا يبعد أن يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلاً في الأسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد، هذا لكن لا يخلو عن نوع شبهة، فإن للخصم أن يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة إن لوحظ الكل

مجملاً، وعن منع بطلان اللازم إن لوحظ مفصلاً **(وبعض المحققين)** وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى **(على أنه لا يدل)** المشتق **(على الذات أصلاً، لا عاماً ولا خاصاً)** فإنا نعلم ضرورة أنه ليس مفهومه إلاّ ما يعبر عنه بسياه وسفيد **(فمعنى الجسم أسود الجسم له سواد)** بل جسم سياه **(لا أنه جسم له السواد)** حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعاً ومرة في المحمول **(ولا)** أيضاً معناه **(ذات له السواد)** فإنه لا يفهم أصلاً، لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا أنه عينه، وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم، وهو يصدق عليه صدقاً عرضياً لكونه متعلقاً به علاقة مخصوصة بها ينسب وجوده إليه، ويقال إنه هو، وفرد آخر يصدق هو عليه صدقاً ذاتياً، فإنه تمام حقيقته فإن السواد أسود بنفسه، والفرق بينهما بالإطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق إذا أخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم أسود وعرضياً، وإذا أخذ بشرط لا شيء كان عرضاً وعين السواد، وإذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الأسود، ومقصوده أنه على هذا التقرير يحصل هذا المقيد، لا أنه يكون عين المحل ويتحد معه، كيف وقد عرفت أن اتحاد الاثنين باطل مطلقاً، وكيف يتفوه به أمثال هذا المحقق، هذا تقرير كلامه على وجه يوافق مرامه، ثم إنه دعوى نظرية في مقابلة السواد الأعظم، فلا تسمع من غير دليل وأما أنه معنى بسيط فمسلم، لكن لم لا يجوز أن يكون إجمال هذا المركب أي ذات له السواد لا بد لنفيه من دليل، وما قال إنه لا يفهم منه ذات له السوادان أراد هذا المفصل فمسلم ولا يلزم منه المطلوب. وإن أراد إجماله فممنوع أنه غير منفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو إجماله لا غير، وقال المصنف: **(وهو الأشبه فإن)** المشتقات محمولات و**(المحمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات)** فلا حاجة إلى أخذ الذات في مفهوماتها فإن مفهوم له السواد كما أنه يتحد مع الذات على تقدير أخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات، نعم: لو قصد إلى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين احتيج في التعبير إلى أخذ الذات المبهمة تحصيلاً للتعبير لا غير **(بخلاف المبادىء لها)** فإن وجوداتها ليست وجودات رابطية **(بناء على أن الفرق بينهما أن الأولى)** أي المشتقات **(لا بشرط شيء)** فهي صالحة لأن ترتبط بغيرها بهوهو لأن فيها نوعاً من الإبهام **(والثانية)** أي المبادىء **(بشرط لا شيء)** فهي متحصلة بالذات، وموجودة بوجود مغاير للموضوع فلا تصلح لأن ترتبط بغيرها بهوهو هذا تقرير كلامه **(فافهم)** وفيه: أن كون وجود المحمولات رابطية لا يستلزم أن تكون معانيها بسائط، بل يجوز أن تكون مركبة ويكون وجوداتها رابطية، ثم إن ما قال لا حاجة إلى الذات حينئذٍ منظور فيه، فإن الخصم لا يقنع عليه، وأيضاً لم يؤخذ الذات لصحة الحمل، ولا لأنه لا يمكن صحته بدونه بل لأن معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من الذات والصفة، وهل هذا إلاّ كما يقال: يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق، فلا يحتاج إلى أخذ الحيوان في الإنسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لا شيء غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطية، فإنه يجوز أن يكون معاني المشتقات بسيطة ووجوداتها رابطية لكن

المبادىء مخالفة لها بالذات والحقيقة، ووجوداتها غير رابطية ويكون قيامها بالموضوع شرطاً للحمل فافهم (**ثم إنهم قالوا: إن أسماء الزمان والمكان والآلة تدل على ذوات مخصوصة من الزمان والمكان والآلة، وإن كانت مبهمات بالنظر إلى أفرادها**) من الأزمنة المخصوصة، والأمكنة كذلك، والآلات المخصوصة، فالخصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخلة (**وربما يمنع**) في الأطول اعتبار ذوات مخصوصة (**لجواز أن يكون الخصوص من اللوازم**) فالمعتبر فيها الشيء المطلق ومصداقه الخصوصيات (**فإن شيئاً يقع فيه الضرب**) الذي هو مفهوم المضرب (**مثلاً ليس إلاّ الزمان أو المكان فتدبر**).

(الفصل الثاني)

(**وهو**) أي المفرد (**إن تعدد معناه فإن وضع لكل**) من المعاني المتعددة (**ابتداء**) من غير اعتبار أنه كان موضوعاً لمعنى قبل (**فمشترك وإلاّ**) يوضع لكل ابتداء (**فإن ترك استعماله في الأول ونقل إلى الثاني**) بحيث يفهم من غير قرينة (**لمناسبة فنقول أولا لمناسبة فمرتجل وإلاّ**) أي وإن لم يترك الأول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني (**فحقيقة**) في المنقول منه (**ومجاز**) في المنقول إليه.

مسألة

(**المشترك قد اختلف فيه فقيل بوجوبه، وقيل باستحالته**) المراد بالوجوب الضرورة بالنظر إلى معاش العباد لا الوجوب الذاتي، وكيف يتفوه به عاقل والمراد بالاستحالة ضده (**وقيل بإمكانه، فقيل بعدم وقوعه، وقيل بوقوعه وهو الأصح**) قد عرفت معنى الوجوب والاستحالة، فحينئذٍ لم يكن القول بالوجوب إلاّ بالوجوب بالغير، وهو الإمكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له، ليست إلاّ الاستحالة بالغير، وليست إلاّ الإمكان مع عدم الوقوع، فالأقوال إذن قولان: الوقوع وعدمه، ولذا أورد استدلال الفريقين فقط (**لنا القرء**) موضوع (**للحيض والطهر معاً**) لتبادرهما حين الإطلاق، وإذا ثبت كونه مشتركاً بينهما وهما ضدان (**فسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين و**) روي (**عن الإمام**) فخر الدين الرازي (**منعه بين النقيضين**) لكمال التباعد (**واستدل**) على الوقوع بل الوجوب (**أولاً**) بأنه (**لو لم يكن**) أي لم يوجد في كلام العرب (**لخلت أكثر المسميات**) عن الألفاظ بإزائها واللازم باطل، لأنه حينئذٍ يفوت التعبير عنها، والملازمة (**لأنها**) أي المسميات (**غير متناهية والألفاظ متناهية**) فلا يفي كل واحد منها بإزاء كل واحد من المسميات بأن يكون واحد بإزاء واحد، بل يبقى الأكثر من المسميات والألفاظ تنفد، وإنما كانت متناهية (**لتركبها من حروف متناهية**) والمركب من المتناهي متناه، (**وأجيب**) عن هذا الاستدلال (**بأن الاشتراك إنما يكون بين معان متضادة أو متخالفة**) فإن أردتم أن هذه المعاني غير متناهية فلا نقنع به (**ولا نسلم أنها غير متناهية**) وإن أردتم أن مطلق المعاني غير متناهية فمسلم، لكن لم لا يجوز أن تخلو الجزئيات عن الأوضاع لها بخصوصها وتكون الألفاظ المتناهية موضوعة بإزاء المتخالفات، ويعبر عن هذه الجزئيات بالإضافة، هذا: وأيضاً

غاية ما يلزم على هذا التقرير لو سلم استحالة الخلو الاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعي فإن المدعي وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة (**وفيه أن مراتب الأعداد غير متناهية وهي أنواع متخالفة**) فثبت عدم تناهي المعاني المتخالفة، وارتفع المنع عن الشق الأول وهو المختار، وما قيل إن التخالف النوعي بين مراتب الأعداد ممنوع، بل استدل على خلافه، فليس بشيء لأنه لم يرد بالتخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي، بل ما يعد في العرف تخالفاً نوعياً، وأيضاً: أصحاب الكلام والفلاسفة يعدون أمثال هذه المنوع مكابرة فتفكر (**وبه**) أي بهذا الجواب (**اندفع ما قيل**) لا نسلم خلو المسميات عند عدم الاشتراك، كيف و(**إنه يجوز وضع لفظ لكثير من المعاني**) مرة واحدة (**من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص، وذلك**) الاندفاع (**لأنه**) أي الوضع العام للموضوع له الخاص (**إنما يكون بين**) الأفراد (**المتماثلة**) أي من حيث إنها متماثلة (**دون المتخالفة**) أي من حيث إنها متخالفة، لأن الهذية في اسم الإشارة إنما تعتبر من حيث إنها محسوسة ومشار إليها، والإنسان والفرس سواء في هذا المعنى وليس المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد، ومراتب الأعداد متخالفة، فلا بد بإزائها من وضع بتلك الحيثية، وإذ ليس فالخلو لازم كذا في «الحاشية» والإيراد عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف يعد من المكابرات، كيف لا ولا بد فيه من معرفة الجزئيات الموضوع لها اللفظ بالوجه الكلي المشترك فيها، فهي من حيث هي متماثلة في هذا الوجه العام موضوع لها لا غير فتدبر، نعم: يرد عليه أن وجوب الوضع من حيث التخالف ممنوع: بل يمكن أن يوضع لها اسم من حيث التماثل المذكور، ويعبر حين الإفادة بهذا الاسم وتفهم المعاني بالقرينة، كما لو كان اللفظ مشتركاً (**فتدبر، و**) أجيب (**بأن ما نعقله متناه، وهو المحتاج إليه**) حين الإفادة فإن أريد خلو ما نعقل عن الوضع له فممنوع فإنها متناهية، كالألفاظ، فيجوز التساوي بينهما، وإن أريد خلو غير المتعقل فبطلان التالي ممنوع (**وفيه أنه**) أي ما نعقله (**غير متناه، بمعنى لا يقف**) عند حد، وإن كان متناهياً بالتناهي الكمي (**وهو المراد**) أي غير المتناهي اللايقفي هو مراد المستدل (**بل الجواب**) عن الدليل (**منع**) أن الألفاظ متناهية و(**أن المركب من المتناهي متناه وإنما يكون**) المركب من المتناهي متناهياً (**لو كان**) التركيب (**بمرات متناهية**) وهو ممنوع، بل عدد التركيب غير واقف إلى حد كالمعاني، فإن قلت: هذا لا يصح، لأن المفرد لا يتركب بأزيد من سبعة أحرف والمركب لا يتركب بأزيد من ثلاثة ألفاظ، فلا يكون عدد التركيب غير واقف، قلت: إن مراتب الأعداد لا يعبر عنها إلاّ بالمركب من ألفاظ كثيرة، فكذا هذا، نعم، لا يصح أن يجعل المركب من ألفاظٍ فوق ثلاثة أسماء واحداً كبعلبك، ولا حاجة إليه، بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون في المركبات، سواء جعل اسماً واحداً أو لا فتدبر (**وأيضاً**) الجواب بتسليم لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضر الإفادة، إذ (**يجوز التعبير بالألفاظ المجازية**) ولا بأس به (**قيل: أكثر اللغة مجاز، وأيضاً**) الجواب بالنقض، فإنه يقال: (**لو تم**) الدليل (**لكان بعض الألفاظ موضوعاً لمعان غير متناهية**) إذ لكان البعض المتناهي بإزاء المتناهي منه، ويبقى الباقي الغير المتناهي خالياً، قال في

«الحاشية»: وإذا أريد باللاتناهي اللاتقفية فغاية ما لزم الاشتراك اللاتقفي لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل، وهو المستحيل، هذا: ولا يخفى أنه ينقلب على أصل الدليل، فإنه يمكن أن يقال: لا يلزم الاشتراك بالفعل، إذ يجوز أن يكون الوضع لا تقفياً، فيخترع الواضع عند الحاجة لفظاً ويضعه لمعنى، وهكذا، ولا يخرج تعقل ما زاد على عدد تركيب الألفاظ من القوة إلى الفعل، فلا يلزم الاشتراك إلاّ بالقوة فتدبر (و) استدل (**ثانياً**) على وقوع الاشتراك، بل وجوبه بأنه لو لم يكن الاشتراك واقعاً (**لكان الموجود متواطئاً بين الواجب والممكن، فيلزم كون الواحد بالحقيقة**) هو الموجود (**واجباً وممكناً**) هذا خلف (**والجواب الاختلاف بالوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم**) فإنهما متواطئان بين الواجب والممكن قال المصنف: (**وحاصله النقض بهما**) ولا يخفى أنه يستدرك حينئذٍ قوله الاختلاف بالوجوب والإمكان الخ... بل يكفي ذكر مادة النقض فقط (**والحل أن الوجوب بالغير لا ينافي الإمكان بالذات**) فمفهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب، لأنه مقتضاه وممكن في ذاته (**كما أن الوجوب بالنظر إلى موصوف لا ينافي الإمكان بالنظر إلى موصوف آخر**) فالموجود بالنظر إلى ذات الباري عز وجل واجب دون غيره من الذوات (**ومن ههنا**) أي من أجل أن المقصود من الجواب الأول النقض (**علم سقوط ما قيل**) عليه (**أن للمستدل أن يقول: كلامي في نفس هذه الحقيقة**) أي حقيقة الموجود (**لا في الحقائق المندرجة تحتها فإنها من حيث هي إما واجبة أو ممكنة**) ولا يصح الاجتماع، فحينئذٍ الاختلاف بالوجوب والإمكان فيه يضر وحدة الحقيقة فيضر التواطؤ واعلم أن مناط كلام هذا القائل إنه فهم حاصل الجواب أن غاية ما يلزم من تواطؤ الموجود بين الواجب والممكن اختلاف أفراده بالوجوب والإمكان وذا جائز، فأورد عليه أنه لا بل يلزم أن يكون نفس هذا المفهوم واجباً وممكناً، إذ الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن إرجاع كلامه إلى جواب المصنف، وحينئذٍ يندفع إيراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام أن المستدل إما أن يريد نفس مفهوم الوجود والموجود الانتزاعي، وإما أن يريد ما به يصير الشيء واقعاً صالحاً لانتزاع هذا المفهوم ومطابقاً لحمله فإن أراد الثاني وبنى كلامه على قول الشيخ الأشعري من العينية لسائر الذوات كما هو الحق فلا توجه للجواب أصلاً إذ الحاصل حينئذٍ أنه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطئاً يلزم أن تكون الذوات كلها متوافقة بالحقيقة، لأن الذوات نفسه، فيلزم أن تكون حقيقة الواجب والممكن واحدة، هذا خلف، فحينئذٍ تم الدليل، ولا يرد النقض ولا يتوجه الحل كما لا يخفى على ذي كياسة، وكذا لو بنى على رأي المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب والزيادة في الممكن، وكان هذا البناء بعيد، نعم: يتوجه عليه أنه على هذا إنما يلزم مطلوبكم لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود لمصداقه في اللغة، وإلاّ لا يفيد، وإن بنى كلامه على مذهب باقي المتكلمين من الزيادة في الكل وإن كان هذا المبنى فاسداً في نفسه فحينئذٍ يتم جواب المصنف فإنه حينئذٍ ممكن بالذات واجب باقتضاء الذات وإيجابه في الباري، وكذا بالنظر إلى الواجب الموصوف وممكن بالنظر إلى الذوات الممكنة، وإن أراد الأول تعين جواب المصنف أيضاً كما قررنا،

لكن الوجوب حينئذٍ بالنظر إلى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فإنه أمر اعتباري لا وجود له حتى يجب أو يمكن إنما له الثبوت للغير فيجب بالنظر إليه أو يمكن هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. النافون للاشتراك **(قالوا: لو وضعت)** الألفاظ **(مشتركة لاختل المقصود)** من الوضع **(وهو التفهيم)** للمراد فإنه لا يفهم منه عند الإطلاق شيء أصلاً، فإن قلت: فما تصنعون بوجود الألفاظ المشتركة؟ قالوا: **(وما يظن به ذلك)** أي الألفاظ التي يظن بها الاشتراك **(فإما مجاز)** موضوع لواحد فقط **(أو متواطىء)** موضوع للقدر المشترك بين المعاني **(قلنا)** لا نسلم إخلال الاشتراك بالمقصود، بل **(يعرف المراد بالقرائن)** فلا يخل بالتفهيم، ولو سلم الإخلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة فلا نسلم أن المقصود من الوضع التفهيم كيف **(وقد يكون الغرض)** من إطلاق اللفظ **(الإبهام كقول)** خليفة رسول الله ﷺ **(أبي بكر)** الصديق **(رضي الله عنه)** يوم الهجرة حين سأله رجل عن رسول الله ﷺ: من معك؟ **(رجل يهديني السبيل)** فإنه أراد يهديني سبيل الله وأوهمه أنه رجل يهدي طريق السير، وكان الإبهام هو المقصود هناك كما لا يخفى **(على أنه لا تنتهض)** هذه الحجة **(على من قال بعمومه)** كالشافعية، فإنه عندهم يراد المعنيان فلا يضر التفهيم المقصود، فإن المقصود حينئذٍ تفهيمهما لا تفهيم أحدهما **(ولا)** ينتهض أيضاً على من قال **(بوضع البشر)** فإن الإخلال بالمقصود لا خلف فيه حينئذٍ، فإن أكثر أفعال البشر لا يترتب عليها أغراضهم منها **(وهو)** أي وضع البشر **(السبب)** للاشتراك **(غالباً)** فإنه يوضع المعنى مع الجهل بوضعه لآخر.

مسألة

(هل وقع) المشترك **(في القرآن)** اختلف فيه؟ فقيل: لا وقيل: نعم **(وقيل و)** هل وقع **(في الحديث)** اختلف فيه أيضاً **(والأصح الوقوع)** في القرآن، بل وفي الحديث أيضاً **(ولنا)** قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] والقرء للحيض والطهر كما مر وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴿١٧﴾﴾ [التكوير: ١٧] **(وعسعس لأقبل وأدبر)** وقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك» رواه الترمذي المنكرون **(قالوا: إن وقع)** المشترك في القرآن **(مبيناً طال)** الكلام **(بلا فائدة)** وهو مخل بالبلاغة والملازمة **(لأن المنفرد)** عن الاشتراك الدال على ما أريد من المشترك مع البيان **(مغن عنه)** أي عن المشترك المبين، وعلى هذا لا يرد ما أورد الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بأن البيان يكفي، فيكون المشترك حشواً أنه يجوز أن يحصل البيان من المجموع لا من واحد حتى يكون الآخر طولاً **(وغير المبين غير مفيد)** للتفهيم فلا يقع البتة **(قلنا)** نختار الشق الأول ولا نسلم الملازمة، بل **(الإبهام)** أولاً **(ثم التفسير)** له (من **البلاغة)** فلا يكون بلا فائدة **(و)** أيضاً **(ربما لم يكن هناك منفرد)** يفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان، فلا يكون تطويلاً، بل هو المتعين طريقاً إلى الإفهام **(و)** أيضاً **(قد تكون القرينة)** لتعيين المراد **(حالية)** فلا طول في اللفظ، ونختار أيضاً الشق الثاني، ولا نسلم أنه غير مفيد إذ لا يلزم أن تكون الفائدة الإفهام، بل هناك فوائد أخرى تحصل من غير المبين، كيف **(وغير المبين يفيد الذهاب**

إلى كل مذهب نحو: عسعس، والاستعداد للامتثال) فينال الثواب **(وقد يقصد الإجمال)** أي الحكم المجمل **(لا إفادة الخصوصيات كأسماء الأجناس)** فإنه لا يقصد منها إفادة خصوص فرد.

مسألة

(هل له) أي للمشترك **(عموم)** اختلف فيه؟ **(فمنع)** الإمام الهمام **(أبو حنيفة والإمام)** فخر الدين **(الرازي)** من الشافعية **(و)** الشيخ أبو الحسن **(الكرخي)** منا **(والبصري وأبو علي الجبائي وأبو هاشم)** الثلاثة من المعتزلة **(وجوز)** الإمامان **(الشافعي ومالك والقاضيان أبو بكر الباقلاني)** من الشافعية **(وعبد الجبار المعتزلي عمومه في مفهوماته الغير المتضادة)** قيل في «شرح المنهاج» نص عليه الشافعي في الأم **(بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل)** إلاّ لصارف، فيحمل على الواحد **(ومن المانعين من جوز في التثنية والجمع وأيضاً منهم من جوّز في النفي دون الإثبات)** واختاره الشيخ ابن الهمام **(في «الهداية»: لو حلف لا أكلم مولاك، وله)** موال **(أعلون و)** موال **(أسفلون)** ولفظ المولى مشترك **(أيهم كلم حنث، لأن المشترك في النفي يعم، ومحل الخلاف إنما هو في الكل العددي)** الإفرادي **(بمعنى أنه يدل على كل واحد)** واحد **(مطابقة)** بحيث يكون كل واحد واحد مناطاً للحكم بالذات، حتى يكون الحكم المفاد حكمين **(وقيل)** محل الخلاف **(المجموعي)** وحينئذٍ يكون متعلق الحكم المجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم إلى الواحد منهما **(فإن المشترك عندهم كالعام)** في إفادة الحكم للكثير إلاّ أن ههنا الكثير مختلف الحقائق وهناك متماثلها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك، وهذا وهم لأن العام أيضاً يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع كما سيتضح لك إن شاء الله تعالى **(ثم اختلف في هذا الاستعمال)** عند مجوزيه **(فقال القرافي وابن الحاجب أنه مجاز)** لأن اللفظ كان لواحد ثم استعمل في اثنين **(ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه)** الإمام حجة الإسلام محمد **(الغزالي أنه حقيقة)** لأنه مستعمل في كل واحد واحد وهو الموضوع له إذ هو مناط الحكم غاية ما في الباب أنه استعمل استعمالين، نعم لو استعمل في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازاً **(لنا)** على عدم الجواز **(أولاً على ما أقول إنه يلزم حينئذٍ)** أي حين الاستعمال في المعنيين **(توجه الذهن في آن واحد إلى النسبتين الملحوظتين تفصيلاً إذ)** المقتضى هو الوضع والاستعمال موجود فيهما ولا **(مرجح)** لأحدهما على الآخر فيفهمان معاً وتوجه الذهن في آن واحد إليهما محال، وهذا غير وافٍ، إذ من الجائز أن يكون هناك مرجح من خارج ككثرة الممارسة بأحدهما أو نحوها، على أنه لم يقم دليل على استحالة توجه الذهن إلى نسبتين وليس ضرورياً أيضاً بل يكاد يستدل على وقوعه بوجود الحدس فإن المبادىء فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة، ثم ينتقل منها في آن آخر إلى المطلوب فتدبر **(و)** لنا **(ثانياً أن المتبادر إرادة أحدهما معيناً)** ويشهد به الاستعمال الصحيح الشائع فإنه إذا أطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن إلى ما يعرف أنه أيهما المراد **(ومنعه مكابرة)**

يشهد الاستقراء بها (**فهو**) أي قصد أحدهما (**شرط استعماله لغة**) وإلاّ لما تبادر (**فالحكم بظهوره في الكل تحكم**) باطل، بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو نادراً لانتفاء شرطه، ومن ههنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة أنه إما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر أو لكل مطلقاً، والأول باطل، وإلاّ لما صح الاستعمال في أحدهما حقيقة، وعلى الثاني المطلوب، وكذا على الثالث، لأن الاستعمال إنما هو لوضعه وتخصيصه له، فهو ينافي وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما، وسقط عنه ما قال في التلويح إنه ليس المراد بالتخصيص ههنا أن اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي، بل المراد أن المعنى إنما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الألفاظ لا بغيره من الألفاظ، وذلك لأن الاستعمال في معنى لا يكون إلاّ من جهة وضعه له، ويلزم من استعماله لذلك الوضع إرادته فقط كما بينه المصنف، فلزم التنافي قطعاً (**ومن ههنا علم اندفاع قول المصححين**) للعموم (**حقيقة أنه وضع لكل مطلقاً**) أي من غير لحاظ أن يكون مع الآخر أو بدونه (**فإذا قصد الكل كان**) الاستعمال (**فيما وضع**) المشترك (**له**) فكان حقيقة (**وذلك**) الاندفاع (**لأن الوضع لا يكفي للحقيقة، بل يجب الاستعمال**) لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل أصلاً لم يكن حقيقة (**ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل**) فيهما (**كان خطأ**) لا حقيقة ولا مجازاً واندفع أيضاً ما أورد في «شرح الشرح» أنه لو تبادر أحدهما كان متواطئاً لا مشتركاً، وذلك لأنه ليس يتبادر المفهوم المردد الشامل لهما، بل يتبادر كل بدلاً بأن يكون هذا هو المراد أو ذلك فافهم، واندفع أيضاً ما قيل في «شرح المختصر» أن اللفظ كان لواحد واحد: فإذا أريد الكل كان كل جزء لما استعمل فيه فيكون مجازاً، كيف لا واللفظ كان لواحد واحد، وأريد الآن هو مع الغير، وذلك لأن الكلام في إرادة كل بحيث يكون مناط الحكم أولاً، وبالذات كل واحد واحد لا الكل بما هو الكل، حتى يكون كل جزء مراداً ويكون مجازاً البتة، وإرادة الكل من قبيل إطلاق الجزء على الكل إنما يصح إذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفاً، هذا: وقال الشيخ ابن الهمام بتجويز العموم في النفي أنه يراد كل ما هو مسمى بهذا الاسم، فيعم في النفي، لأن المبهم إذا ورد عليه النفي يعم، ولا يخفى أنه ليس حينئذٍ من عموم المشترك في شيء، بل إرادة معنى مجازي واقع تحت النفي، فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب «الهداية»، وحينئذٍ فلا نزاع، المجوّزون (**قالوا**: **قال الله تعالى**: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ١٨]) (**الآية، والسجود من الناس وضع الجبهة على الأرض، ومن غيرهم غيره**) وهو الخضوع القهري، وقد أريدا من لفظ يسجد، لأنه أسند إليهم جميعاً (**وأيضاً**) قال الله تعالى: (﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] **وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار**) وقد أريد أيضاً من لفظ يصلون، لأنه أسند إلى الله تعالى وإلى الملائكة (**والجواب**) عن الأول (**أن السجود**) حقيقة (**غاية الخضوع، وهو في الإنسان**) يتحقق (**بوضع الجبهة**) اختياراً، فإنه غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار (**وفي غيره**) أي غير الإنسان (**بغيره**) أي بغير وضع الجبهة بل

بالانقهار تحت حكمه، **(فلا يرد)** ما في التلويح **(إن أريد)** السجود **(القهري شمل الكل)** أي كل الناس **(فلا وجه لتخصيص كثير من الناس و)** إن أريد السجود **(الاختياري)** فهو **(لا يتأتى في غيرهم)** فلا يصح الإسناد: وجه الدفع ظاهر، على أن لنا أن نقول: أريد القهري الشامل لكل الناس ولا تخصيص ههنا، إذ يجوز أن تكون من للبيان والمعنى والله أعلم. ولله يسجد كثير وهم الناس كلهم لكون اللام للاستغراق **(و)** الجواب عن الثاني **(أن الصلاة موضوعة للاعتناء بإظهار الشرف ويتحقق)** هذا الاعتناء **(منه تعالى بالرحمة و)** يتحقق **(من غيره بدعائه له)** فإنه أيضاً نوع اعتناء بإظهار الشرف، وإنما كانت موضوعة للاعتناء المذكور **(تقديماً للاشتراك المعنوي على اللفظي وأهل التفسير على إضمار خبر للأول)** أي أن الله يصلي وملائكته يصلون **(كقوله: نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض، والرأي مختلف)** أي نحن بما عندنا راضون فحذف الخبر.

تنبيه: (المشترك أن تجرد عن القرينة) المعينة للمراد بحيث لا يمكن بالرأي تعيين المراد أصلاً **(فمجمل)** ولا يبعد أن يراد بالإجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية، وحينئذٍ لا حاجة إلى التقييد فافهم **(إلاّ عند الشافعي ومن تبعه، فيحمل عندهم على الكل)** فليس بمجمل **(وإن اقترنت به قرينة الأعمال، إما لواحد معين فيحمل عليه)** اتفاقاً **(أو)** لواحد **(غير معين، فمجمل)** بالاتفاق، أما عندنا فظاهر، وأما عندهم فلوجود قرينة صارفة عن الكل **(أو)** إن اقترنت به القرينة **(لأكثر فيحمل عليه عند المجوز للعموم وعند المانع مجمل، أو)** اقترنت به **(قرينة الإلغاء، إما للبعض فيحمل على الباقي إن كان واحدا معيناً)** بالاتفاق لوجود القرينة **(وإلاّ)** أي وإن لم يكن الباقي واحداً **(فمجمل إلاّ عند المجوز)** للجمع فيحمل على الباقي الأكثر من واحد **(وإما للكل فيحمل على المجاز الأرجح)** اتفاقاً وهو ظاهر **(فإن تساوت المجازات بقي الإجمال)** وهو ظاهر أيضاً.

(الفصل الثالث)

(الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب) أي في اصطلاح به يكون التخاطب، فلفظ الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الجاعل مجاز، وإن كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة **(وهي)** حقيقة **(لغوية)** إن كان الواضع اللغة **(وعرفية عامة)** إن كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفاً عاماً **(كدابة)** موضوعة في اللغة لما يدب على الأرض وفي العرف ذات القوائم **(وهو إنما يكون بتخصيص)** في المعنى اللغوي **(قيل: أو باشتهار المجاز، كإضافة التحريم إلى الخمر)** صارت مشتهرة في إفادة خروج العين عن المحلية للفعل، كذا قيل وحقيقة الحال ستنكشف لك إن شاء الله تعالى من أنها حقيقة لغوية لا غير **(أقول: وقد يكون بالتعميم)** في المعنى اللغوي **(لما ستعلم أن الخطاب الخاص بالنبي عليه)** وعلى آله الصلاة و**(السلام يعم الأمة عرفاً)** وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى **(و)** عرفية **(خاصة)** إن كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفاً خاصاً غير الشرع **(وتسمى اصطلاحية)** أيضاً **(كالمنع والنقض و)**

حقيقة **(شرعية)** إن كان الواضع واصطلاح التخاطب الشرع **(كالصلاة، والمجاز هي)** أي الكلمة **(المستعملة في غير الموضوع له بعلاقة)** وإن كان من غير علاقة كان خطأ **(وهي خمسة وعشرون نوعاً كما في «حاشية» السيد)** المحقق قدس سره **(للمختصر)** السببية، المسببية الكلية والجزئية، ويشترط فيهما أن يكون للكل اسم على حدة وينتفي بانتفاء الجزء عرفاً الملزومية اللازمية، الإطلاق، التقييد، العموم، الخصوص، الحالية، المحلية المجاورة، الكون فيه، الأول إليه، البدلية، الآلية، التشبيه، التضاد، عموم النكرة في حيز الإثبات، استعمال المعرف باللام في المعهود الذهني، حذف المضاف، حذف المضاف إليه، الحذف مطلقاً الزيادة، ثم إن في النكرة العامة في الإثبات لا تتحقق علاقة مغايرة للتشبيه، وكذا في المعرف في العهد الذهني تشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين وأقسام الحذف والزيادة ليست من العلاقات للمجاز اللغوي في شيء **(وقيل اثنا عشر كما في المنهاج)** السببية وهي أربعة أنواع الفاعلية، والمادية، والصورية، والغائية المسببية، المشابهة معنوية كانت أو صورية، المضادة الكلية، الجزئية، الاستعداد، الكون فيه المجاورة، الزيادة، النقصان، التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول، وبهذه العلاقة يصح إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه، وإطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه، وإطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض «شروح المنهاج» وفيه أيضاً أن علاقة الكون فيه ساقطة عن أكثر نسخه **(وقيل)** في «المختصر» **(خمسة)** المشاكلة والمشابهة والكون فيه والأول إليه والمجاورة **(وقيل)** في «البديع» **(أربعة)** وهي الأخيرة وهذا كله رد إلى الإجمال ولا تناقض كما حصرها مشايخنا في الاثنين المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان: المجاز استعارة ومجاز مرسل.

مسألة

(المختار أنه لا يشترط سماع الجزئيات) لأنواع المجاز بحسب العلاقات خلافاً لشرذمة قليلة **(وإلا)** أي وإن شرط **(لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل)** في كل جزئي جزئي **(وهم لا يتوقفون)** عليه **(بل يستعملون مجازات متجددة لم تسمع)** ويعدّون اختراع المجاز فضلاً **(ولذلك لم يدوّنوا المجازات تدوينهم الحقائق)** ولو كانت جزئيات المجاز نقلية لدوّنوها أيضاً **(واستدل)** على المختار **(بأنه لو كان)** المجاز **(نقلياً لما افتقر)** في التجوز **(إلى العلم بالعلاقة)** بين المعاني الحقيقية والمجازية إذ السماع كافٍ في الاستعمال، والتالي باطل، لأنا نفتقر إلى معرفة العلاقة قطعاً **(وفيه أن المتفق عليه افتقار الواضع)** إلى العلم بالعلاقة **(لا افتقار المتجوّز)** فإن أريد أنه لو كان نقلياً لما افتقر الواضع إلى العلم بالعلاقة، فالملازمة ممنوعة، فإنه إنما يحتاج إلى تعيين الاسم من بين الأسماء وإن أراد لما افتقر المتجوز فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فإنه غير مفتقر عند القائل بسماع الجزئيات، هذا: والمختار الشق الثاني من الشقين، والمتجوز محتاج إلى العلم بالقرينة والعلاقة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة الشارطون لسماع الجزئيات **(قالوا: أوّلاً: لو لم يجب النقل)** في استعمال المجاز **(بل استقل**

العلاقة لصح) المجاز أينما وجدت العلاقة ولصح **(نخلة لطويل غير إنسان أيضاً)** للمشاركة في الطول **(وأب للابن وبالعكس)** لوجود السببية والمسببية **(قلنا)** الملازمة ممنوعة، بل يصح إذا لم يمنع مانع و**(التخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضى)** فالتخلف لمانع لا يقدح في استقلال العلاقة من غير حاجة إلى السماع **(ولعل ذلك)** المانع **(نصهم بالمنع للبعد عن الطبع جداً)** بحيث لا ينتقل إليه الذهن فتدبر، وقد يجاب بأنه لا يلزم من عدم وجوب النقل استقلال العلاقة، بل يجوز أن يكون السبب مركباً منها ومن غيرها، ولعله انتفى ههنا الغير، وتعقب عليه المصنف بأنه لا خلاف لأحد في عدم دخول الغير، إنما الخلاف في كفاية العلاقة أو اعتبار النقل معها فتدبر، **(و)** قالوا **(ثانياً)** لو لم يجب النقل في استعمال المجاز **(لكان)** الاستعمال في غير ما وضع له **(قياساً)** في اللغة **(إن كان لجامع مستلزم للحكم وإلاّ)** أي وإن لم يكن لجامع كذلك **(كان اختراعاً وهماً)** أي القياس في اللغة والاختراع **(باطلان)** فلا بد من السماع **(قلنا)** لا نسلم الاختراع إذا لم يكن لجامع مستلزم للحكم و**(إنما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع)** للمعنى الملابس لما وضع له بأحد الملابسات المذكورة **(علماً كلياً بالاستقراء)** وههنا قد علم الوضع الكليّ فلا اختراع **(أقول)** مطابقاً لما أجاب الجونفوري **(وأيضاً إنما يلزم)** الاختراع **(لو لم يدل)** اللفظ على المعنى المجازي **(عقلاً و)** لو **(لم تمنع القرينة عن)** إرادة **(الملزوم)** الموضوع له **(إلى اللازم)** المتعلق به، لكن ههنا الدلالة بالعقل، والانتقال بالقرينة، وحينئذٍ لا اختراع، وعلى هذا لا يحتاج إلى النقل أصلاً لا في الجزئيات ولا في الكليات، وقد التزمه الجونفوري، ولعل هذا خرق للإجماع، قال في «الحاشية»: ولك أن تقول إن الدلالة العقلية تكفي للمفهومية، والقرينة للمرادية، لكن لا بد لصحة التركيب من أمر زائد، فلا بد من السماع والإجازة منهم للاستعمال حتى يكون جارياً على قوانينهم، وهذا هو الوضع النوعي، وحينئذٍ لا مخلص عن القول بالوضع، وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق.

(فائدة) لما علم من التعريف أن المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا أثبت الوضع فيه أيضاً، فيتوهم مناقضة أراد أن يزيل هذا التوهم فقال: **(الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى)** دالاً عليه **(بنفسه)** أي بنفس اللفظ، من غير حاجة إلى ضميمة أو بنفس التعيين، بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة إلى أمر زائد تعيناً **(شخصياً، كان أو نوعياً، وعلى هذا ليس في المجاز وضع)** فإنه لم يعين بإزاء معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة **(وقد يفسر بالتعيين مطلقاً ولو)** دل **(بضم ضميمة قيل: على هذا ففيه وضع)** لأنه عين للدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة **(وما قيل: يرد على الأول الحرف)** أي وضع الحرف **(ونحوه)** مما يحتاج في تعقل معناه إلى متعلق **(إذ لا بد فيه من ذكر المتعلق)** فلم يكن دالاً بنفسه فيخرج عنه **(فجوابه أنه فرق بين أن يكون)** المتعلق **(متمماً للدلالة)** كما في المجاز، فإن اللفظ والقرينة معاً دالان على المعنى المجازي **(وبين كونه شرطاً فيها)** أي الدلالة كما في الحرف، فإن الدال فيه نفس الحرف وذكر المتعلق شرط خارج **(فافهم)** هذا والظاهر في الجواب أنه فرق بين أن يحتاج إلى الضميمة لأجل معقولية المعنى نفسه كما في الحرف، فإنها تكون فيه تابعة لمعقولية

المتعلق، سواء عبر عنه بلفظ أو لا، وبين أن لا يكون شرطاً لنفس المعقولية بل إنما يحتاج في معقوليته من اللفظ[١] وشرطاً فيها كما في المجاز فإن معناه: يصح كونه معقولاً، لكن معقوليته من اللفظ ليست إلاّ إذا لوحظت قرينة فتدبر وأنصف.

مسألة

(للمجاز أمارات) بها يستدل على المجازية **(منها صدق النفي)** أي صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه **(كقولك للبليد: ليس بحمار)** علم أن الحمار مجاز فيه **(وعكسه)** أي عدم صدق نفي المعنى الحقيقي عنه **(دليل الحقيقة)** فيه **(فليس يصح للبليد ليس بإنسان)** فالإنسان حقيقة فيه **(ويشكل بالمستعمل في الجزء أو اللازم فإنه لا يصح النفي)** أي نفي الجزء أو اللازم **(ولا حقيقة)** اعلم أن عدم صحة نفي المعنى الحقيقي أمارة الحقيقة، وفي المستعمل في الجزء أو اللازم المعنى المجازي هو الجزء أو اللازم، فعدم صحة نفيه لا يكون إشكالاً، فالأولى أن يقال: المستعمل في الكل أو الملزوم فإنه لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء أو اللازم ثم إنه هل يرد على أمارة المجاز فقيل لا لأنه لا استحالة في انتفاء أمارة الشيء مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة، وتعقب عليه المصنف أن هذه الخاصة شاملة، لأنهم قالوا: إن انتفاءه علامة الحقيقة، وليس يصح هذا إلاّ إذا كان شاملاً للمجاز، فإذن هذا السؤال يرد عليه أيضاً فافهم **(قيل لا إشكال، فإن سلب المعنى)** الموضوع له هو الجزء أو اللازم **(عن المستعمل فيه)** هو الكل أو الملزوم **(وإن لم يصح باعتبار الحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي)** الأولي فإنه ليس الكل نفس الجزء، ولا الملزوم نفس اللازم، والمراد بصحة النفي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الحمل الأولي، فإنه إذا صح النفي باعتبار الحمل الأولي علم أنه مغاير للموضوع له، فعلمت المجازية وإلاّ يصير حقيقة **(أقول: بل فيه إشكال، فإن هذا عكس المجاز، ولا يمكن أخذ النفي هناك باعتبار حمل الشيء على نفسه)** حتى يكون الحاصل أن صحة نفي الحمل الأولي بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية **(وإلاّ)** أي وإن كان النفي المعتبر بهذا الحمل الحقيقي **(يلزم أن يكون قولك لزيد حيوان مجازاً)** أي إطلاق الحيوان على زيد بأن يراد منه كما إذا رأيت زيداً فأخبرت بقولك رأيت حيواناً يكون إطلاقاً مجازياً، لأنه يصح النفي هناك باعتبار الحمل الحقيقي، فإن زيداً ليس نفس الحيوان، فيلزم كونه مجازاً، وهو باطل، فإن إطلاق الكلي على فرده حقيقة هذا، ولم يرد أنه لو كان المعتبر الحمل الحقيقي لكان زيد حيوان مجازاً، لأنه يصدق النفي ههنا باعتبار الحمل الحقيقي حتى يرد عليه أن المعتبر في المسألة صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه، وههنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان، ولا نفي زيد عن زيد حتى يكون منهما، بل إنما يصح نفي الحيوان عن زيد، وبهذا لا تلزم المجازية، فهذا النفي خارج عن المسألة فتدبر **(فتأمل)** فإنه دقيق **(ثم**

---

(١) قوله: **(وشرطاً فيها)** كذا بالأصول التي بأيدينا وانظره مع قوله: **(وبين أن لا يكون شرطاً)** الخ وحرره، كتبه مصححه.

اعترض) على الأمارتين **(بأن سلب بعض المعاني)** الحقيقية **(لا يفيد)** مجازية المستعمل فيه، لأن المشترك المستعمل في أحد معنييه حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح أن يراد في المسألة سلب بعض المعاني الحقيقية، بقي إرادة سلب الكل وهي أيضاً غير صحيحة كما قال **(وسلب الكل)** أي سلب كل المعاني الحقيقية **(يتوقف على مجازية)** المعنى **(المجازي فإثباته به)** أي إثبات المجازي بسلب الكل **(مصادرة)** فلم تصح الأمارتان **(وما قيل)** في الجواب **(التوقف)** أي توقف سلب الكل على مجازية المجازي **(ممنوع بل)** سلب الكل **(مستلزم للمجازية)** أي لمجازيته، فلا مصادرة **(فأقول)** فيه **(التردد في المجازية)** أي مجازية المجاز **(يوجب التردد في سلب الكل)** لأنه يحتمل أن يكون هذا المستعمل فيه أيضاً حقيقة، ولا يصح سلبه عن نفسه **(والتردد والعلم متضادان، وخلو المحل عن الضد شرط)** لوجود الضد الآخر، فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد، وهو متوقف على مجازية المجاز، ولمانع أن يمنع اشتراط خلو المحل عن الضد لوجود الضد الآخر، بل الحق أن يكتفي في الإيراد بأن سلب الكل لازم لمجازية المجاز ومساو له في الجهالة والخفاء، بل أخفى، فلا يصلح أمارة هذا والله علم **(فافهم)** إشارة إلى أن الكلام في الإثبات دون الثبوت، وإنه إذا قصد تحصيله بالنظر فالمفروض ما إذا لم يعلم بوجه آخر لا ببديهة ولا بعلامة، ومعلوم أن النظرية لا تكون إلاّ فيما احتمل الأمران فيه، فذلك إنما يكون في اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً، فاندفع منع بعض الفضلاء للتوقف مستنداً بأنه يجوز أن يحصل العلم بأن هذا ليس شيئاً من المعاني الحقيقية ولا تعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز، وما أورده التفتازاني بأنه يصح سلب المعاني الحقيقية للأسد عن الإنسان ولا يعلم استعماله فيه فضلاً عن المجازية **(وأجيب بأن سلب البعض كاف في إثبات المجازية)** فإنه إذا سلب واحد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم أنه مباين له، وأن له معنيين، فتلزم المجازية في أحدهما **(دفعاً للاشتراك)** ولما كان المسلوب متعيناً لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازاً، ثم إن هذا الجواب لا ينطبق إذا أورد السؤال في الحقيقة، فإن عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقياً وسلب المطلق لا يجدي كذا قالوا، وتعقب عليه المصنف وقال: يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فإنه يكون حقيقة فيه دفعاً للإهمال، وهذا ليس وافياً فإنه إن أريد عدم صحة سلب بعض المعاني مطلقاً فلا يوجب كونه حقيقة ولا يلزم الإهمال لجواز أن يكون له معنى حقيقي آخر يجوز سلبه عنه، وإن أريد عدم صحة سلب المعاني الحقيقية فهو موقوف على معرفة الحقيقة، وهذا وارد سواء أريد السلب باعتبار الحمل الأولي أو المتعارف كما لا يخفى على ذي كياسة فتدبر، فإن قلت: يلزم على هذا الجواب مجازية المشترك، لصحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه قال: **(ولا يلزم مجازية المشترك، لأن الكلام في المشكوك)** في أنه حقيقة في هذا المعنى أولا **(وهو)** أي المشترك **(معلوم الحقيقة)** فيهما **(ومنها)** أي بعض الأمارات للمجاز **(أن لا يتبادر نفسه، بل يتبادر غيره لولا القرينة، وهو عكس الحقيقة)** فأمارتها تبادر نفسه من غير قرينة **(فإنه لا يتبادر غيره، بل يتبادر نفسه، وأورد**

المشترك) لعدم وجود أمارة الحقيقة فيه **(حيث لا يتبادر المراد)** عند عدم القرينة، ويمكن توجيهه إلى أمارة المجاز فإن المشترك المستعمل في المجازي لا يتبادر منه غيره لولا القرينة، قيل: الثاني صواب، والأول فاسد، فإن خروج الخاصة عما هي خاصة له غير مستحيل، لجواز أن تكون غير شاملة، وهذا فاسد، لأن التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني يتوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية: أما لو اكتفى على عدم تبادره لولا القرينة لم يكد يتوجه هذا **(وهو إنما يرد على مذهب من نفى العموم)** في المشترك، فإنه عنده يتبادران عند عدم القرينة وهذا عند من يجعله ظاهراً في العموم، **(والجواب أنه يكفي التبادر ولو بدلاً)** والتبادر البدليّ موجود في المشترك وربما يجاب بأن المراد التبادر خطوراً، وفي المشترك المجرد عن القرينة وإن لم يتبادر المراد لكن يخطران في الذهن، ولا يرد مجازية اللفظ الموضوع للمركب المستعمل فيه، لأنه يتبادر غيره وهو الجزء لأنه لا يتبادر من اللفظ نفسه، بل إنما يتبادر في ضمن تبادر الكل، وأيضاً: ليس أمارة المجاز تبادر الغير فقط، بل مع عدم تبادر نفسه هذا **(ومنها عدم اطراده)** يعني إذا استعمل لفظ في معنى لأجل وجود معنى فيه، ولا يطرد استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على أن الاستعمال مجازي فيه **(نحو:** ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] **دون)** واسأل **(البساط)** مع اشتراكهما في وجه الاستعمال.

(أقول: المنع ممنوع نعم لم يسمع) اسأل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز، كيف وقد تقدم أنه لا يشترط سماع الجزئيات، وهذا إن تم فمناقشة في المثال فافهم **(ولو سلم)** المنع **(فلا يختص)** هذا المنع بالمجاز **(إذ)** المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة تحكم و**(التحكم غير مختص)** بالمجاز فيجوز أن يمنعوا استعمال لفظ في بعض أفراد الموضوع له دون البعض **(إلاّ تحكماً)** وهو غير حجة وجوابه أنه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة فما كان أبعد يمنعون فيه ولا تحكم بخلاف الحقيقة، فإن الانتقال فيه لأجل الوضع لا يختلف في الإفراد، هذا **(بل عرف)** نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] **(بأنها لا تسأل)** بناء **(على أنه مجاز في الإسناد)** فليس مما نحن فيه، وهذا أيضاً مناقشة في المثال **(ولا تنعكس)** هذه الأمارة حتى يكون الاطراد أمارة الحقيقة **(فإن المجاز قد يطرد)** فلا يكون أمارة الحقيقة **(وأورد)** عليه **(السخيّ)** فإنه حقيقة فيمن قام به السخاوة ولا يطرد **(إذ لا يطلق على الله تعالى مع أنه الجواد المطلق الجواب أنه ملكة بالاستقراء)** والملكة أمر كسبي لا يتحقق فيه سبحانه، ولا يطلق لعدم وجود جهة الإطلاق فيه، وقد يجاب بأنه يجوز الإطلاق لغة، وإنما لا يجوز شرعاً، لأن الأسماء توقيفية، ولا توقيف فيه، أو لأنه موهم للمنقصة، وحينئذٍ لا يرد العلامة المرادفة للعلام أيضاً، هذا **(لا يقال عدم الاطراد، إنما يعلم بسببه لأنه ممكن غير محسوس والعلم به إنما يعلم من جهة العلم بالسبب)** لا يظهر لهذا وجه ظاهر والظاهر أنه من قلم الناسخ، والصحيح إنما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطق، فحينئذٍ عدم الاطراد، إنما يعلم من جهة سببه، ثم عدم الاطراد عدم ولا يكون سببه إلاّ عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو

عدم المقتضى **(وليس)** السبب **(وجود المانع إذ لا منع)** ههنا **(فإن الكلام فيما لا نص)** فيه **(فتعين عدم المقتضى)** للسببية، والمقتضى للاطراد الوضع **(فعدم الاطراد لعدم الوضع)** فيعلم به **(وقد جعلتم عدم الوضع)** معلوماً **(بعدم الاطراد)** فدار وعدم القول **(لأن توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه إنما هو في اليقين الكلي)** الدائم لا في اليقين الجزئي الغير الدائم ولا في الظنون **(ومباحث اللغة مظنونة)** ثم لنا في توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه وإن كان يقيناً كلياً، كلام استوفيناه في شرح السلم **(ومنها)** أي من الأمارات **(جمعه على خلاف جمع الحقيقة كأمور فعلم أنه ليس متواطئاً فتعدد المعنى)** باعتبار أحدهما جمع وباعتبار الآخر جمع آخر **(فيحمل على المجاز دفعاً للاشتراك)** فإذا قرر هكذا **(فما)** أورد **(في التحرير)** على التقرير المشهور بأن اختلاف الجمع موجب للمجازية دفعاً للاشتراك **(أنه لا أثر لاختلاف الجمع)** فإنه يتم الكلام بدونه **(ساقط)** لأن باختلاف الجمع يعلم تعدد المعاني **(وسيأتي)** الكلام فيه في بحث الأمر ويتضح منه أن اختلاف الجمع علامة الحقيقة ويستوفي الكلام هناك إن شاء الله تعالى **(ولا ينعكس)** فإن اتحاد الجمع ليس أمارة الحقيقة **(ومنها)** أي من الأمارات **(التزام التقييد)** عند استعماله في هذا المعنى **(كظلمة الكفر)** فإن استعماله في العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد **(ونور الإيمان) إذ** مع التقييد يستعمل في العقائد الحقة **(أقول)** هذا **(منقوض بلازم الإضافة)** فإن استعماله في معناه لا يجوز إلاّ بالإضافة، وهي تقييد **(فافهم)** وفيه أن المراد التزام التقييد لإفادة هذا المعنى الذي لولاه لفهم معنى آخر فكأنه قرينة الدلالة عليه، وهو لا يوجد في لازم الإضافة قطعاً، وقال في «الحاشية» إن التقييد في مورد معين بعد معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد أمارة المجاز ولازم الإضافة ليس فيه هذا النحو من التقييد فتأمل فيه **(ومنها)** أي من الأمارات **(توقف إطلاقه على إطلاق آخر)** نحو: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] فإنه لا يصح مكر الله ابتداء **(فالمشاكلة مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة)** بما هي مشاكلة **(مشكل إذ أين الطبخ من الخياطة)** فإنه لا علاقة ههنا أصلاً مع أنه أطلق عليه **(في قوله:**

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

فقيل) لدفعه **(كأنهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة)** وهذا بعيد كل البعد فإن المصاحبة في الذكر تكمن في كل لفظين فيجوز استعمال أحدهما في معنى الآخر، واعترض أيضاً بأن هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد أنواع العلاقات أجاب المصنف بأنها نحو من المجاورة، واعترض أيضاً بأنها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله، قال في «الحاشية» المصاحبة المتصورة علاقة وهي متقدمة ولا يخلو عن تكلف **(وقيل)** ليس العلاقة المصاحبة في الذكر **(بل المجاورة في الخيال)** وفيه أيضاً بعد، فإن المجاورة الاتفاقية غير كافية **(أقول)** ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية **(بل التشبيه الادعائي)** فإنه لما اشتدت حاجته إلى الجبة شبهها بالطعام الذي به قوام بدن الإنسان، وشبه خياطته بطبخه **(لكن لما لم يعرف)** هذا التشبيه **(من قبل لم يجز)** هذا المجاز **(ابتداءً، بل بعد ذكر الحقيقة، ولهذا لا يجوز مكر الله،**

ولا اطبخوا جبة، ابتداء هذا).

مسألة

(بعد الاتفاق على أن اللفظ بعد الوضع، وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز): فإنهما من أقسام اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً **(اختلف في أن المجاز هل يستلزم الحقيقة)** وهل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مرة، فقيل: يستلزم **(والأصح النفي)** فلا يستلزم **(لنا الرحمن فإنه مجاز لغة أو عرفاً ولا حقيقة)** قد قرروه بوجهين:

الأول: لا يطلق إلاّ على الله تعالى ولا يتحقق معناه الحقيقي فإنه ذو الرحمة، والرحمة رقة القلب، ولا قلب له سبحانه.

والثاني: أنه لا يطلق إلاّ على فرد خاص من ذي الرحمة وهو الله سبحانه، ولم يطلق على المطلق أصلاً، فإن قلت: قد أطلق أصحاب مسيلمة الكذاب عليه لفظ الرحمن، وقد اشتهر حتى قال أبو جهل عند سماع الرحمن من رسول الله ﷺ لا نعرف الرحمن إلاّ رحمن اليمامة، أجاب بقوله: **(ورحمن اليمامة مردود)** فإنه ليس على طبق اللغة، بل إنما هو من تعنتهم وجهلهم، ثم الوجهان غير وافيين، فإنه لم يقم دليل على أن الرحمة رقة القلب بل يجوز أن تكون موضوعة بإزاء التفضل والإحسان، نعم في الإنسان لا يكون هذا التفضل إلاّ برقة القلب، وانعطافه وعدم إطلاقه على غيره تعالى لعدم وجود معناه، فإنه اعتبر مبالغة كاملة، فإنه ذو تفضل عظيم، وهذا التعظيم باعتبار سعة المرحوم عليه وشموله لكل أحد، وباعتبار المرحوم به من النعماء من حيث الكثرة والشدة، وهذا لا يوجد في غيره تعالى قطعاً، وبعد التنزل إطلاق العام على فرد منه ليس بمجاز تأمل في هذا التنزل **(و)** لنا **(عسى)** ونعم لأنهما صيغتان وضعتا للإخبار ولم يستعملا فيه قط، بل في الإنشاء فقط، هذا أيضاً مجرد دعوى لم يقم عليه دليل **(و)** لنا **(المبهمات على رأي)** وهو رأي من يجعلها موضوعة لمفهومات كلية لتستعمل في الإفراد، ولا يخفى أن رأي واحد لا يصلح حجة لا سيما رأي شهدت الحجة العدلة على بطلانه **(وأما الاستدلال)** على المطلوب **(بالمركبات من نحو: قامت الحرب على ساقٍ وشابت لمة الليل)** فإنها مجازات، ولم تستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط **(فخروج عن النزاع)** فإنه في المفردات وههنا مجاز في الهيئة التركيبية، ولا تجوز في شاب وفي اللمة وهما مستعملان في معناهما الحقيقي أيضاً **(وما قيل عليه إنه مشترك الالزام)** علينا وعليهم **(لانتفاء معنى محقق)** موضوع بإزائه اللفظ، ولا بد منه إنما النزاع في كونه مستعملاً فيه أولا **(فوهم)** فاسد **(لأن الواجب)** للمجاز **(معلومية المعنى وإن كان موهوماً)** غير متحقق في نفس الأمر **(وهي)** أي المعلومية **(متحققة أما تحققه)** أي المعنى **(في الواقع فليس بواجب كالكواذب)** ومن ههنا يخرج الجواب بوجه آخر عن الدليل، فإنه يجوز أن يكون له حقيقة يستعمله الكذاب والهزال والناقل فافهم **(وما)** قيل **(في «التحرير» إنه مشترك)** الزاماً **(لاستلزامه وضعاً، والاتفاق على أن المركب لم يوضع شخصياً، والكلام فيه)** فحينئذٍ آل الكلام إلى أن المجاز لا بد له من

موضوع له بالوضع الشخصي، وهل يجب استعماله فيه أم لا؟ **(ففيه كلام)** فإنه لا خصوصية للوضع الشخصي ألا ترى أنهم استدلوا بالرحمن وعسى مع أنهما موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج عن البحث المشتقات والأفعال الملزمون **(قالوا لو لم يستلزم)** المجاز الحقيقة **(انتفت فائدة الوضع وهي إفادة المعنى التركيبي)** حين الاستعمال وإذ لا استعمال فلا إفادة **(قلنا: الملازمة ممنوعة)** فإن انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقا **(فإن صحة التجوز)** فيه **(من الفوائد)** ولم تنتف **(قيل بطلان التالي ممنوع)** إذ لا استحالة في انتفاء الفائدة **(أقول: إذا كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان)** أي بطلان انتفاء الفائدة **(ظاهر)**.

مسألة

(قد اختلف في نحو: أنبت الربيع البقل) أي فيما إذا أسند المسند إلى ما حقه أن لا يسند إليه **(على أربعة مذاهب: الأول أنه مجاز في المسند)** فإنه أريد به غير الموضوع له **(وهو التسبب العادي مثلاً وإن كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب)** وقرر بأن الفعل يدخل في مفهومه النسبة إلى الفاعل القادر فإذا أسند إلى غير القادر يكون مجازاً البتة **(ورد بما اتفق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل بحسب)** أصل **(الوضع على أن فاعله يلزم أن يكون قادراً أو غير قادر سبباً حقيقياً أو)** سبباً **(غير حقيقي)** فإن الفعل إنما أخذ في مفهومه النسبة إلى فاعل ما لا إلى الفاعل القادر وإذا كان الفاعل أعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس هناك تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال إلى التسبب العادي مجازاً ورد أيضاً بأن من الأفعال ما ليس إسناده إلى الفاعل المختار فيلزم حينئذٍ أن تكون هذه الأفعال مجازات والتزامه بعيد كل البعد، ورد أيضاً، بأن الحكم بدخول النسبة إلى الفاعل القادر لوجود بعض الأفعال مسندة إليه ليس أولى من العكس، ثم اعلم أن الخطأ من المترجمين في تقرير كلامه، ومرامه مصون، عن هذه الشناعات فإنه لم يرد أن في مدلول الفعل النسبة إلى القادر بل مراده أنه لما صدر ممن لا يعتقد ظاهره عرف أن فيه تأويلاً، فأوّل هو في المسند، وحكم بأن المراد منه ما يصلح لأن يسند إلى المذكور، وههنا المذكور الإنبات وهو في اللغة والعرف خلق النبات، فتجوّز عن التهيؤ والاستعداد له، وهو التسبب العادي، وعلى هذا القياس يؤوّل في كل مثال ما يليق به وعلى هذا لا يرد عليه شيء فافهم وهو، الذي اختاره الجونفوري في تحقيق كلامه في الفرائد، ولعل المصنف إلى هذا أشار بقوله: **(فتأمل. الثاني أنه)** أي التجوز **(في المسند إليه)** الذي هو الربيع **(وهو قول السكاكي إنه استعارة بالكناية)** وهي عنده ذكر أحد طرفي التشبيه، وإرادة الآخر بادعاء أنه من جنسه، فههنا شبه الربيع بالقادر المختار في تلبس الإنبات في الفعل، وذكر الربيع، وأريد به القادر المختار بادعاء أن الربيع قادر مختار، لا أنه أريد به قادر غير الربيع، فالمقصود بالذات تشبيه الربيع بالقادر، ونسبة الإنبات قرينة عليه، وقال السكاكي إن هذا النحو مغن عن القول بالإسناد المجازي، فهو الأولى، فيكون أقرب إلى الضبط **(وأورد أنه لا يكون مغنياً)** عن المجاز العقلي: **(كما زعمه)**

أي كما زعم السكاكي إغناءه عن القول بالمجاز في النسبة، فإنه لا يصير بادعاء القادرية له صالحاً لأن ينسب إليه الإنبات إلاّ بتأويل (و) أورد أيضاً (**أنه لا يكون مجازاً**) في المسند إليه (**لأنه مستعمل في معناه**) وإنما حدث ادعاء باطل وهو لا يصير اللفظ مجازاً مع أنه حكم بأنه تجوّز فيه (**الثالث أنه**) تجوّز (**في الإسناد**) والربيع على معناه وكذا الإنبات، والمتكلم شبه الربيع بفاعله في التلبس، فأسند إليه الإنبات إسناداً مجازياً لمبالغة في التلبس (**وهذا قول**) الشيخ (**عبد القاهر و**)، وغيره من (**المحققين من علماء البيان وهو الأقرب**) إلى الصواب، فإن من تتبع استعمالات البلغاء ورجع إلى وجدانه يجد هذا المعنى مناسباً (**واستبعاد**) الشيخ (**ابن الحاجب لاتحاد جهة الإسناد**) في التركيبات كلها (**في العرف واللغة**) فجعل بعض الإسنادات مجازاً دون آخر تحكم (**مستبعد للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صام نهاره**) فإنه يعلم ضرورة أن الأول واقع في محله دون الثاني (**والحل أن لكل إسناد حقاً في اللغة، والعرف أن يقع في محل**) وهو الأمر الذي يقوم به هذا المسند (**فإذا عدل عن محله إلى الملابس**) له (**كان مجازاً**) البتة، واعلم أنه قد قرر «شارح المختصر» في «شرح المختصر»، والفوائد الغياثية مذهب الشيخ عبد القاهر أن ههنا تأويلاً في التركيب، فإن الهيئة التركيبية لقولنا: صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل، فإذا استعمل وأريد وقوعه في الظرف كان مجازاً البتة، فليس جهة الإسناد في صام زيد وصام نهاره واحداً، فإن الهيئة التركيبية في الأول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية، فعلى هذا الظاهر أن الاستعارة حينئذٍ تمثيلية، ثم إن هذا النحو من التأويل وإن كان محتملاً إلاّ أنه لا يصح أن يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو أن التأول في الإسناد فقط، والكلمات والهيئة على معانيها فافهم (**الرابع: قول الإمام الرازي وهو أنه**) أي التجوز (**في المعنى فقط، والأجزاء**) باقية (**على حقائقها**) التي في العرف واللغة (**وذلك بأن ينتقل من إنبات الربيع إلى إنبات الله تعالى فيصدق به ويعلم أن النقل**) أي نقل الكلام من إسناد الإنبات إلى الله تعالى إلى الإسناد إلى الربيع (**للمبالغة فتدبر**) وتوضيحه أن المفردات والإسناد التي هي أجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود بالذات الحكم المفاد منه بالذات، بل لأن ينتقل منه إلى الحكم بالمسند على فاعله الحقيقي، ويفعل هذا للمبالغة، بخلاف القول الثالث، فإن فيه الطرفين على الحقيقة، والإسناد على التأول، والمقصود هذا الإسناد المجازيّ، كذا قرر. وعلى هذا لا يفارق كثيراً من الكناية، وقد فرق في الفوائد بأن في الكناية يصير اللازم عنواناً ومعبراً للملزوم فإن طويل النجاد عنوان لطويل القامة بخلاف ما نحن فيه فإنه ليس ههنا شيء عنواناً للمقصود بالذات وهذا ليس فرقاً معتداً به، فإن عدم العنوانية ههنا لأن المنتقل منه كلام تام، كذلك المنتقل إليه حكم مستقل، والحكم المستقل لا يصلح عنواناً لحكم مستقل آخر، لكن طريقة الانتقال فيهما واحدة هذا، وههنا وجه آخر، وهو أن تشبيه الهيئة الحاصلة من وقوع الإنبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من إنبات الفاعل، فعبر بالعبارة الموضوعة للثانية عن الأولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه حمل الشيخ ابن الهمام كلامه، ولم يرتض به المصنف وقال: (**وما في «التحرير»**

أنه استعارة تمثيلية عنده فوهم) لأن التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع أنه ليس مقصوداً ههنا لم يقل به الإمام، كيف وهو من المجاز اللغوي في المركب، والإمام يقول: إن المجاز عقلي لا لغوي، كما صرح به في «شرح المختصر»، كذا في «الحاشية» واعلم أن عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر، وإنما هي دعوى من غير حجة، فإن تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بإيقاع القادر ليس ببعيد، كما لاح مما قرر «شارح المختصر» مذهب عبد القاهر، ثم إنه نقل في بعض «كتب المنطق» عن الإمام الرازي أنه لا يقول في المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات، بل المفردات الموضوعة للمعاني إذا ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركيبي عقلاً، فالاستعارة التمثيلية لا تصلح أن تكون مجازاً لغوياً، كيف والمفردات باقية على معانيها، وليس للمركب وضع على حدة، فليس هناك استعمال في غير ما وضع له أصلاً، ثم الذي يظهر من تتبع كلام الإمام الرازي أنه إنما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازاً في الطرف أو المجموع المركب حتى يكون استعارة تمثيلية، قال في «نهاية الإيجاز» إذا قلنا أشاب الصغير كر الغداة لم يكن المجاز فيه، لنقل صيغة أشاب إلى غيره مفهومها الأصليّ بل المجاز فيه أن الشيب لم يحصل إلاّ بفعل الله تعالى، ونحن لم نسنده إليه، بل أسندناه إلى كر الغداة، وإسناده إلى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لذاته لا لسبب وضع واضع فإذا أسندناه إلى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في العقل فيكون التصرف في أمر عقلي، فيكون مجازاً عقلياً، وقال في «المحصول»، ومثاله من القرآن: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۝٢﴾ [الزلزلة: ٢] وقوله: ﴿مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٦١] فالإخراج والإنبات غير مسندين إلى الأرض في نفس الأمر بل إلى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الأمر فنقله عن متعلقه إلى غيره نقل حكم عقلي لا لفظة لغوية، فلا يكون هذا المجاز إلاّ عقلياً انتهى. وأنت إذا تأملت في هذه الكلمات علمت أن الإمام الرازي إنما يقول بالتجوز في الإسناد لا غير بأن ينسب الفعل بالنسبة القيامية إلى ما حقه أن ينسب إليه بالنسبة الظرفية، وهذا هو قول عبد القاهر، فتوهم المخالفة نشأ من قلة التدبر، فقط ظهر لك حينئذٍ حقية ما قيل ليس بين الإمام الرازي والشيخ عبد القاهر خلاف أصلاً، وارتضى به الجونفوري في الفرائد وحاشيته فتدبر. وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

مسألة

(المجاز أولى من الاشتراك فيحمل عليه عند التردد) في أنه مجاز أم مشترك **(لأن المجاز أغلب)** وجوداً **(بالاستقراء)** حتى قيل إن شطر اللغة مجاز **(وأن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة)** فإنه يصير مجملاً على ما مر **(فلا يدل على أنه ما المراد، بخلاف المجاز)** فإنه لا يخل بالفهم **(إذ يحمل المخاطب عند القرينة)** الصارفة عن الحقيقة **(عليه ودونها على الحقيقة فاندفع ما قيل إن هذا الوجه مشترك)** الورود **(ففي المجاز أيضاً لا يفهم المقصود بل غيره)** وجه الدفع الفرق بينهما بحسب المخاطب دون المتكلم فإنه لا يتوقف، كذا في «الحاشية». وأورد عليه أن

المخاطب يحمل عند عدم القرينة على خلاف المراد فيخل بالفهم، وعند القرينة لا اختلال في شيء منهما، والجواب أن القرينة شرط استعمال المجاز، فإذا عدمت تعينت الحقيقة للإرادة وأما المشترك فلا يشترط القرينة فيخل بالفهم هذا **(وأنه)** أي المشترك **(يؤدي إلى مستبعد)** وهو الاشتراك بين المتضادين أو إلى حكم أحد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة **(بخلاف المجاز فإن التضاد مع كونه أقل نزل منزلة التناسب)** فلا استبعاد وأورد على التوجيه الأول أن نفس وقوع الاشتراك بين الضدين لا استبعاد فيه، وعلى الثاني أن المجاز فيه أيضاً إذا كان باعتبار التضاد وإن اعتبر تماثلاً ينتقل إلى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم حكم به على المجازي المضاد له فتدبر **(وعورض بأن المشترك يطرد)** لأنه حقيقة، والاطّراد من لوازمه **(فلا يضطرب، و)** بأن المشترك **(يشتق منه)** نظراً إلى المعنيين **(فيتسع الكلام)** وفيه أن الاشتقاق مشترك بين المعنى الوضعي والمجازي، فالاتساع بحاله فتدبر **(و)** بأن المشترك **(يصح التجوز منه)** لكونه حقيقة **(فتكثر الفائدة)** باعتبار إفادة المعنى بطرق شتى **(و)** بأن المشترك أكثر وقوعاً، كيف و**(أنه مستغن)** في الوجود **(عن العلاقة)** فهو أقل مقدمات **(والأقل مقدمات أسبق وقوعاً، و)** أنه مستغن **(عن الغلط عند عدم القرينة فيتوقف)** والأولى عند خفاء القرينة، لأن استعمال المجاز من غير قرينة لا يجوز **(قلنا)** لا تعارض فيما ذكرنا وفيما ذكرتم إذ **(الظن)** الحاصل **(بغلبة المئنة أقوى)** مما سواه والغلبة في المجاز فهو أولى.

تتمة

(النقل والإضمار والتخصيص أولى من الاشتراك، والمجاز والإضمار والتخصيص أولى من النقل) لما مر من الوجه **(والمجاز مثل الإضمار)** لتساويهما في الوقوع، فلو احتملا فهما متساويان **(وخير منه)** أي من المجاز **(التخصيص فالتخصيص خير من الإضمار)** لأنه مثل المجاز **(والاشتراك خير من النسخ)** لأن النسخ أقل منه **(وكذا الاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين، كذا قالوا)** والوجه الأكثرية.

مسألة

(المجاز واقع في اللغة بالضرورة) الاستقرائية **(خلافاً لأبي اسحاق)** الإسفراييني **(قال: لأنه يخل بالتفاهم)** فإن الفهم إنما يتوجه إلى الحقيقة **(وهو ممنوع)** لأنه لا يجوز استعماله من دون قرينة، وحينئذٍ لا إخلال **(ومنقوض لأنه ينفي الإجمال)** لأنه أيضاً يخل بالفهم مع أنه واقع اتفاقاً **(ونقل عنه أنه)** يسمى المجاز **(مع القرينة حقيقة)** فيخرج حاصل مذهبه أن المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة، وهو صحيح موافق للجماهير **(فالخلاف لفظي)** حينئذٍ.

مسألة

(المجاز واقع في القرآن والحديث خلافاً للظاهرية) لنا قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾

[البقرة: ١٥] فإن الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه له وقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] فإن الاشتعال الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤] إذ لا جناح للذل حقيقة بل استعارة بالكناية (**وغيرها**) من الآيات نحو ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦] وقوله ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلبه» (**والاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾** [الشورى: ١١]) فإن الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة (**خروج عن البحث، فإن النزاع إنما هو في المعنى المذكور**) من المستعمل في غير ما وضع له (**والمجاز بالزيادة والنقصان ليس منه كما قيل، أقول**) ليس هذا خروجاً عن المبحث (**بل النزاع فيه مطلقاً**) سواء كان بالمعنى المذكور أو بالزيادة أو بالنقصان (**كما يدل عليه دليلهم**) من لزوم الكذب (**واستخلاصهم**) عن هذا الاستدلال بأنه لا مجاز فيه ولا زيادة، بل الكاف على معناه وقرروه (**بأنه نص في نفي اللازم**) وهو مثل المثل (**والمقصود نفي الملزوم**) وهو المثل فإن المثل ملزوم لمثل المثل، لأنه إذا كان للشيء مثل فهو مثل مثله، فإن قيل: نفي مثل المثل نفي له وهو كفر ولا يليق بجنابه أن يكنى بالكفر، قلت: ليس كفراً، لأن مفهومه الصريح هو نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه فتدبر. ووجه دلالة الاستخلاص عليه بأنه لو كان النزاع مخصوصاً لكفى لهم أن يقولوا إنه خارج عن محل النزاع، لكن هذه الدلالة إنما تتم لو لم يكن الاستخلاص تنزلاً (**و**) يدل عليه (**جوابهم عن قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾** [يوسف: ٨٢]) حكاية عن إخوة يوسف حين جاؤوا من عنده إلى أبيه مع تركهم أخاه العيني من جهة السرقة (**أنه على سبيل التحدي**) والمقصود إنك يا يعقوب نبي فاسأل العمران فإنها تجيبك (**وإن القرية مجتمع الناس**) فهي حقيقة في الإنسان، فلا استحالة في السؤال عنهم مأخوذ (**من قرأت الناقة**) أي جمعت (**ومنه القرآن**) لمجموع الآيات، ووجه دلالة هذا الجواب أنه لو لم يكن النزاع عاماً لكفى لهم أن يقولوا: يجوز أن يكون هذا من قبيل الحذف خارجاً عما نحن فيه، إلاّ أنه إنما يتم لو لم يكن تنزلاً (**وإن كان**) الاستخلاص المذكور (**ضعيفاً**) أما الاستخلاص عن الدليل الأول فلأنه تكلف لا يخفى، وأما الجواب الأول عن الدليل الثاني فظاهر أنهم لم يريدوا التحدي كما يدل عليه السياق والعير التي أقبلنا فيها، وأما الثاني فلأن القرية ناقص، وقرأت الناقة والقرآن مهموز اللام فأين الاشتقاق هذا؟ الظاهرية (**قالوا: المجاز كذب، لأنه يصح نفيه**) فيصح في اشتعل الرأس شيباً ما اشتعل وإذا كان كذباً (**فلا يقع**) في القرآن والحديث (**والجواب أن النفي للحقيقة**) فهي كذب لا للمجاز المراد، فلا يلزم كذب ما هو المراد (**أقول: وأيضاً**) لو تم (**لا يدل على عدم وقوعه حكاية عن الكفار كعقائدهم الباطلة**) الواقعة فيه، فإنه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب (**ولعل مرادهم أنه لم يقع بتصرف من الشارع**) إذ لا مجاز إلاّ على قانون اللغة لا باختراع منه (**فيؤول إلى ما قيل: لا مجاز في القرآن**) أي بتصرف منه (**بل**) المجاز (**في كلام العرب**) أي بتصرف منهم، ولعل مراد هذا القائل، إنه لا مجاز في القرآن الذي هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة، وإنما المجاز في كلام العرب، وهو الكلام اللفظي المقروء على الألسنة (**وأما قولهم**) لو كان المجاز

في القرآن (**يلزم أن يكون الباري متجوزاً**) ولا يصح إطلاق المتجوز عليه سبحانه (**فجوابه أن فيه إيهاماً بالمنقصة**) فإنه للانتقال من مكان إلى آخر، فلذا لا يطلق عليه، لا لأنه لم يورد المجازي في كلامه (**أو لا توقيف**) من الشارع، وأسماء الله تعالى توقيفية، فلا يطلق المتجوز عليه لهذا لا لعدم إيراده المجاز.

مسألة

(**الأظهر أن في القرآن معرّباً**)، وهو لفظ عجمي استعمله العرب على وضعه العجمي في محاوراتهم (**كما روي عن**) عبد الله (**بن عباس وعكرمة ونفاه الأكثر، لنا المشكاة هندية، وسجيل فارسية**) أصله سنك كل (**وقسطاس رومية**) وقد وقعت في القرآن قال الله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ [النور: ٣٥] وقال: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ﴾ [الإسراء: ٣٥] وقال: ﴿تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾﴾ [الفيل: ٤] ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر، فإن البراهمة العارفين بأنحاء الهندية لا يعرفونه، نعم، المسكاة بضم الميم والسين المهملة بمعنى التبسم هندي، وليس في القرآن بهذا المعنى، كذا في «الحاشية»، فإن قلت: يجوز وقوع الاتفاق بين اللغتين، قال: (**والاتفاق كالصابئون**) فإنها لغة فارسية وعربية أيضاً (**بعيد**) فإنه نادر لا يقاس عليه غيره، ثم إنه لا اتفاق في الصابئون فإن الذي في العربية بالصاد، وفي الفارسية بالسين، ونص أهل الفرس على أنه لا صاد في لغتنا (**والاستدلال بنحو إبراهيم**) فإنه لفظ أعجمي، وقد وقع في القرآن (**لا يتم، لأن العلم، لا نزاع فيه**) أي في وقوعه في القرآن، فنحو إبراهيم خارج عن مسألتنا (**على أنه ليس بمعرب، فإنه اسم الجنس الذي وضعه، غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع**) بالتغيير أولاً، فالعلم خارج عنه فلا حاجة إلى تخصيص زائد، ثم المنكرون للوقوع (**قالوا**) أولاً (**لو وقع المعرب في القرآن لزم حينئذٍ أن لا يكون عربياً لانتفاء**) عربية (**الكل بانتفاء**) عربية (**الجزء**) والتالي باطل كيف (**وقد قال الله تعالى**: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] **قلنا**) لا نسلم الملازمة و(**إنما يلزم**) عدم كونه عربياً (**لو لم يكن معرباً**) وإذا كان معرباً صار عربياً بالتعريب (**على أن ضمير** ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ **للسورة**) على تأويل الكلام وحينئذٍ فبطلان اللازم ممنوع، والآية إنما تدل على أن السورة التي هي فيها عربية، فإن قلت: فكيف يصح حمل القرآن على السورة؟ قال: (**والقرآن كالماء**) يصدق على القليل والكثير (**مع أن للأكثر حكم الكل**) وإذا كان الأكثر عربياً كان الكل عربياً، فيجوز أن يكون إطلاق العربي على القرآن باعتبار أكثر الأجزاء فتدبر، ولا يبعد أن يقال: المراد إنا أنزلناه قرآناً عربي النظم لا المفردات، فإن المعتبر في كون اللغة فارسية أو عربية هو النظم (**و**) قالوا (**ثانياً**) لو كان في القرآن معرب لزم تنويعه إلى الأعجمي والعربي، وهو باطل إذ (**قوله**: ﴿ءَا۬عْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤] **ينفي التنوع، قلنا**) لا نسلم أنه ينفي التنوع بل (**المعنى**: **أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهم**) فعن التنوع ونفيه ساكت (**أقول**) الملازمة ممنوعة و(**إنما يلزم التنوع لولا التعريب**) إذ بالتعريب صار الكل عربياً (**على أن وقوع لفظ فقط لا يستلزم**) تنوع الكلام فافهم.

مسألة

(المجاز خلف) عن الحقيقة بالاتفاق، يعني أن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف لنفسه المستعمل في الحقيقي، لا كما قيل إن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف للفظ آخر موضوع بإزاء هذا المعنى، وإلاّ لزم أن يكون هذا ابني خلفاً عن هذا حر ولا يستقيم عليه التفريعات كما لا يخفى، ويأبى عنه كلام الإمام فخر الإسلام كل الإباء **(لكن)** اختلفوا في جهة الخلفية فهي **(عند)** الإمام **(أبي حنيفة في التكلم)** فقط أي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة، فلفظ: هذا ابني، مراداً به العتق خلف عن لفظه مراداً به النبوة، وإذ لا بد من إمكان الأصل لثبوت الخلف **(فيكفي صحة التركيب)** على ضابطة العربية ليصح التكلم **(وهو الحق)** بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال البلغاء **(وقالا)** الخلفية **(في الحكم)** فحكم أنت ابني مراداً به العتق خلف عن حكمه مراداً به النبوة، فلا بد عندهما للصحة المجاز من إمكان الحكم المستفاد من الحقيقة **(فأنت ابني)** مقولاً **(لأكبر سناً)** أي لمن لا يولد مثله عن مثله **(يوجب العتق عنده)** لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستحالة الحقيقة حذراً عن اللغو **(لا)** يوجب العتق **(عندهما)** لعدم إمكان حكم الأصل وهو النبوة، فإن قلت: إن الخلفية ههنا بمعنى أنه لا يصح الحمل على المجاز ما أمكن الحمل على الحقيقة، ولا يلزم منه اشتراط المجاز بإمكان الحقيقة، فالخلفية في الحكم لا توجب إمكانه بخلاف خلفية الحنث للبر، فإن الحنث إنما يكون فيما وجب فيه البر، قلت: لا شك أن المجاز لا بد له من محل صحيح لتحققه فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الأصلية، وإنكار هذا مكابرة، ثم هذا المحل اللفظ المذكور من حيث إنه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الإمام، وعندهما ذلك اللفظ من حيث يصح حكمه المفاد منه حين التركيب، هكذا ينبغي أن يفهم، فإن قلت: سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن على أنحاء فلم أوجب الإمام العتق مع أنه يمكن حمله على الشفقة أجاب بقوله **(وتقديم العتق على الشفقة لأنه)** أي العتق **(لازم)** للبنوة **(لا يتخلف)** فالحمل عليه أولى بخلاف الشفقة **(ولهذا لا يعتق في أخي لشيوعه في الدين)** فيحمل عليه، اللهم إلاّ إذا قال: أردت العتق، ثم هذا غير واف، لأن الشفقة أيضاً لازم غير متخلف عرفاً حتى يعدّونه من الأحوال المؤكدة، وأما العتق فإنما يعرف لزومه للبنوة من له نوع من التمييز، فينبغي أن يحمل على الشفقة، ولا أقل من أن يحال على النية، ولا يحكم بالعتق لا قضاء ولا ديانة هذا والحق عند هذا العبد في الجواب أن هذا كلمة تبنٍ مكان في الجاهلية ويقصدون به الإعتاق من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث، مثل ميراث الابن حتى صار الإعتاق لازماً عرفياً بحيث يفهم من هذا اللفظ هو لا غير صار صريحاً في العتق، ولما نسخ الشرع التبني سقط حكم الميراث وبقي حكم الإعتاق، ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اللزوم، فالحرية من حين الملك من لوازم البنوة، فأطلق الملزوم وأريد به اللازم على سبيل إرسال المجاز، وقيل: استعارة للمشابهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك، وما قيل إنه لا تصح الاستعارة ههنا لأن المشبه مذكور، ومن شرط الاستعارة

عدم ذكره نسياً منسياً، فهو من قبيل: زيد أسد، وهو تشبيه كما نص عليه علماء البيان، ولا إعتاق في التشبيه، فإنه لا يعتق في هذا مثل الحر ففاسد، لا لما في التلويح أن المشبه هو الحر المطلق، والمذكور ههنا الخاص، لأن هذا النحو من الذكر أيضاً لم يجوّزه علماء البيان، حتى حكموا بأن نحو زيد أسد تشبيه، حتى حمل صاحب الكشاف قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة: ١٨] [البقرة: ١٧١] على التشبيه، وقالوا: ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبىء عن التشبيه ممنوع في الاستعارة، وأبعد من هذا ما في التوضيح أن الممنوع إنما هو إذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامداً، وههنا الابن مشتق، فيصح الاستعارة، كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه، بل لأن هذا القول مما ادعته علماء البيان، ولم يصححوه ببرهان أصلاً، فلا اعتبار لقولهم بل الظاهر من الاستعمال خلافه، كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن المشبه الذي هو الفجر مذكور على نحو ينبىء عن التشبيه، مع أنه أريد من الخيط الأبيض الفجر مجازاً، وإلاّ لم يصح البيان به، وكذا في قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] فإن الشيب هو المراد باشتعال الرأس وإلاّ لم يقع مميزاً، وفي قول الشاعر:

أسـد عـلـيَّ وفـي الـحـروب نـعـامـة

فأريد من الأسد المجترىء وإلاّ لما صح تعلق الظرف به، وأمثال هذا كثيرة، وبالجملة الاشتراط في الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما لم يؤيده استقراء ولا شاهد عليه أصلاً فلا يسمع قولهم، هذا: ولك أن تقول: سلمنا أن الاستعارة مشروطة بذلك، وأن نحو زيد أسد تشبيه، فليس هذا التشبيه بأن تكون الأداة مقدرة، كيف وحينئذٍ يكون كلاماً غير فصيح، ولم يكن تشبيهاً بليغاً، بل المعنى أن المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه الشبه، فادعى أن زيداً عين الأسد على طريق الإسناد المجازي، فهذا ابني إن كان تشبيهاً بليغاً، فيكون معناه أن مشابهته للابن في التعلق من حين الملك بلغت إلى أن صار عين الابن، وفي هذا الاعتاق لازم قطعاً، وليس مثل هذا مثل ابني فإنه لم يدع فيه، كونه من أفراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فإنه سانح عزيز **(لنا أن الانتقال)** إلى المجازي **(من المعنى)** الحقيقي فإنه فهم من اللفظ ودل القرينة على أنه غير مراد انتقل إلى المجازي **(وهو)** أي الانتقال من المعنى الحقيقي **(يعتمد صحة الكلام)** من حيث العربية، إذ بصحة العربية يفهم ما وضع له في تلك اللغة، فينتقل منه إلى ملابساته **(لا)** صحة **(الحكم)** ألا ترى أنه يفهم من اللفظ عند الإطلاق المحال كما لا يخفى على ذي كياسة، فإذن لا فرعية إلاّ من جهة التكلم، وهذا أولى مما هو المشهور أن المجاز تغيير في اللفظ من حال إلى حال، فتكون الفرعية، من جهة اللفظ، لا من جهة الحكم فإنه يرد عليه أنه مسلم أن التغيير فيه في اللفظ، لكن لا يلزم منه أن الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما لزم أن اللفظ من حيث إنه متغير فرع لنفسه من حيث إنه متغير عنه، وأما جهة الخلفية فلم يعلم أنه أي شيء ولم يتعين بعد، ويمكن أن يجاب عنه بأن التجوز لما كان تغيير اللفظ من معنى إلى آخر، فلا ينتظر في هذا التغيير إلاّ إلى صحة الإفادة، وذا بصحة

التركيب على القانون العربي، وهو لا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فإنه مما لا دخل له في الإفادة فتدبر **(ثم قيل)** أنت ابني **(إقرار)** للحرية من وقت الملك فعلى هذا يعتق قضاء وأما ديانة فإن كان تحقق منه الإعتاق فيعتق وإلاّ لا **(فتصير أمه أم ولد له، أقول: وفيه ما فيه)** لأنه وإن كان إقراراً، لكنه إقرار بالحرية لا بالبنوة، والمستلزم لأمومية الأم هو الثاني لا الأول، إلاّ أن يقال إنه كان يقصد من هذه العبارة التبني وثبوت جميع أحكام الأبناء من العتق من حين الملك وأمومية الأم والميراث حتى صار عرفاً فيه، إلاّ أن الشرع لما نسخ التبني والميراث بقي العتق فيه، وفي أمه حق العتق كما كان فتأمل فيه **(وقيل)** ليس بإقرار **(بل إنشاء)** للإعتاق بمنزلة أنت حرّ من حين الملك، وعلى هذا يعتق قضاء وديانة **(فلا تصير)** أمه أم ولد له **(وفي التحرير الأول)** أي كونه إقراراً **(أصح لقوله)** أي قول الإمام محمد **(في)** كتاب **(الإكراه)** من المبسوط **(إذا أكره)** رجل **(على)** قول **(هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والإكراه)** إنما **(يمنع صحة الإقرار بالعتق لا انشاءه)** فعلم أنه إقرار **(أقول)** ليس عدم العتق فيه لعدم صحة الإقرار حتى لو كان إنشاء يعتق **(بل لأن المجازي يتوقف على النية لأن اللفظ للحقيقة)** فهي الأسبق إلاّ بنية انصرافه عنها **(والإكراه محل فتور الإرادة والقصد، فلا يثبت هناك إلاّ ما جعل اللفظ فقط علة تامة له)** لا ما يثبت بالنية، فهذا لتوقفه على النية لا يصح إقراراً كان أو إنشاء حال الإكراه، وهذا الكلام غير موجه، فإنه ليس يلزم توقف على معنى مجازي على النية، بل المتوقف عليها هي الكناية، سواء كانت حقيقة أو مجازاً، وجعل الألفاظ الصريحة علة تامة، سواء كانت حقائق أو مجازات، وأنت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره، فإن استحالة الحقيقي صرف اللفظ إلى المجازي صرفاً ظاهراً لا خفاء فيه، وكذا صيرورته عرفاً، فلو كان إنشاء لم يتوقف على النية وصح في الإكراه، فعدم صحته حال الإكراه دل على كونه إقراراً فتدبر **(ولهما أن الحكم هو المقصود)** من اللفظ **(فالخلفية باعتباره أولى)** والجواب: أن هذا ممنوع، كيف ولا ملاءمة للمقصودية باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة، بل الخلفية ههنا في الدلالة، وهي تابعة لصحة التركيب على قانون اللغة **(أقول)** لا نسلم أن الخلفية بالنظر إلى الحكم أولى **(بل الصون)** أي صون اللفظ **(عن اللغو)** الذي يلزم على الخلفية في الحكم **(أولى)** لأن الكلام للإفادة لا للإلغاء فتأمل، فإن لهما أن يقولا: نعم، الصون أولى، لكن مهما أمكن، وههنا غير ممكن لانتفاء شرط المجاز، لكن الأمر غير خفي على المتأمل **(وأما قولهما)** في الاستدلال **(لغى قطعت يدك إذا أخرجهما صحيحين ولم يجعل)** هذا الكلام **(مجازاً عن الإقرار بالمال)** والتركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال، فعلم أن إمكان الحقيقي شرط وقد انتفى **(ففيه أن القطع ليس سبباً للمال مطلقاً)** بل إذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص، فالعلاقة قاصرة لا تكفي للانتقال عرفاً لا لعدم صحة حكم الحقيقة، وحاصل الجواب أنه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز، إذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقدان شرط آخر، ولعل هذا عدم تحقق العلاقة المصححة فإنه ليس القطع سبباً للمال المطلق: «بل للمال المخصوص الذي لا يصح وجوبه»، ولا ينتقل الذهن من القطع إلى المال المطلق أصلاً، فلا

يرد أن البنوة ليست سبباً أيضاً للإعتاق مطلقاً، بل عند وجودها كالقطع فإنه سبب عند وجوده خطأ ومفضٍ إلى المال، وجه الدفع ظاهر، ثم نقول: هما لا يشترطان إلاّ إمكان الحقيقي عقلاً في ظاهر الأمر لا وقوعه في نفس الأمر، «وههنا القطع ممكن عقلاً»، وإن لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز، فإن قلت: قد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرة مع أن المعنى الحقيقي لا يصح لأنها لا توهب، أجاب بقوله **(وأما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرة ولا يتصور)** المعنى **(الحقيقي فلأنهما لم يشترطاه إلاّ)** إمكانه **(عقلاً)** ألا ترى أنهما قالا فيما إذا قال: أنت ابني، للأصغر المعروف النسب يعتق **(وهو)** أي الحقيقي **(ممكن عقلاً كيف لا وقد وقع)** التملك للحر **(في شريعة يعقوب عليه السلام)** أي في الشريعة الخليلية التي كان يعقوب يعمل بها، وإذا صح التملك صح الهبة عقلاً **(و)** قد وقع أيضاً **(في أول الإسلام)** ثم نسخ **(كذا قيل)**.

مسألة

(في المجاز عموم) إذا لحق به موجب له، كاللام والإضافة والوقوع تحت النفي **(كالحقيقة)** تعم **(لوجود المقتضى)** للعموم **(وعدم المانع)** عنه **(فقوله)** عليه الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين» **(ولا الصاع بالصاعين)** أي لا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان **(يعم المكيلات)** كلها مطعوماً وغير مطعوم **(فيجري الربا في نحو الجص)** ولا يصح تعليل الشافعي الحرمة بالطعم، لأنه يعود على أصله بالنقض **(و)** روي **(عن بعض الشافعية)** أنه **(لا)** يعم **(لأنه ضروري)** وهو يتقدر بقدر الضرورة، والعموم أمر زائد، فلا يصح **(قلنا)** كونه ضرورياً **(ممنوع)** كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة **(ولو سلم)** أنه ضروري **(فالاستلزام)** أي استلزامها لعدم العموم **(ممنوع لأنه)** أي العموم **(بدليل)** دال عليه، ففي اعتباره أيضاً ضرورة، واعلم أن كلامهم على هذا النهج يدل على المستدل أراد بالضرورة المتكلم يعني أنه إنما يتجوز إذا اضطر ولا يجد لفظاً آخر حقيقة فيه للضرورة، وهذه الضرورة لو فرضت فلا تنافي العموم أيضاً، لأنه إذا قصد، التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظاً موضوعاً بإزائه اضطر إلى التعبير عنه بالمجاز، وإن أراد الضرورة بالنظر إلى المخاطب، وقرر الكلام هكذا: إن المجاز إنما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة، وهذه الضرورة تندفع بحمله على معنى، والعموم أمر زائد، فلا يصار إليه، وحينئذٍ لا جواب، إلاّ أن العموم معنى حقيقي، لأنه ثابت بدليل، فإن اللفظ لا يدل على العموم إلاّ من جهة أنه محلى باللام مثلاً، وهو موضوع لعموم مدلوله، فهو بهذا الاعتبار حقيقة، وإن كان باعتبار إرادة المدلول الغير الوضعي مجازاً فتدبر **(قيل)** في «التلويح» **(لم يعرف الخلاف)** في ثبوت العموم **(عن أحد كيف ولا نزاع في صحة جاءني الأسود الرماة إلاّ زيداً)** وأما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقارير الأعظم بن أبي البقاء رحمه الله تعالى ففي غير محله كما لا يخفى.

مسألة

(لا يجوز الجمع بينهما) أي بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة حال كونهما **(مقصودين بالحكم)** بالذات **(بخلاف الكناية)** فإنه وإن أريد فيها الموضوع له وملزومه لكن ليسا مقصودين، بل جعل الأول، توطئة وتمهيداً للثاني **(وأجازه الشافعية، إلاّ أن لا يمكن الجمع)** عقلاً **(كافعل أمراً وتهديداً)** للتنافي بينهما أو بالنظر إلى القرينة الصارفة عن الحقيقي، وظاهر هذا يشعر أن الأصل عندهم الجمع إلاّ للضرورة **(و)** قال الإمام حجة الإسلام محمد **(الغزالي: يصح)** الجمع **(عقلاً لا لغة)** قال «مطلع الأسرار الإلهية»: هذا تفسير لمذهب الجمهور المانعين للجمع، ولم يقل أحد بالاستحالة العقلية **(وقيل في غير المفرد يصح لغة، بدليل القلم أحد اللسانين)** فأريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكتابة لكونه مجازاً **(والخال أحد الأبوين)** أريد الأب الحقيقي حقيقة والخال مجازاً **(وفيه ما فيه)** لأنهما ليسا من صور الجمع، بل من صور عموم المجاز، فإنه أريد في الأول المبين وفي الثاني الشفيق، وأما القول بأن التثنية في حكم التكرار فلا جمع في لفظ واحد ففيه ما لا يخفى، إذ المراد أن المفهوم منها ما هو المفهوم من التكرار، وأما المثنى فالاستعمال فيه واحد، فيلزم الجمع بخلاف التكرار، لأن الاستعمال فيه متعدد، فلا جمع في استعمال واحد **(والتعميم في)** المعاني **(المجازية)** بأن يراد أكثر من واحد، ويكون مناط الحكم كلا على الاستقلال **(قيل على)** هذا **(الخلاف)** فمن جوز الجمع جوزه ومن لا فلا **(وقيل: لا خلاف في منعه كما)** لا خلاف **(في جواز عموم المجاز)** وهو إرادة معنى مجازي شامل للحقيقي، وغيره ومتناول له بما أنه فرد منه **(لنا ما مر في المشترك)** من لزوم توجه النفس إلى نسبتين ملحوظتين تفصيلاً عند إرادتهما، وقد مر أيضاً أنه لا يتم، وعدم التمام ههنا أظهر، لأن الحقيقي لأصالته أسبق من المجازي **(وأيضاً)** لو صح الجمع **(يلزم)** أحد الاستحالات **(كونه حقيقة ومجازاً في استعمال واحد، وقد اتفق على منعه كلبس ثوب ملكاً وعارية)** وهذا تنظير للاستحالة لا مناطها، فالمناقشة فيه طائحة **(أو لا شيء منهما)** أي كونه غير حقيقة ومجاز **(أو أحدهما)** أي كونه إما حقيقة فقط أو مجازاً فقط **(وكلاهما باطل)** أما الأخير فللرجحان من غير مرجح، وللباقي بإجماع أهل العربية، والملازمة لأنه إن اكتفى في الحقيقة، والمجاز بإرادة الموضوع له بحيث يكون مناطاً للحكم أو غير الموضوع له، فههنا قد أريدا استقلالاً ومطابقة، فيلزم الشق الأول، وإن اشترط في الحقيقة عدم إرادة غير الموضوع له، وفي المجاز عدم إرادة الموضوع له، فقد أريدا فيما نحن فيه فيلزم الشق الثاني، وإن اشترط في أحدهما دون الآخر فالشق الثالث فتأمل، فقد تبين المطلوب بأقوم حجة **(قيل)** إنه **(مجاز في المجموع)** لأنه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه **(قلنا: اللفظ)** استعمل **(لكل)** أي كل واحد واحد **(ومناط الحكم كل)** أي كل واحد واحد، واللفظ مستعمل في كل مطابقة **(لا المجموع)** أي لا أنه مستعمل للمجموع إذ ليس مناط الحكم، كيف ولو كان المراد المجموع مجازاً، فلا علاقة بينه وبين الحقيقي وإطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم آخر، وينتفي عرفاً بانتفائه، ألا ترى لا يقال لمجموع السماء

والأرض سماء أو أرض، فإن قيل: أريد المجموع بطريق عموم المجاز بأن يكون فرد المفهوم آخر استعمل فيه اللفظ قيل (**أما**) الإرادة (**بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه**).

فرع

(**اختص الموالي في الوصية لهم**) بأن يقول: أوصيت لموالي فلان (**دون مواليهم**) أي لا يدخل موالي الموالي، لأن المولى المنسوب إليه حقيقة من يكون منتسباً بالذات، وأما موالي الموالي فلا ينسب إليه حقيقة، فيراد الموالي لكونها حقيقة، ولا يراد موالي الموالي وإلاّ لزم الجمع (**إلاّ أن يكون**) الموالي (**واحداً فله النصف**) والباقي للورثة عنده، لأنه أوصى لجماعة الموالي، وأقلها اثنان، فيكون لكل واحد نصف الوصية، وإذ المولى واحد استحق النصف والباقي ميراث، وإنما كان أقلها اثنين (**لأن الاثنين فما فوقهما جماعة في الوصية، كما في الميراث**) لأن كليهما خلافتان بعد الموت في الملك، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: لا يظهر لكون أقل الجمع في «الوصايا» اثنين وجه، والقياس على الميراث باطل، فإنه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى تجوزاً في صورة أن يستعمل في نظيرها في ذلك المعنى ولا فيها أبداً، نعم: إن تأيد ذلك بالاستعمال فله وجه (**وكذا الأبناء مع الحفدة عنده**) أي إذا أوصى لأبناء فلان يدخل بنوه دون بني بنيه، إلاّ أن يكون الابن واحداً فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه (**وعندهما يدخلون**) أي موالي الموالي وأبناء الأبناء حال كونهم (**مع**) المولى (**الواحد**) أو الابن الواحد (**فيهما لعموم المجاز**) فإنه لما أطلق صيغة الجمع وهو يعلم أن لا مولى ولا ابن إلاّ واحد علم أنه أراد معنى أعم بحيث يتناول موالي المولى والحفدة أيضاً (**دون**) موالي الموالي والحفدة (**مع الاثنين بالاتفاق**) إذ لا قرينة على إرادة المجاز (**ثم ينقض**) هذا الحكم (**أولاً بدخول حفدة المستأمن مع بنيه في الأمان**) إذا قال: أمنوني على بني، فيلزم الجمع، لأن الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة (**وأجيب**) بأنه لم يرد الحفدة بلفظ الابن، لكن (**الاحتياط في الحقن**) أي في حقن الدم (**أوجب الدخول**) في الأمان (**تبعاً لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو: بنو هاشم فعلوا كذا**) والأمان مما يثبت بالشبهة، لأن أمر الدم ليس سهلاً (**ودخول الأجداد والجدات في الآباء والأمهات**) إذا قال: أمنوني على آبائي وأمهاتي (**مختلف فيه**) ففي رواية: يدخل، وهو ظاهر، وفي رواية لا، وجهوها بأن دخول الحفدة كان تبعاً، ودخول الأجداد والجدات إن كان فبالتبع وهم أصول خلقة فلا يدخلون بالتبع، وهذا الوجه ليس بشيء، لأن الأصالة في الخلقة لا تنافي التبعية في الدخول في أحكام أخر، مع أنه قال في «الهداية»، الأم لغة الأصل، فحينئذٍ الدخول بالذات لا بالتبع، فإذن الأشبه الرواية الأولى، وإن كانت الثانية ظاهر الرواية، ثم ههنا وجه آخر لو كفوا به لكان أسهل هو: أن الظاهر أن الرجل لا يؤثر حياة نفسه وأبنائه دون أبناء أبنائه، فهم يدخلون بدلالة النص، لكن الظاهر أن الأجداد والجدات أيضاً يدخلون بالدلالة، اللهم إلاّ أن يكونوا مفسدين ذوي رأي فيعلم أن الإمام لا يؤمن مثلهم فيخرجون عن الأمان، ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة (و)

ينقض **(ثانياً بالحنث بدخوله راكباً ومنتعلاً في حلفه: لا يضع قدمه في دار فلان)** مع أنهما غير واضعين القدم في الدار إلاّ مجازاً **(كما)** يحنث **(لو دخل حافياً)** مع أنه واضع حقيقة فيلزم الجمع **(وأجيب)** بأنه أريد مطلق الدخول، فيتناول لعمومه بعض أفراد الحقيقة والمجاز **(بهجر الحقيقة عرفاً إلى الدخول مطلقاً)** والحقيقة المهجورة تترك ويترجح المجاز **(حتى لا يحنث لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها)** مع أنه واضع حقيقة، كذا في فتاوى قاضيخان، قال في «الكشف» ناقلاً عن المبسوط: لو نوى الدخول ماشياً فدخلها راكباً لا يحنث، لأنه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة، وعن «المحيط»: لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكباً لأنه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة وعلى هذا لا يصح هذا الجواب، بل يجاب بأن القرينة دلت على أن الهجران للبعض من البيت وهو يمنع مطلق الدخول لا وضع القدم فقط، وأما إذا نوى فعلى ما نوى، لأنه حقيقة الكلام فتدبر، وقد يقال: له حقيقتان عرفيتان: الدخول المطلق، وهو الأشهر، والدخول ماشياً، والحقيقة اللغوية، لوضع القدم متروكة مهجورة، فلو نوى الدخول ماشياً لا يحنث، لأنه نوى الحقيقة العرفية، لكن لعدم شهرتها وشهرة الأولى لا يثبت بدون النية فتأمل فيه **(و)** ينقض **(ثالثاً بالحنث بدخول دار سكناه إجارة في حلفه لا يدخل داره)** مع أن الإضافة حقيقة في الملك، فدار السكنى داره مجازاً، ويحنث أيضاً بدار مسكونة مملوكة له، وهو داره حقيقة فيلزم الجمع **(وأجيب بأن الإضافة للاختصاص)** المطلق إما حقيقة أو مجازاً بدلالة القرينة هي أن الرجل لا يهجر الدار إلاّ للنفرة عن المالك **(وهو)** أي الاختصاص **(يعم السكنى والملك)** فحينئذٍ يتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة أو عموم المجاز فلا جمع، وإذا أريد مطلق الاختصاص **(فيحنث بمملوكة غير مسكونة)** أي بدخوله فيها، لأن له أيضاً اختصاصاً به **(كقاضيخان)** أي كما يقول به الإمام فخر الدين قاضيخان **(خلافاً للسرخسي)** الإمام شمس الأئمة، فإنه عنده يتبادر الاختصاص بالسكنى سواء كان مع الملك أم لا بقرينة الهجران، فلا يحنث بالدخول في دار مملوكة غير مسكونة فتدبر **(و)** ينقض **(رابعاً بعتق عبده في إضافته)** أي العتق **(إلى يوم يقدم فلان فقدم ليلاً)** مع أنه ليس نهاراً حقيقة، كما يحنث لو قدم نهاراً فيلزم الجمع **(وأجيب بأن اليوم شائع في مطلق الوقت)** فأريد به ذلك، وتحقيق الجواب أن اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق، ويجيء لمطلق الوقت، فعند البعض فيه حقيقة أيضاً، وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا إيراد أصلاً، وعند الأكثر مجاز فيه، وفي الكشف وهو الأصح ترجيحاً للمجاز على الاشتراك، ثم إنه إن وقع ظرفاً لفعل ممتد كالركوب والجلوس، أي ما يقدر بالمدة عرفاً يراد به بياض النهار، وإذا وقع ظرفاً لفعل غير ممتد فلمطلق الوقت، فالاعتبار في هذا للظروف دون المضاف إليه كما توهم عبارة البعض، صرح بذلك في الكشف، فالمظروف إذن قرينة تعيين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد إلاّ إلى مطلق الوقت، وممتداً إلى بياض النهار، وقد يؤيد بأن تقدير في يوجب الاستيعاب، وههنا لما كان في مقدر أوجب استيعابه للمظروف فإذا كان ممتداً فيمكن استيعاب النهار إياه، فأمكن المعنى الحقيقي، فيحمل عليه

للأصالة، وأما إذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار إياه فلا يحمل عليه، بل على مطلق الوقت الأعم من أجزائه وأجزاء الليل، والعلاقة العموم فإن مطلق الوقت عام من النهار، وهذا يرشدك أيضاً إلى أن العبرة لعامله المظروف لا لما أضيف إليه، وعلى ما قررنا لا يتوجه ما أورد المصنف بقوله: **(أقول الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف)** فلا ينفع الشيوع، فينبغي أن يحمل على بياض النهار، وذلك لأن أولوية الحقيقة المستعملة عنده إذا لم تدل قرينة سوى الشهرة على إرادة المجاز، وههنا عدم امتداد المظروف قرينة عليها، ولا يتوجه أيضاً ما أورده الشيخ الهداد وارتكب لدفعه تكلفات من أن الحمل على المجاز لا بد له من قرينة صارفة، وههنا حملوا بنفس الملاءمة، فإن غير الممتد إنما يلائمه مطلق الوقت، وذلك لأنا بينا أن عدم امتداد المظروف قرينة صارفة عن إرادة بياض النهار، فافهم، ولا يتوجه أيضاً أن الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة، فلم احتاجوا إلى بيانها، وذلك لأنهم إنما يحتاجون إلى نفي القرينة الصارفة عنها، وأما الحمل عليها فللأصالة فافهم، وإذ لم يتم هذا الجواب عنده أشار إلى جواب آخر وقال **(فالأولى)** أن يقال **(إنه)** أي اليمين مسوق **(للسرور)** بقدوم فلان **(فلا يختص بالبياض)** هذا مختص بهذا المثال، وأما إذا قال: أنت حرّ يوم أموت، فلا سرور فيه إلاّ أن يقال إنما ذكر السرور مثلاً لتحققه في خصوص هذا المثال، والمراد القرينة الجزئية مطلقاً، وههنا إرادة القربة قرينة فلا يختص بالنهار فتدبر **(و)** ينقض **(خامساً بأن لله عليَّ صوم كذا بنية اليمين)** سواء كان معه نية النذر أم لا **(نذر ويمين حتى وجب القضاء)** فدل على كونه نذراً **(والكفارة بالمخالفة)** فدل على كونه يميناً **(خلافاً لأبي يوسف)** مع أن الحقيقة نذر والمجاز يمين **(وأجيب بأن تحريم المباح لازم للنذر لما مر أن إيجاب الشيء يقتضي تحريم ضده، فأريد اليمين بلازم موجب اللفظ لا به)** أي لا باللفظ والنذر أريد به **(فلا استعمال)** للفظ **(فيهما فلا جمع، وفيه نظر، لأن إرادة اليمين)** من اللازم **(فرع إرادة اللازم وإلاّ لتحقق الأخص)** أي اليمين **(من غير تحقق الأعم)** أي مطلق التحريم، وإذا أريد به اللازم وقد أريد النذر به **(فيلزم الجمع)** بين الحقيقة والمجاز قطعاً **(أقول: وأيضاً إرادة اليمين باللازم لا تنفي المجازية عن الملزوم)** وهو النذر المستعمل في هذا اليمين المراد **(فإن اللفظ إنما هو له)** أي للملزوم **(اتفاقاً)** فإرادة اليمين منه إرادة معنى مجازي **(نعم: لو كفى تصور التحريم لإرادة اليمين من غير توسط اللفظ)** فلا يكون اللفظ حينئذٍ مستعملاً في اليمين **(أو كان مثل شراء القريب)** الملزوم للعتق، فثبت من غير إرادة من اللفظ ثبوت اللوازم من ثبوت الملزوم **(لتم الجواب)** وليس الأمر كذلك، فإنه لو لم يشترط توسط اللفظ لكان تصور اليمين وإرادته يميناً، ولو كان مثل شراء القريب للزم بدون النية أيضاً، بل مع نفيه فتدبر أحسن التدبر **(أقول)** في تقرير الجواب عن أصل الإيراد **(لا يبعد أن يقال: الفهم لا يقتضي الإرادة والاستعمال)** وصيغة النذر يفهم منها التحريم اللازم له من غير استعمالها فيه وإرادته منها **(فعقد القلب بعد فهم اللازم)** وهو التحريم **(من اللفظ)** وهو الصيغة **(جعل يميناً، فلا يلزم الاستعمال في اليمين)** لأنه تصرف في المعنى اللازم **(ولا عدم توسط اللفظ)** فإن المعنى الذي حصل بالتصرف فيه اليمين فهم من اللفظ التزاماً وإن لم يستعمل اللفظ

فيه (**بل صار**) اليمين (**بعد انضمام النية، مثل عتق القريب**) لازماً للنذر (**فافهم**) وهذا غير وافٍ أيضاً، لأن التصرف لم يعتبر في الشرع إلاّ بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة أو مجازاً، كيف لا ولو كان الأمر كذلك لكان التحريم المستفاد من التلبية الإحرامية بعد عقد القلب يميناً، وكذا التحريم المستفاد من تحريمة الصلاة يكون بعد عقد القلب يميناً وهكذا من المفاسد (**وقال**) الإمام (**شمس الأئمة: أريد اليمين بقوله: لله والنذر بعليَّ، فلا جمع**) بل لفظان استعملا في معنييهما (**ولا يخفى ما فيه**) أما أولاً: فلأنه لا يطرد فيما إذا لم يقل كلمة لله، بل عليَّ صوم كذا، أو أوجبت على نفسي مراضاة لله وما أشبهه، مع أن الحكم عامّ هذا، وأما ثانياً: فلأن اللام للقسم لم يجىء إلاّ في مقام التعجب، نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر، فللّه ما غربت الشمس حتى خرج، وأما في غير هذا فالنحاة يمنعونه، ويمكن فيه المناقشة بأن التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات، فكيف سماع موارد الاستعمالات، وهل هذا إلاّ تهافت، فحينئذٍ له أن يقول: لا حجة في حسبان علماء النحو، فإن بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لا وجه للمنع، نعم: لو كان بعيداً بحيث لا ينتقل إليه الذهن لكان للمنع وجه كما في الأب والابن فتأمل فيه، وأما ثالثاً: فلما في «الحاشية» بأنه على هذا يجب أن يكون يميناً عند نفيه، لأنه إذا قال مثلاً: هي طالق، وأراد أن لا يكون طلاقاً فهي باطلة، وكذا ههنا، لأن اللام موجود، وهذا ليس بشيء، لأن دلالة اللام على القسم بالنية لا يستلزم دلالتها مطلقاً حتى يكون صريحاً كالطلاق، بل مدعاه أن للام معنى مجازياً غير شائع يصح بالنية فافهم فإنه دقيق، وأجاب صدر الشريعة بأن إرادة النذر بطلت في صورة الإرادتين، وبقي إرادة اليمين ولزم، كما إذا أراد اليمين وسكت عن النذر، والنذر إنما يثبت بنفس الصيغة، وهذا مما يقتضي العجب عن مثله، أما أولاً: فلأنه يلزم عليه أن يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي، أما المجازي فبالنية والحقيقي بنفس الصيغة، وأما ثانياً: فلأنه لم لا تبطل إرادة اليمين مع كونه معنى مجازياً، بل هو أولى بالبطلان من الحقيقي، وأما ثالثاً: فلأن الحقيقي إنما يثبت في الصريح إذا لم يثبت منه معنى آخر، وههنا قد ثبت المعنى المجازي فافهم، ويمكن أن يقال: قصد اليمين على سبيل الكناية، فكأن الناذر أراد النذر لينتقل منه إلى اليمين فلا جمع أصلاً، وإن سمي هذا النحو جمعاً يبطل الكناية، وفيه أنه على هذا يلزم أن لا يصح النذر، فإن المعنى الحقيقي في الكناية غير مقصود وليس مناط صدق وكذب وعقد وفسخ هكذا وقع القيل والقال، وههنا لبعض المشايخ من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلام هو أن النذر نوعان نذر بإيجاب شيء فقط، ونذر بإيجابه، بحيث لو لم يؤد المنذور لكان عليه كفارة اليمين، فهذا القسم الأخير يلزم فيه أداء المنذور، فإن أدى فيها وإلاّ وجب عليه القضاء للمنذور والكفارة لنقض العهد المؤكد بإيجاب الكفارة، وهذا القسم قد يسمى يميناً لوجود موجب اليمين فيه أيضاً، فالمراد في المسألة من إرادة النذر واليمين إرادة هذا النحو من النذر، لأنه نذر من وجه ويمين من وجه، ومن إرادة اليمين مع السكوت إرادة أن عليه الكفارة ولم ينو استقلالاً أن هذا واجب عليه، فحينئذٍ لا جمع أصلاً؛ وصورة الجمع ليس إلاّ ما نوى فيه اليمين مع نفي النذر، يعني

إرادة اليمين من صيغة النذر مجازاً، فهذه النية نفي للنذر، سواء نفي صراحة أم لا، هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى، فإن قلت هذا إبداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت: ليس هذا إبداء تصرف من عند نفسه بل مأذون فيه، لأن النذر أيضاً عهد كاليمين، حتى لو نذر بالمحرّم يجب كفارة يمين لعدم إمكان الوفاء فيه، فإذا أراد تأكد العهد بإلزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد، بل نذر في نذر داخل في عموم ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩] هذا غاية التتميم لكلامه، لكن ليس ينبغي لأمثالنا أن يجترىء عليه فإنه مخالف لما أطبق المشايخ السابقون عليه، وحينئذٍ النزاع بينهما وبين أبي يوسف يصير لفظياً، وهذا أبعد، ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو إشارة من كلامهم، هذا: ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

مسألة

(الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده عملاً بالأصل) فإن الحقيقة أصل فمهما أمكن لا يصح العدول عنه، في «الحاشية»: هذا لا ينافي ما سيأتي أن التخصيص بالعرف عملياً كان أو قولياً يصح، وذلك لما سيأتي أن العامّ المخصص حقيقة عند الفقهاء، وهذا لا يتأتى منا، فإنا لا نقول بكونه حقيقة **(وعندهما بالعكس)** أي المجاز المتعارف أولى من الحقيقة المستعملة **(للتبادر)** إلى الفهم، فإن التعارف يوجب التبادر بلا ريب، ولا تعارضه الأصالة، لأن الأصالة إنما تقتضي الحمل عليه إذا لم يمنع مانع والتبادر والتعارف مانعان قويان فافهم فإنه أحق بالقبول **(وقيل: تساويا)** فيتوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل **(أقول: ينبغي أن يكون النزاع فيما لم يكن مبناه على العرف، كالأيمان)** لأن ما يكون مبناه على العرف يفهم منه المتعارف بالضرورة **(ولهذا أفتوا بعدم الحنث عنده في حلفه لا يأكل لحماً بأكل لحم آدمي إذا كان الحالف مسلماً)** مع أن اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي، قال «مطلع الأسرار» لا حاجة إلى التقييد بالإسلام في لحم الأدمي، فإن الكافر والمسلم سواء فيه، ونقل عن الزاهد العتابي أن الفتوى عليه وإلاّ ففيه رواية أخرى في المعتبرات كالهداية وغيرها أنه يحنث لكونه لحماً في الحقيقة، ثم إن ما ذكر غير ظاهر وإن كان قبل هذا القول من قبل أيضاً، لأن مسألة الفرات والحنطة أيضاً في اليمين الذي مبناه على العرف، قال الإمام فخر الإسلام إن هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره أولى، ففي مسألة أكل الحنطة لما كان حكم المجاز المتعارف شاملاً لحكم الحقيقة اعتبراه، وعنده: لما كان باعتبار التكلم اعتبر التكلم، فرجح الحقيقة للأصالة، وهذا التعليل يدل على أن الخلاف في المجاز المتناول للحقيقة، ثم في هذا التعليل نظر، لأنه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة، سواء كان متعارفاً أم لا، ثم أن اعتبار الخلفية في التكلم لا يوجب اعتبار الحقيقة وإن تشبث بالأصالة فهي كافية ولا حاجة إلى الخلفية في التكلم فالحق ما أشار إليه المصنف أن المبنى للخلاف أنه اعتبر الأصالة وهما التبادر.

فرع

(لا يشرب من الفرات ولا يأكل الحنطة ولا نية) لشيء من المعنى الحقيقي والمجازي **(فعنده انصرف إلى الكرع)** في الأول **(و)** إلى **(عينها)** أي عين الحنطة في الثاني فإنه حقيقة الكلام وهي أسبق **(وعندهما إلى مائه اغترافاً)** في الأول: أي الماء المنسوب إليه، سواء كان بالاغتراف أو بالأواني أو غيرهما، بحيث لا ينقطع النسبة إليه في العرف، حتى لو اتخذ منه نهراً فلا يحنث بالشرب به أصلاً، لأنه انقطع النسبة عنه في العرف، **(و)** ينصرف عندهما **(إلى ما يتخذ منها)** من الخبز وغيره في الثاني، ولا يحنث بما يصير بالعمل جنساً آخر، فلا يحنث بالسويق، لأنه غير جنس الحنطة، ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلاً عندهما كذا قالوا وتأمل فيه **(وبعضهم فرق بين حنطة معينة وغير معينة)** فقالوا في غير المعينة بأن يقول: لا آكل حنطة، يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره، لأن المتعارف فيه على ما يتخذ وفي المعينة بأن يقول: هذه الحنطة، فعلى الخلاف فعنده لا يحنث بالخبز بل بالعين وعندهما يحنث على كل حال، لأن العادة فيه مختلفة **(أقول: ولك أن تدعي الاشتراك)** أي اشتراك المعينة وغير المعينة **(في العرف مطلقاً)** أي في مطلق الإطلاق **(وإن كان الغالب)** في الاستعمال بعض أنحائهما، وهو **(ما اغترف، أو المتخذ فينبغي أن يحنث مطلقاً)** أي في المعينة وغير المعينة، فالفرق تحكم، ولا يخفى أنه على هذا يستدرك قوله: وإن كان الغالب، فإن قلت: يجوز أن يكون متعلقاً بقولهما، أي العرف، مشترك في أكل العين والمتخذ والكرع والاغتراف، فينبغي أن يحنث مطلقاً بطريق عموم المجاز، قلت: ظاهر من حيث اللفظ، لكنه مختل جداً، فإن المذكور من قول الصاحبين في أصول الإمام فخر الإسلام هو هذا كما أشرنا إليه، وفي «الهداية»: الأصح أنهما قائلان بعموم المجاز، فيحنث مطلقاً، فحينئذٍ لا توجه لهذا الإيراد عليهما، إلاّ أن البعض فهموا أنهما قالا بالحنث بالمتخذ أو الاغتراف دون العين وبالعين عنده، فكأن المصنف نقل أولاً هذا القول ثم اعترض، فصحح الحنث مطلقاً، هذا: وقد ظهر لك من هذا القيل والقال أن الأشبه ما قالا، والإمام أيضاً غير مستمر على هذا الأصل، والله أعلم بحقيقة ما عليه عباده الصالحون.

مسألة

(الحقيقة تترك لتعذرها عقلاً) كأنت ابني الأكبر سناً، وهذا القسم لا يكاد يوجد عندهما **(أو)** لتعذرها **(عادة)** وإن جاز عقلاً **(كلا يأكل من هذا القدر)** فإنه محال في العادة **(فلما يحلها)** أي فينعقد لما يحل القدر، والأظهر يحله، **(أو)** تترك **(لتعسرها)** وإن لم يكن متعذراً **(كمن الشجرة)** أي لا يأكل منها، فإن أكل عين الشجرة متعسر، وإن أمكن **(ف)** يحنث **(لما يخرج)** منه **(مأكولاً)** كالثمر والشيرج وإن لم يأكل شيء منه فعلى ثمنه **(أو)** تترك **(لهجرها عادة، وإن سهل كمن الدقيق)** أي لا يأكل منه **(فلما)** الدقيق متخذ **(له)** أي لأجله، كالخبز وغيره، ولو تكلف وأكل عين الدقيق فقيل: لا يحنث، لأنه سقط اعتبارها، وقيل: يحنث، لأن الحقيقة لا تسقط بحال، فعندهم ههنا عموم المجاز، قال الإمام فخر الإسلام: الأول أشبه، ثم إن فخر الإسلام

أدرج هذه الأمثلة في المتعذر، فلعله أخذ معنى أعم من التعسر ونحوه، ومثل للهجر بنحو: لا يضع قدمه في دار فلان، وإذا كان الهجر للعادة **(فيتغير الحكم بتغيرها)** وهو ظاهر **(أو)** لهجرها **(شرعاً، فإن المهجور شرعاً كالمهجور عرفاً)** فإن المسلم ليس عرفه إلاّ ما أخذ من الشرع **(فلا يحنث بالزنا في حلفه لا ينكحن أجنبية)** فيحمل النكاح على العقد دون الوطء الذي وضع له في اللغة، لأنه هجر شرعاً **(إلاّ بنية)** لأنه نوى ما يحتمله الكلام، وليس فيه تخفيف **(وقد يتعذران)** أي الحقيقة والمجاز **(فيلغو كبنتي لزوجته الثابت نسبها)** أما تعذر الحقيقة فظاهر، وأما تعذر المجاز **(فلا يقع الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح)** وهو الطلاق، فإن الأول تحريم مؤبد، مناف للنكاح بخلاف الثاني، فإنه حادث وأثر من آثاره، وأما التحريم المؤبد فليس إثباته في وسعه بخلاف الحرية من ابتداء الملك، وإنما لا يحمل على التشبيه، كما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظهاراً، لأن كونه تشبيهاً لا ينبغي أن يقال به، فإنا نعلم بالضرورة الاستقرائية أن المقصود من هذا الكلام استعارة أو تجوز في الإسناد، والأول قد بطل، والثاني لا يفيده فائدة شرعية، إذ لا يلزم منه الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين البنت والزوجة، فغاية ما لزم منه التحريم المؤبد هو ليس في وسعه، بخلاف ما قلنا في هذا ابني فإن الإعتاق من حين الملك في وسعه فتأمل فيه، وأما علماء البيان فليس مقصودهم أنه تشبيه بتقدير أداته كيف وهم يقولون إنه تشبيه بليغ، وإذا كان الأداة مقدرة والمقدر كالمذكور فلا فرق إذن بينه وبين ما ذكر فيه الأداة، وأيضاً: ليس الإعراب باقياً، فأي قرينة على التقدير وهؤلاء ذو اليد الطولى في العلوم الأدبية كيف يقولون مثل هذا القول، فإنه كما قال الشيخ عبد القاهر: ينزل الشعر إلى شيء مفسول بل مرادهم أن ههنا مجازاً عقلياً، فإسناد الأسد مثلاً إلى زيد وادعاء أنه هو هو غلو في التشبيه الذي اعتبر في الذهن، لا أن التشبيه مدلول الكلام فتأمل فيه، ولا نريد باللغو أنه لا يصح له معنى من المعاني حتى يرد عليه أنه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق ونحوه بطلان تجوزات أخر، فإنه يجوز أن يكون الشفقة ونحوها، بل نريد أنه ليس له معنى يترتب عليه حكم شرعي، ثم إن الكلام لا يخلو عن شيء، فإنه لم لا يجوز أن يراد به الطلاق بجامع الشركة في نفس الحرمة واشتهار البنت بالحرمة، ألا ترى أن البلادة في البليد من صنف وفي الحمار من صنف آخر مع أنه متجوز له، وإن تتبعت موارد الاستعارات أيقنت أنه ليس يجب الاشتراك في الجامع من جميع الوجوه، وفي التعبير به نوع قصد إلى المبالغة، فينبغي أن يقع طلاقاً بائناً، ولنا أن نقول أيضاً: إن نوى هذا التحريم المؤبد يجب أن يكون يميناً بل إن قصد به التحريم مطلقاً فهو يمين، كما في تحريم الأمة فإن تحريم الحلال يمين هذا والله سبحانه عليم بأحكامه. قال المصنف: **(أقول: لو نوى الطلاق من تحريم الوطء اللازم لموجب اللفظ)** المفهوم تبعاً له **(كاليمين)** المنوي **(من)** لازم موجب **(النذر هل يقع أم لا)** يقع **(فافهم)** فإنه إن كفى هذه الإرادة فالوقوع للطلاق لازم ههنا، وإلاّ فلا يتم كلامكم هناك، وقد عرفت أن الكلام على هذا النحو لا يتم هناك أيضاً.

مسألة

لا خلاف في أن الحقيقة الشرعية التي وضعها أهل الشرع كالفقهاء وعلماء الأصول، ولا في أن الألفاظ الشرعية لا تحتاج إلى القرينة في إفادة المعاني الشرعية، وإنما الخلاف في أن هذه الدلالة لأجل وضع الشارع أو بالاشتهار بين أهل الشرع من المسلمين فاختار الصنف الأول وقال (**الحقيقة الشرعية بأن نقلها الشارع**) من المعاني اللغوية إلى الشرعية لمناسبة (**وهو الظاهر أو وضع**) الشارع إياها (**ابتداء**) على ارتجال (**واقعة عند الجمهور**) والمذكور في «المنهاج» و«المحصول» عند المعتزلة (**وقال**) القاضي أبو بكر (**الباقلاني**) من الشافعية (**و**) القاضي أبو زيد (**الدبوسي**) منا (**و**) الإمام فخر الإسلام (**البزدوي**) من كبار مشايخنا ومن في طبقته، كشمس الأئمة والإمام صدر الإسلام (**و**) القاضي (**البيضاوي**) من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية (**مجاز اشتهر**) وقد ينسب إلى القاضي الباقلاني تارة أنها حقائق لغوية في المعاني الشرعية، وتارة أنها مستعملة في المعاني اللغوية، والزيادات شروط للاعتبار شرعاً، ولما كان هذا باطلاً بالضرورة للقطع بأنها مستعملة في المعاني الشرعية، وهذا الذي ذو اليد الطولى في العلوم كيف يتفوه بهذا قال «المصنف» تبعاً «لشارح المختصر» (**والحق أنه لا ثالث**) لهذه المذاهب، ولعل القاضي لم ينص عليه وإلاّ فلا يصح هذا القول (**ففي كلام الشارع**) إن وردت هذه الألفاظ الشرعية (**قبل الاشتهار عند عدم القرينة**) لشيء منهما (**على أيهما يحمل**) فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي، وعند منكرها يحمل على اللغوي، وهذا فائدة الخلاف (**لنا الاستعمال بلا قرينة**) في الشرعي متحقق وهو أمارة الحقيقة، وهذا إنما يتم لو ساعد عليه المنكر (**و**) لنا أيضاً (**فهم الصحابة**) الشرعي (**كذلك**) أي بلا قرينة، والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة، وهذا إنما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة، وهذا في غاية الخفاء (**و**) لنا أيضاً (**عدم صحة النفي**) أي نفي مسمى الألفاظ الشرعية من المعاني الشرعية (**في اصطلاح التخاطب**) وهو الشرع، فلا يقال للأركان المخصوصة ليست صلاة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة، وهذا إنما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار، وفي خطاب الشارع دون المتشرعة (**و**) لنا أيضاً (**الاستمرار**) للشارع (**على**) المعنى (**الثاني**) الشرعي (**مع ترك الأول**) اللغوي (**إلاّ بدليل**) كالقرينة، وهذا الاستمرار لا يكون إلاّ في الحقيقة (**وهذا معنى قول ابن الحاجب: لنا القطع بالاستقراء، على أن الصلاة مثلاً للركعات**) وإذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات (**فاندفع ما في «التحرير» أنه لا يتم لجواز القطع**) فيه (**بالشهرة**) بين كافة المسلمين وهجر اللغوي (**أو**) القطع (**بوضع أهل الشرع**) ثم إن الاستدلال بالاستمرار لا يغاير كثيراً للاستدلال بالاستعمال من غير قرينة، وههنا أيضاً لا تخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع (**والقول**) في الجواب عن هذا الدليل (**بأنها باقية على اللغة**) وهو الدعاء (**والزيادات**) من القيام والركوع وغيرهما من الأركان (**شروط شرعاً**) لاعتبار الدعاء (**مع أنها لا تعم كالزكاة**) أي لا تعم مثل الزكاة (**فإنها لغة النماء وشرعاً التمليك المخصوص**) لمال مخصوص، فهناك تثبت

حقيقة شرعية من غير تأت لهذا العذر، والمناقشة فيه بأنها لغة للتطهير أيضاً، فهو التطهير للقلب، والتمليك المخصوص شرط له أو وسيلة إليه لا تضر كثيراً، فإنها بعد التمام مناقشة في المثال **(رد بأنه)** أي هذا القول **(يستلزم عدم سقوط الصلاة بلا دعاء)** لأن المفروض على هذا القول الدعاء بالذات، والأركان لأجله **(و)** الحال أن الدعاء **(ليس بفرض كما في الأخرس)** بالاتفاق، وللمناقش أن يقول: إن القراءة فرض عندكم فيلزم منه أن لا يتأدى بلا قراءة، مع أن الأخرس يتأدى منه، وإن اعتذر أنه أقيم بدله تحريك اللسان للعذر، فلهذا القائل أيضاً، يتأتى هذا العذر، نعم: يتم الاستدلال بهذا النحو من الحنفية، فإن لهم أن يقولوا: يلزم على هذا أن لا تصح صلاة القادر على الدعاء من غير دعاء مع أنه تصح، ولا يتأتى من الشافعية هذا القول، فإن الفاتحة عندهم فرض، وفيها دعاء، والحق في الرد أن هذا مكابرة، فإنه علم من ضروريات الدين أن الصلاة هذه الأركان، وأحاديث بيان الصلاة أيضاً محكمات فيه، فإن قلت: النية شرط في الصلاة، وهي دعاء نفسي أجاب بقوله: **(والنية لا تستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاماً نفسياً)** وأيضاً: النية خارجة عن الصلاة متقدمة عليها، فلا يكفي كونها دعاء إلاّ أن يوجبوا دعاء نفسياً على الأخرس بعد النية، وفيه ما فيه **(ومنع كون صلاته صلاة شرعاً)** بل عبادة أخرى أقيمت مقام الصلاة، كالفدية أقيمت مقام الصوم للعذر **(كما قيل)** في «حواشي ميرزاجان»: **(يستلزم أن لا يكون)** الأخرس **(مكلفاً بالصلاة)** وهو باطل، فإن قلت لهم: أن يسلموا ذلك؟ قلت: لعله مخالف للإجماع: المنكرون للحقيقة الشرعية **(قالوا: لو نقلها)** الشارع **(لفهمها الصحابة)** رضوان الله عليهم أجمعين **(فإن الفهم شرط التكليف)** وهم مكلفون فهم فاهمون، وإذا كانوا فهموا **(فنقل إلينا بالتواتر، ولم يوجد)** الآحاد، فضلاً عن التواتر **(قلنا: التفهيم مشترك)** بين كونها حقائق شرعية وبين كونها مجازات، فما هو جوابكم فهو جوابنا **(على أنه حصل)** الفهم **(بالبيان النبوي، وقد نقل متواتر المعنى)** وإن لم يكون متواتر اللفظ **(مع أنه قد يحصل)** البيان **(من غير تصريح كما للأطفال)** فليجز أن يكون الفهم ههنا بهذا الوجه، هذا والذي يظهر من تتبع كلام المحققين أن في نقل الدليل تحريفاً عما كان عليه، وحاصله أنه لو كان النقل الشرعي متحققاً لفهم الصحابة أولاً أنها وضعت لهذه المعاني فإن الفهم شرط التكليف، وفهم المعاني الوضعية لا يكون إلاّ بعد العلم بالوضع، وأيضاً إنهم ماهرون بوجوه الدلالات، ولو كانوا علموا أنها منقولات بوضع الشارع لنقل إلينا نقلاً متواتراً كما في أوضاع اللغات لتوفر الدواعي إلى نقله، ولم ينقل آحاداً فضلاً عن التواتر، فحينئذٍ لا يرد الأول فإنه غير مشترك الإلزام، إذ على المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة، وهم قد فهموا ونقل إلينا بخلاف النقل فإنه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى، وكذا الثاني فإنه لم يبين النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين وسلم أن هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني، ولم ينقل هذا آحاداً فضلاً عن التواتر، وأما الثالث فله نحو ورود، إذ يجوز أن يكونوا علموا بالتجربة، ثم من بعدهم كذلك، والتصريح ليس ضرورياً لكن الأمر غير خاف على ذي كياسة، فإنه ما علم بهذا النحو أيضاً كما هدانا إليه «مطلع الأسرار الإلهية»، ومما ينبه عليه أنه لو كان

كذلك لصرح به أحد ولو في وقت، كما صرحوا ببعض أوضاع اللغة، ثم إن دعوى النقل دعوى على الله تعالى، فلا بد لإثباتها من قاطع، وليس ههنا أمارة ظنية فضلاً عن القاطع، فلا يليق بحال مسلم أن يجترىء على الله بما لا يعلم **(وأما قولهم في نفي النقل الشرعي: لو كان حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب، ولكان القرآن غير عربي)** لاشتماله عليه وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] **(فقد مر الجواب عنه)** في مسألة المعرب.

تتمة: **(المعتزلة سموا قسماً)** من الحقيقة الشرعية: **(حقيقة دينية، وهو ما دل على أصول الدين، كالإيمان والمؤمن دون الصلاة والمصلي ولا مشاحة)** في الاصطلاح، قال في «الحاشية» لا مشاحة معهم في مجرد التسمية، لكن ادعوا أنها موضوعات مبتدأة بلا مناسبة مصححة للتجوز والنقل، واستدلوا عليه بأن الإيمان يعتبر فيه الأعمال ومحله الكلام.

مسألة

(المجاز يصح شرعاً) في الألفاظ الشرعية **(لعدم وجوب النقل)** في التجوز خصوص الألفاظ، بل يكفي معرفة أنواع العلاقات، وههنا هذه الأنواع متحققة، فيصح التجوز فيها أيضاً، فإن قلت: كيف يصح التجوز فيها عند أتباع الإمام فخر الإسلام مع أنه لا بد له من معنى وضعي، وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها، قلت: هب أنها ليست وضعية لها بوضع الشارع وأما بوضع المتشرعة فهي وضعية، ثم إنه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من أهل اللسان إلى أنها تفهم من غير قرينة، فصارت مثل الدابة حقيقة فيها فيصح التجوز **(قالوا: الكفالة بشرط البراءة)** أي براءة الأصيل عن الدين **(حوالة)** وهذا الشرط قرينة عليه **(والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة)**: بقرينة هذا الشرط **(لاشتراكهما)** أي الكفالة والحوالة **(في إفادة ولاية المطالبة)** من الكفيل والمحتال عليه، فتصح الاستعارة من الطرفين كما في الغرة والصبح **(والشراء)** يتجوز **(في الملك وبالعكس)** لعلاقة السببية والمسببية وإنما جاز من الطرفين **(لتكرار الافتقار)** من الطرفين، فإن الملك حكم الشراء **(قالوا: الأحكام علل مآلية)** أي غائية، فإنها فائدة وضع الأسباب فله نوع علية الشراء، وله افتقار ولشراء سبب للملك **(والأسباب العلل الآلية)** فإنها آلة لتحصيل الأحكام، وإذا صح التجوز فيهما من الطرفين **(فلو عنى بالشراء الملك في قوله: إن اشتريته فهو حر، فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف إلاّ قضاء)** لأنه نوى خلاف الظاهر، وفيه ترفيه، فلا يقبله غير العليم الخبير **(وفي عكسه)** أي إذا قال إن ملكته فهو حر، وعنى الشراء، فاشترى النصف ثم باع، واشترى النصف الباقي **(يعتق قضاء)** لأنه ليس فيه ترفيه **(وديانة)** لأن العليم يجازي على حسب النية **(والوجه)** في هذه المسألة **(أن الملك يستدعي الإجماع عرفاً)** حتى لو ملك شقصاً من الدار فزال عن الملك فملك شقصاً حتى الكل، لا يقال له إنه ملك الدار **(دون الشراء)** فإنه لا يستدعي الاجتماع، ففي الأول لو لم يعن شيئاً، أو عنى معناه حنث، لأنه وجد شرطه الظاهري أو المنوي: أيضاً، وإذا نوى الملك لم يحنث لأنه ما وجد الشرط وهو التملك جملة، وفي

الثاني: لو لم يعن أو عنى ظاهره ما حنث، لأنه لم يوجد الشرط، وهو التملك جملة، وإذا عنى الشراء حنث لوجود شراء الكل ولو غير مجتمع **(ويصح)** تجوز **(السبب للمسبب)** فيما لا تكرر للافتقار **(فيصح العتق للطلاق)** فإن العتق إزالة ملك الرقبة، وهي سبب لإزالة ملك المتعة، كما في الأمة **(و)** يصح **(البيع والهبة للنكاح)** فإنهما لإثبات ملك الرقبة، وهو سبب لإثبات ملك المتعة **(خلافاً للشافعي)** رحمه الله تعالى **(فيهما)** أي في الهبة والبيع، لا لأجل الفساد في التجوز، من السبب إلى المسبب، بل لأن هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصة لك، ونحن نقول: إن الخلوص راجع إلى نفي المهر، كما يكون في الهبة الحقيقية، فالمعنى والله أعلم أنّا أحللنا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للنبي، أي من غير بدل، وأراد النبي أن ينكحها حال كون الواهبة خالصة لك أيها النبي، فإنها لغيرك لا تحل من غير بدل، أو راجعة إلى مطلق أزواجه المطهرات، أي أحللنا أزواجك حال كونهن خالصة لك من دون المؤمنين، فإنهن أمهاتهم لا تحل لهم، وأما تخصيص المجاز لشأن النبي ﷺ كما يقوله الشافعي رضي الله عنه فمما لا وجه له فتدبر، ثم إن كون هذه الأمثلة مما نحن فيه غير ظاهر، لأن الهبة والبيع عقدان مخصوصان سببان لملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب لملك المتعة وليس أحدهما سبباً للآخر، بل هما سببا شيء واحد، فإن النكاح سبب لملك المتعة، والبيع والهبة أيضاً سبباه، إلاّ أن النكاح بالذات وهما بالعرض، وكذلك الإعتاق تصرف من المعتق في المملوك يوجب العتق، والتطليق تصرف من الزوج في الزوجة يوجب زوال ملك المتعة، فليس أحدهما سبباً للآخر، فهذه الأمثلة خارجة عما نحن فيه من إطلاق السبب على المسبب فلا مخلص، إلاّ أن تعمم السببية بأن يكون سبباً له أو سبباً لما وضع ذلك الشيء له، فالبيع والهبة سببان لما وضع النكاح له، وكذا العتاق سبب لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة، هذا: ويمكن أن تجعل هذه الأمثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لمشابهة النكاح إياهما في إفادة ملك المتعة، ولا يجوز العكس أي استعمال النكاح فيهما لعدم إفادة النكاح ملك الرقبة المفاد بهما، هذا: والطلاق أيضاً مشابه للعتق في إزالة ملك المتعة، وأما العكس فسيجيء حاله مشروحاً إن شاء الله تعالى **(ولا يتجوز بالمسبب)** المحض الغير العلة **(عن السبب عند الحنفية خلافاً له، فصح عنده الطلاق للعتق دونهم)** أي دون الحنفية فإنهم لا يجوزون ذلك **(لهم أن المجوّز)** لصحة التجوز **(الاعتبار نوعاً)** أي علاقة اعتبر نوعها من الواضع **(ولم يثبت)** نوع التجوز **(بالفرع عن الأصل بل)** ثبت التجوز **(بالأصل عن الفرع)** فلا يصح بالمسبب الذي هو الفرع عن الأصل **(إذ لم يجيزوا المطر للسماء بل)** جوّزوا **(العكس)** أي السماء للمطر **(إلاّ أن يختص)** المسبب **(بالسبب)** أي يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال لا بمعنى أنه يوجد فيه، ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقض بقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦] لأن الخمر مسبب غير مختص بالعنب، على أن كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤول **(فحينئذٍ)** يصير المسبب **(كالمعلول يجوز)** فيه التجوز (من **الطرفين)** من

المسبب للسبب وبالعكس (**كالنبت للغيث وبالعكس**) ولعل الشافعية لا يقنعون بهذا، بل لا يسلمون عدم ثبوت هذا النوع، ويتهمون الاستقراء، وخصوص عدم إجازة المطر للسماء وتجويز العكس لا يصلح حجة لجواز أن يكون هناك مانع آخر، والمثال الجزئي لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية، هذا: ولنتكلم في فرعية مسألة الإعتاق، فاعلم أن تفريعهم عدم صحة تجويز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة المسببية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة أخرى، فإنه يجوز أن يكون استعارة لاشتراكهما في كونهما إزالتين للملك وتصرفين لازمين غير مؤثر فيهما الهزل، والجواب عنه من وجهين:

الأول: ما أفاده الإمام فخر الإسلام أنه لا يكفي الاشتراك في مطلق الأوصاف، كيف وإلاّ لصح السماء للأرض، والأسد للثعلب، لأجل الاشتراك في الشيئية والحيوانية، بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروح كيف شرع وليس ههنا، فإن الإعتاق شرع لإثبات القوة المخصوصة، والطلاق لإزالة القيد، ولا اتصال بينهما فلا تصح الاستعارة، وما عن الإمام أن الإعتاق إزالة الملك حتى يتجزأ بتجزىء الملك، فالمراد منه أن التصرف الصادر منه هذا لا أن الإعتاق هذا كيف والألفاظ الشرعية اعتبرت فيها الأوضاع اللغوية: ويرد عليه أنّا لا نسلم أن لا بد للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لأجله، بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما، وههنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في أوصاف كاللزوم وعدم تأثير الهزل وإفادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق، فينبغي أن تصح الاستعارة بينهما، وتلوح آثار رضا «مطلع الأسرار الإلهية» بهذا، وجوابه أنّ مراد هذا الحبر أن لا بد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع لا في أيّ وصف كان مطلقاً، وذلك لأن الاستعارة مبناه على المشاركة في أخص الأوصاف المشتهرة بحيث يصح الانتقال، وهذا الوصف ههنا أي في الشرعيات ما شرع لأجله، فإن التصرفات الشرعية اشتهرت بأحكامها، فيعتبر الاشتراك فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لأجله، إذ بالإعتاق تحدث قوة شرعية، وبالطلاق يرتفع قيد النكاح، فأين هذا من ذاك؟ هذا ما عندي، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، واعترض في التلويح بأنا لا نسلم أن الإعتاق إثبات القوة، بل هو إزالة الملك، ومن ادعى فعليه البيان، ولا يكفي كون المعنى المنقول عنه مراعى في المنقول، بل نقول: لا نقل ههنا، فإن الإعتاق في اللغة لإزلة الملك لا غير، وأما إثبات القوة فلا يفهمه إلاّ الأفراد من الفقهاء، ومعنى الإعتاق يفهمه كل أحد، هذا: قال «مطلع الأسرار الإلهية» ناقلاً عن جدي المولى الشهيد قطب الملة والدين إنه لا نقل، بل في اللغة الإعتاق لإثبات القوة، فإن كل أحد يعلم ويحكم بأن الرقيق ضعيف والعتيق قوي والفقهاء إنما يعرفون كنه هذه القوة لا غير، فقد ظهر فساد قوله: إنّ إثبات القوة لا يعرفه إلاّ الآحاد من الفقهاء، والدليل على كونه موضوعاً بإزاء هذا المعنى أن العتيق في اللغة القوي والعتق القوة، فإذا جعل أفعالاً يكون إثبات القوة، فإن معنى المجرد محفوظ في أبواب المزيد ومن ادعى النقل في إزالة الملك فعليه البيان إذ الظاهر عدمه لأنه خلاف الأصل، وكذا لا مخلص عن البيان لمن ادعى أنه في اللغة لهذا المعنى، فإن الظاهر أيضاً عدمه وإلاّ لزم

الاشتراك، هذا، ثم بقي كلام أورده صدر الشريعة وهو أنّا نجعل الطلاق مستعاراً لإزالة الملك لا للإعتاق، فينبغي أن يقع العتاق، وأجيب بأن الإعتاق تصرف شرعي لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجازاً، وإزالة الملك يدل عليه مجازاً إطلاقاً للسبب على المسبب، وأما الطلاق المستعار لإزالة الملك، فلا يدل على الإعتاق أصلاً، وأورد أنه يجوز أن يقع العتاق بالدلالة الالتزامية، وأجيب بأن إزالة الملك ليس ملزوماً للعتاق، فإنه يكون بالتبع ولذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك، بل لا بد من صيغة الإعتاق، وليس ههنا إلاّ إذا قصد بإزالة الملك العتاق، فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على «الأسرار الإلهية» بأنّ إزالة الملك لا إلى مالك ملزوم العتاق، وأما قوله: لا ملك لي إخبار عن عدم ملكه، فإن وجد مالك آخر فله وإلاّ كان حر الأصل بخلاف ما نحن فيه، وأيضاً بإرادة الإعتاق من الإزالة لا يلزم التجوز في المجاز، بل يجوز أن يكون على طريق الكناية البيانية هذا.

الوجه الثاني: أن استعارة القوي للضعيف صحيحة دون العكس، فلا يقال للأسد زيد، بل بالعكس، وههنا الإعتاق أقوى في إزالة الملك من الطلاق، فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق وأورد صاحب التلويح بأن الإعتاق قاصر في إزالة الملك، لأنه يبقى أثره من الولاء، وأيضاً: ليس ضرورياً في التشبيه كونه أقوى، وجوابه أن الإعتاق يجعل الرقبة قوية بعدما كانت ضعيفة بالملك، فله تأثير قوي في الإزالة من الطلاق، فإنه لا يزيل ضعف الملك أصلاً، بل يرفع قيد ملك النكاح وهو ملك ضعيف فإزالته إزالة ضعيفة، والولاء ليس أثراً للملك، بل لحمة كلحمة النسب، ومن ضروريات العربية أن الاستعارة للمبالغة وهو في استعمال الأشد في الأضعف دون العكس هذا والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(قال الإمام) الرازي **(المجاز إنما يكون في اسم الجنس)** فقط **(وأما الفعل والمشتق فيوجد فيهما بالتبعية)** أي بتبعية المشتق منه **(وأما الحرف والعلم فلا يوجد فيهما)** أصلاً لا بالذات ولا بالتبع **(وقيل بوجوده في الحرف أيضاً بالتبعية)** أي بتبعية المتعلق الذي يعبر به عن المعنى الحرفي، كما يقال: الباء للإلصاق، فالمجاز يقع أولاً وبالذات في الإلصاق، وبتبعيته في الباء **(وهو الحق)** فإن الاستقراء شهد بأن في الحرف مجازاً كما سيظهر إن شاء الله تعالى **(وقال)** حجة الإسلام **(في المستصفى: قد يدخل المجاز في الأعلام أيضاً)** إذا وجد علاقة مصححة للانتقال **(وهو الحق تقول هذا سيبويه)** استعير للمتبحر في النحو **(ولكل فرعون موسى)** أي لكل مبطل محق هذا.

مسألة

(كل منهما) أي الحقيقة والمجاز **(باعتبار تبادر المراد وعدمه ينقسم إلى صريح)** وهو ما ظهر المراد منه **(وحكمه ثبوت الحكم)** الذي جعل الصريح سبباً له **(بعين الكلام)** من غير توقف على النية **(كصيغ العقود)** التي لا يعتبر فيها الرضا **(والفسوخ)** كأنت طالق وأنت حر، والضمير

فيه وإن كان كناية على ما قالوا، لكن الطلاق صريح في معناه المراد، والحق أن الضمير المقرون بالقرينة صريح أيضاً **(ومنه المشترك المشتهر في أحدهما والمجاز المتعارف)** الذي هجرت حقيقته، والمجاز المقرون مع القرينة كهذا ابني **(و)** ينقسم **(إلى كناية)** وهي ما استتر المراد منه، فـ **(لا يثبت الحكم)** فيها **(إلاّ بنّية أو قرينة)** دالة على تعيين المراد **(ومنه أقسام الخفاء)** من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه **(والمجاز الغير المشتهر)** الخفي القرينة **(وههنا فوائد: الأولى: قالوا: لو جرى على لسانه غلطاً: أنت طالق)** عند إرادة التسبيح أو غيره **(يقع)** الطلاق، ويفهم من بعض الفتاوى أنه يقع ديانة وقضاء **(ولو أراد الطلاق من وثاق)** وهو المعنى الأصلي **(فهي زوجته ديانة)** ولا يقع الطلاق إلاّ قضاءً، لأنه حاكم بالظاهر لا بالسرائر، قال الشيخ ابن الهمام **(والحق في الكل)** أي الخطأ وإرادة الطلاق عن الوثاق **(الوقوع قضاء فقط)** لا ديانة **(ألا ترى)** أنه **(لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم)** دون السبب، فإن الهازل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا، ولا يقصد وقوع الحكم **(فبالسبب أولى)** أي فعدم ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب أولى، كما في الغالط هذا، وفيه شائبة من الخفاء، فإنه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهازل بهذا النحو، فإنه مع فارق، لأن المراضاة في البيع شرط، ويتخلف حكمه عن السبب، ويقبل الانفساخ بخلاف الطلاق، فحينئذٍ لقائل أن يقول: فقدان الرضا علة عدم ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه **(و)** ألا ترى أنه **(لا كفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد إليه: كلا والله، وبلى والله)** فكذا الطلاق ونحوه، لقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها: نزلت في قول الرجل: لا والله، وبلى والله، رواه البخاري، ولعل القائل بوقوع طلاق الغالط يلتزم وجوب الكفارة في اليمين من غير قصد ولا بعد فيه أيضاً، فإنه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل، ومشايخنا يؤوّلون اللغو باليمين على الماضي بظن الصدق، وهو أيضاً منقول عن بعض الصحابة، قال الإمام مالك: هذا الذي وجدت عليه السلف هذا **(وكيف)** يقع طلاق الخاطىء **(ولا فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير)** في عدم القصد، وإذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطىء وهذا القياس جيد **(نعم لا يصدقه غير العليم الخبير)** بل يقول: كذبت في الإخبار عن الخطأ **(وهو القاضي عملاً بالظاهر)** لوجود العقل والإدراك فيقع قضاء **(ولا يرد الحديث: ثلاث جدهن جدٌ وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة)** رواه الترمذي فإنه يدل على أن لا اعتبار للقصد في هذه العقود أصلاً. وعدم الورود **(لأن الهازل راضٍ بالسبب)** وإيقاعه **(لا بالحكم)** فالذي يدل عليه الحديث أن لا اعتبار للقصد في الحكم **(والغالط غير راضٍ بشيء منهما)** فلا يكون في حكمه هذا.

الفائدة **(الثانية قبل هذه الألفاظ)** أي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ **(أسباب خارجية)** للأحكام **(على مثال سببية القتل للموت في الخارج، وإنما يقصد وقوع)** الحكم **(المقصود بالإنشاء منها بطريق قصد أثر مخصوص خارجي عن سبب خارجي)** لا بطريق أن يقصد معانيها المؤثرة في الأحكام **(فهذه الألفاظ ليس لها معنى)** يعتبر عند الإيقاع **(بل أنفسها معان خارجية**

يمكن أن يقصد الدلالة بالألفاظ الأخر عليها) قال في «الحاشية»: قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهالي قدس سره، وإني لأظنه بعيداً عن مثله، والله أعلم بالصواب. اهـ. **(أقول ذلك شيء عجاب، فإنه حينئذٍ كيف يصح التجوز عنها)** فإنه لما لم يكن لها معنى فمن أي شيء يتجوز إلى شيء **(وكيف تتصف)** هذه الألفاظ **(بالحقيقة)** لأنها من الألفاظ الدالة **(وكيف يلزم الجمع بينهما)** أي بين الحقيقة والمجاز مع أنهم يلزمونه في مواضع ويستخلصون عنه **(وكيف يقبل التعليق)** فإنه من خصائص المعاني **(وكيف يصدق ديانة)** إذا أريد خلاف الظاهر، فإنه لما لم يكن لها معنى صارت الإرادة باطلة ولا ظاهر حتى يراد خلافه **(إلى غير ذلك من المفاسد بل الحق أن الاعتبار للمعنى أوّلاً وبالذات)** في سببية الحكم **(وهو الكلام النفسي ثم لخفائه أدير الحكم على دليله)** وهو اللفظ **(وجوداً وعدماً)** فإن الأمر الخفي لا يبنى عليه الحكم للتعذر **(كرخصة السفر والمناط)** للرّخصة **(حقيقة هو المشقة)** لكنها لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر خفي أدير الحكم على دليله هذا، قال مطلع الأسرار الإلهية لتوجيه المقام إن من الألفاظ ما لا يكون سبباً للحكم، بل هو ثابت في نفسه أو منتف كالأقارير، فإنها لا تلزم الأحكام بل تدل على المصداق، وهو متحقق في نفسه بسبب، ومنها ما هو سبب لحكم خارجي لولا تلك الألفاظ لم يكن هناك، والمولى المحقق، لا ينكر اعتبار المعاني رأساً، بل مقصود قدس سره أن هذه الألفاظ من القبيلة الثانية وأنها بعد إقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها أسباب خارجية لأحكام خارجية، مثل سببية القتل للموت لا أن شأنها شأن الإخبارات وليس لها معان متحققة في الخارج كما في الإخبارات، بل هي أنفسها معان يمكن أن يخبر عنها ويدل عليها، وإنما يقصد بهذه الألفاظ وقوع آثار خارجية لا إفادة معان ذهنية، ولم يقصد هذا المحقق قدس سره أن هذه الألفاظ أنفسها من حيث هي أصوات أسباب، كيف وحينئذٍ يلزم وقوع طلاق المعتوه عنده ولم يقل هو به، وهذا كلام متين غاية المتانة، لكن بقي فيه إلى الآن نوع من الخفاء، فإن صيغ العقود والفسوخ كما سيجيء إخبارات، فهي إنما تدل على طلاق واقع بسببه، الذي هو تطليق من الزوج ثابت اقتضاء مثلاً، فحال هذه الصيغ وحال الأقارير سواء في عدم كون شيء منها أسباباً، نعم: يصح هذا على قول من يقول بكونها إنشاءات إلى أن يقال: هب أن الأمر كذلك إن شدد، لكن لما كان سبب وقوع الأحكام المخبر عنها بهذه العقود مدلولاً لهذه الصيغ اقتضاء، ولا يمكن حصول العلم بتحققه إلاّ بهذه الصيغ، فأقيمت هذه الصيغ مقامها، فالأثر الحاصل به حاصل بها، فقيل: قد قصد منها آثار خارجية، وهذا بخلاف الأقارير، فإنها إنما تدل على المخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الألفاظ، هذا غاية الكلام في هذا المقام، ولا يبعد أن يقال: إن الذي وقع في عبارة المولى المحقق أن سببية الإعتاق لإثبات القوة مثل سببية سبب خارجي للأثر الخارجي، فيمكن أن يراد به أن ألفاظ العقود والفسوخ التي لا يؤثر فيها الهزل والإكراه ولا يشترط فيها الرضا سببيتها كسببية أسباب خارجية لآثارها الخارجية وذلك لأن بوقوع طلاق الهازل والخاطىء عرف أنه غير متوقف على الرضا والقصد إلى المعنى، كما في

البيع، وأنه أقيمت هذه الألفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها، فتؤثر آثارها الخارجية لأجل هذه الإقامة، ولا يلتفت إلى المعاني إلاّ فيما إذا لم تعتبر السببية من أنفسها، كما إذا أريد بها معان أخرى غير ظاهرة، كرفع القيد، وهذه الألفاظ ليس لها معنى موجود اعتبر سببيته، وأنيط الحكم به، بل هي معان يمكن التعبير عنها، هذا: وبعد لا يخلو عن قلق والله أعلم بمراد عبيده الكرام الفائدة **(الثالثة: كنايات الطلاق، نحو: أنت بائن، وغيره بوائن عندنا) لا** يملك الزوج الرجوع إليها إلاّ بنكاح جديد، إلاّ أن يراد الإبانة الغليظة بإيقاع الثلاث، فحينئذٍ لا يملك النكاح الجديد **(إلاّ اعتدي بالنص)** فإن رسول الله ﷺ طلق أمّ المؤمنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها، وفي حكم هذا اللفظ استبرئي رحمك، وأنت واحدة، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: إن الأحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث تدل على أنه لم يطلقها، وإنما أراد التطليق حتى استشفعت ووهبت نوبتها لأم المؤمنين عائشة وندمت لأجل أن تحشر في زمرة الأزواج، فأمسك عن طلاقها، وفصل الأحاديث، ومن شاء فليرجع إليه، إلاّ أن يراد بالطلاق الإبانة بإيقاع الثلاث في الأحاديث المروية في كتب الحديث، وهو بعيد هذا، ثم إنه لا يحتاج في إثبات كونها رجعيات إلى تعب كثير، فإن اعتدي وأمثالها لا تدل على البينونة أصلاً فلا تكون مثبتة إياها **(و)** كنايات الطلاق **(رواجع)** يصح للزوج الرجوع إليها من غير تجديد نكاح **(عند الشافعي: لأن المراد)** في هذه الألفاظ **(إذا تعين صار كالصريح)** في إفادة الطلاق، وفي الصريح تقع رجعية فكذا هنا **(لنا أن البينونة باقية على معناها)** لا أنها صارت بمعنى الطلاق **(والاستتار)** في المراد **(باعتبار التعلق)** أي تعلق البينونة بأي شيء **(فلا يعلم أبائن من الخير أو من النكاح)** فصارت كناية من هذا الوجه **(فإذا تعين بالنية)** في المتعلق أنه النكاح **(عمل بحقيقة اللفظ)** وهو البينونة عن النكاح **(فيقع البائن)** ولا نسلم أنها بعد تعين المراد صار كصريح الطلاق ومفيداً لمعناه، هذا ولمطلع الأسرار الإلهية قدس سره ههنا تحقيق هو: أن الطلاق كما قد مر عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينونة، ثم التصرفات إنما تقع على حسب ما اعتبره الشارع، ألا ترى أنه لا يقع ألف طلاق، وكذا طلاق بائن لا تحل إلاّ بعد التحليلين من الزوجين، وقد عقب الشارع الرجعة بقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وهو مجرد رفع قيد النكاح بأي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق بأي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم تعقيبه بالرجعة وما كان دون الثلاث، وحينئذٍ لا يخفى ما في الاستدلال، فإن غاية ما لزم أن مدلول الكنايات البينونة وهذا مسلم، ولا يلزم منه الوقوع كذلك أي على وجه البينونة، وعدم صحة المراجعة إلاّ بعد اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كما هدانا إليه [الآية] الكريمة، وكان قدس سره يبالغ فيه، وقد سمعت مكرراً من لسانه الشريف أن الطلاق البائن الخفيف ليس بشيء عندي سوى ما أبدل به المال هذا، وهذا العبد مع الاعتراف بالقصور في أمثال هذه المعارف يبرز ما تعلق بالخاطر أن حاصل [الآية] الكريمة أن الطلاق المشروع تطليقة بعد تطليقة، وحكمه الإمساك بالمعروف بالرجعة أو التسريح بإحسان بتركه أو بالطلقة الثالثة على الاختلاف، وعدم حل الأخذ إلاّ عند النشوز ولو

لم يقيد الطلاق بالمشروع لا نحصر الطلقات في التكرير، ولم يقع الاثنان أو الثلاث دفعة، والمراد بالتكرير أن يكون في طهرين كما بين في الحديث، وحينئذٍ نقول: لا يلزم تعقب الرجعة إلاّ في الطلاق المسنون فإنه طلاق واحد رجعي بالاتفاق، وإنما الكلام في أنه: هل يقع طلاق بائن عند الإيقاع وإن كان غير مشروع فلم يلزم، ثم إنه لا بد من التخصيص أيضاً بما لم يكن على مال فيصير حجة ظنية فيصح الزيادة عليه والتخصيص، نعم. بقي مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النحو من التصرفات، فأقول وبالله التوفيق أن الله تعالى أباح الخلع وجعله سبباً لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق، كما بين في أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى وسيجيء، فقد علم أن في ملك الزوج طلاقاً موجباً للفرقة في الحال يصح أخذ المال عليه، وإذا كان في يده ذلك بالعوض، فكذلك يكون في يده من غير عوض، بل أولى لأن ردّ المعطي نوع دناءة، هذا ما عندي والله تعالى أعلم بأحكامه.

الفائدة (**الرابعة: قالوا كنايات الطلاق مجاز**) لأجل دفع ما أورد الشافعي رحمه الله أنها لما كانت كناية عن الطلاق، فيكون حكمها حكمه فيقع رجعيات (**فقيل**) في تحقيقه إنها ليست كناية حقيقة (**لأنها: عوامل بحقائقها**) فلا تكون كناية (**وفيه أنه لا تنافي**) بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كنايات، فإنها تكون حقيقة ومجازاً (**وقيل**) ليست كنايات (**لأنها ليست مستترة المعاني**) فإن معانيها الوضعية وهي البينونة معلومة (**والتردد**) إنما هو(**في**) أمر (**خارج**) من معانيها، وهو متعلق البينونة، فلا يدري أهي بائنة من الخير أو النكاح أو شيء آخر، فلا يوجب هذا الاستتار كونها كنايات (**وفيه أن الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه**) وهو حاصل ههنا. وإن كان من جهة التردد في المتعلق (**وإن كان المعنى الوضعي معلوماً كالمشترك والخاص**) المستعمل (**في فرد معين**). فمعرفة المعاني الوضعية لا تخرجها عن كونها كنايات، ثم أنه يرد على هذين القولين أنه إذا لم تكن كنايات ينبغي أن تكون صرائح حقيقة، فلا يشترط فيها النية، ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به أحد، وأيضاً إنكار الكناية لا ينفع في الجواب عن إيراد الشافعي، رحمه الله، إذ له أن يقول إن هذه الألفاظ بمنزلة صريح الطلاق، لأنها صريحة فيه أو كناية فيه، وعلى التقديرين يكون معناها الطلاق، فتقع رجعيات، فهل ينفع إنكار الكناية في شيء؟ (**وقيل**) في «التحرير» (**التجوز في الإضافة**) أي إضافة الكناية إلى الطلاق، والصحيح حقيقة أنها كنايات الفرقة البتة البائنة (**فإن المفهوم منها**) ظاهراً (**أنها كناية عن الطلاق**) وفي معناه (**وليس كذلك، وإلاّ وقع رجعياً فإن الواقع بلفظ الطلاق رجعي**) وهذا صحيح وكافٍ في الجواب ودفع الإيراد فتدبر.

الفائدة (**الخامسة في الكناية**) قصور ظاهر و(**خفاء صريح**) كما ينادي عليه حده (**ففيه شبهة العدم**) أي عدم ما قصد به، فإنه يجوز إن كان قصد غيره من المعنى، وكذا فيه شبهة احتمال آخر (**فلا يثبت به ما يندرىء بالشبهة**) وهي الحدود، وإلاّ لزم ثبوته مع منافيه (**فلا يحد مصدق القاذف**) أي القائل للقاذف صدقت من غير ذلك المفعول، فإنه يحتمل إرادة أن ديدنك الصدق، كما يحتمل أنك صادق في القذف (**ولا المعرّض به**) أي بالقذف والتعريض هو أن

يتلفظ بكلام دال على معنى قصد به معنى آخر، (**كلست بزان**) فإنه دال على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه النسبة للمخاطب مثلاً بالزنا، وهذه الإرادة أمر خفي في حكم العدم، فلا يعتبر به، وفي هذا خلاف الإمام أحمد بن حنبل.

(**تتمة في مسائل الحروف**) التي عليها مدار المسائل الفقهية وتشتد الحاجة إليها (**واعلم أن حقائقها روابط جزئية**) يرتبط بها شيئان (**ومعان تبعية**) في الملاحظة (**فلا تستقل بالمعقولية، ولا تكون ركناً في الكلام إلاّ مع ضميمة**) فإنها لا تعقل استقلالاً، ولا تلاحظ إلاّ تبعاً كما عرفت (**وهي أقسام، منها حروف العطف**).

مسألة الواو للجمع مطلقاً

سواء كان بالمعية أو بالترتيب أو بالعكس (**في التعلق**) بما تعلق به الأول كما في عطف المفرد على المفرد (**أو التحقق**) في نفس الأمر، كما في عطف الجملة على الجملة (**وقيل: للترتيب**) خاصة، ونقل واشتهر عن الشافعية، ونسب إلى الشافعي، لكن الإمام فخر الدين الرازي شديد النكير عليه (**ونسب**) هذا القول (**إلى**) الإمام (**أبي حنيفة، كما ينسب إليهما المعية لقوله في: إن دخلت**) الدار (**فطالق وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة**) أي بطلقة واحدة ويلغو اثنتان عنده (**وعندهما**) تبين (**بثلاث، فتوهم أنه**) أي الخلاف في هذا الفرع (**بناء على ذلك**) الخلاف في الواو، فعنده لما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوقعت كذلك، والمحل إذ هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بانت بالأولى فقط ولغت البواقي، وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معاً، فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات (**وليس**) الأمر (**كذلك**) بل لا خلاف في أنه للجمع المطلق، فلا يصح هذا البناء (**بل**) إنما اختلفوا في هذا الفرع (**لأن موجب العطف عنده تعلق المتأخر**) أي المعطوف (**بواسطة المتقدم**) أي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق (**فينزلن مرتبات**)، كذلك لأن المعلق بالشرط يتنجر عنده على نحو ما تعلق به، فإذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتباً ولا دخل فيه للواو، فبقيت كذلك بعد وجود الشرط، والحاصل أن موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولا دخل فيه، لكون الواو للترتيب، فلا يرد أن الترتيب إنما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الأولى، والوساطة جاءت من الواو، فصار لها دخل (**وقالا**): التعلق وإن كان مرتباً لكن قد اشترك الكل في التعلق، ولا ترتب في المتعلق و(**النزول بعد الاشتراك في التعلق فتنزل**) الطلقات (**دفعة**) وإنما يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق، وليس كذلك، فإن التعلق مرتب لا غير، وقوله المعلق بالشرط يتنجز على نحو ما تعلق ممنوع إن أراد تنجيزه على نحو التعلق اللفظي من جهة الإعراب، وإن أراد تنجيزه على حسب ما اتصف المعلق من المعية والترتيب في الوجود فلا ينفع، فإن الترتيب ههنا في نفس الارتباط اللفظي من غير ترتب في وجود المرتبط (**كما في**) صورة (**تأخير الشرط**) إذ تقع فيها الثلاث بالاتفاق، وفرقوا للإمام بأنه إذا كان في الكلام معنى يتوقف أوله على آخره فيتوقف الكل ههنا على الشرط، فيتعلقن كلهن دفعة

واحدة، فتأمل فيه (**لنا النقل عن أئمة اللغة**) أنها للجمع المطلق (**ومنهم سيبويه**) وقد تكرر منه (**حتى نقل الإجماع**) ومنهم الناقل للإجماع السيرافي والسهيلي والفارسي، ونوقش فيه بأنه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وأبو عمرو الزاهد، كذا في بعض «شروح المنهاج»، ولهذا أورده المصنف بصيغة المجهول، ولعل الناقل أراد إجماع الأكثر وعدم اعتداد خلاف من خالف لكون الأمر جلياً غير قابل للنقاش فتأمل (**و**) لنا أيضاً (**عدم صحتها في الجزاء**) ولو كانت للترتيب لصحت في الجزاء (**كالفاء**) فإنها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء (**ومنع الملازمة**) كما في «التحرير» (**مستنداً بثم**) فإنه للترتيب ولا يصح في الجزاء (**أقول مدفوع فإن التراخي**) في الواو (**لم يقل به أحد**) فلو كان فيه الترتيب (**فإما بلا مهلة أو مطلقاً**) عن المهلة وعدمها (**فيلزم أن يصح**) في الجزاء، ولا يكون كثم، إذ فيه مهلة منافية للجزائية، وهذا غير واف، إذ لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في صحة الضم، وبارتفاع الاستناد بثم لا يرتفع المنع فتدبر (**واستدل**) على المختار (**بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول: حطة**) كما في سورة البقرة: : ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ [البقرة ٥٨] (**وبالعكس**) أي تقديم الحطة على السجود كما في سورة الأعراف: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف ١٦١] (**مع اتحاد القصة**) في السورتين، فلو كان الواو للترتيب لزم الخلف قطعاً (**وبامتناع تقاتل زيد وعمرو، وجاء زيد وعمرو قبله**) أي استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب، وإلاّ لزم التضاد وهما صحيحان قطعاً، قالوا وليس للترتيب، بل للجمع المطلق (**والتكرار في بعده**) أي واستدل بلزوم التكرار في مثل: جاء زيد وعمرو بعده، على تقدير كونه للترتيب، ولا يعد هذا تكراراً، فعلم أنه ليس للترتيب (**وأجيب**) عن الوجوه الثلاثة (**بجواز التجوز**) في الواو، فإنه للترتيب في أصل الوضع، وههنا استعمل في الجمع مجازاً (**قلنا**) المجاز (**خلاف الأصل فلا مصير**) إليه (**إلاّ بدليل**) دال على أن الموضوع له شيء غيره (**وليس**) دليل كذلك، فلا يحتمل التجوّز (**فيتمّ**) الوجوه (**وأورد نقضاً**) على كون الواو لمطلق الجمع (**أوّلاً قوله لغير المدخولة طالق وطالق تبين بواحدة عندنا، كما**) إذا كان (**بالفاء وثم**) ولو لم يكن الترتيب مستفاداً من الواو لنا بانت بواحدة (**والجواب**) أن البينونة بواحدة ليست لأجل الترتيب المستفاد من الواو، بل (**ذلك لفوات المحلية قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا مغير**) حتى يتوقف الأول على الثاني، بل يثبت حكم اللفظ الأول حين تلفظه وفات المحل، ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظه وزمانه بعد زمان الأول الذي فات فيه المحل فيلغو، ولا دخل فيه للواو، وذلك لأن الأصل في الإنشاء عدم انفصال الحكم عنه أصلاً، إلاّ لمانع، كالشرط ونحوه من المغيرات، فإن قلت: قد روي عن الإمام محمد أنه إنما يقع بعد الفراغ عن الأخير فليس التعاقب في الوقوع للتعاقب في التلفظ، أجاب بقوله: (**وما**) روي (**عن**) الإمام (**محمد أنه يقع بعد الفراغ عن الأخير فمحمول على العلم به**) أي بالوقوع، فإنه ما لم يفرغ احتمال المغير قائم فلا يحصل العلم (**ولهذا**) أي لأجل أن الوقوع في الإنشاء لا يتخلف عن التلفظ (**يبطل نكاح**) الأمة (**الثانية في**

قوله: هذه حرة، وهذه عند بلوغ تزويج فضولي أمتيه من) رجل **(واحد)** في عقد لصيرورة الأولى حرة، ونفاذ نكاحها قبل الثانية، فبطل النكاح الموقوف للثانية من الأصل **(لامتناع)** نكاح **(الأمة على الحرة)** وقد يناقش بأن امتناع نكاح الأمة على الحرة إنما هو الابتداء لا في البقاء، كيف ولو تزوج أمتين بعقد واحد ثم أعتقت إحداهما لا يبطل نكاح الأخرى، وفي الابتداءان اعتبر حال الإنشاء والتوقف، ففي تلك الحال كلتاهما أمتان، وإن اعتبر حال النفاذ ففيها كلتاهما حرتان، فلا وجه للفساد ولك أن تقول إن النكاح حقيقة هو النافذ، فإن الموقوف في عرضة أن يكون نكاحاً كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لأجله فهو نكاح من وجه دون وجه، فإذا عتقت الأولى نفذ نكاحها وهي حرة، فلم تبق الأخرى محلاً لإنشاء النكاح، بل لحقت بالمحرمات ما دامت أمة، وهذه الحرة تحته، فبطل العقد الموقوف، فلا ينفذ بلحوق الحرية لأن ما بطل لا يعود، ثم بقي أنه على هذا ينبغي أن لا يبطل نكاح الثانية عن الإنكاح من غير إذن الزوج والتوقف على إجازته، فإن نكاح الأولى أيضاً موقوف، وهو لا يخرج عن المحلية ولا يبطل الموقوف الآخر ويفصل، ويقال: يبطل نكاح الثانية إن أجاز الزوج قبل تحريرها نكاح الأولى، وإلاّ لا، ويظهر من التيسير التزامه، فإنه قال إذا لم يتم بهذا الإعتاق نكاح الأولى وبقي موقوفاً على إجازتها أو إجازة وليها لما بطل نكاح الثانية لكن لا اعتداد بهذا الالتزام فإنه قال الإمام فخر الإسلام في بيان صورة هذه المسألة ناقلاً عن الجامع: زوّج أمتين من رجل بغير إذن مولاهما بغير إذن الزوج اهـ. وقال في «الكشف» ولو أعتقهما في كلمتين منفصلتين أو متصلتين بطل نكاح الثانية، ويبقى نكاح الأولى موقوفاً على إجازة الزوج، ولا تتضح هذه المسألة حق الاتضاح إلاّ إذا فهمت ما نقص عليك من أن نكاح الحرة ولو موقوفاً يخرج الأمة عن محلية إنشاء النكاح، بل صارت من قبيل المحرمات، لكن إلى حين، وما ليس بمحل لإنشاء العقد ليس محلاً للإجازة والنفاذ، لأن لها أسوة بالإنشاء، إذ بها يتحقق ما لأجله شرع النكاح، هذا غاية الكلام فتأمل فيه **(و)** أورد نقضاً **(ثانياً قوله: أجزت نكاح فلانة وفلانة عند انكاح فضولي)** من قبل الزوج **(أختين في عقدين)** ولو كانا في عقد لما توقف بل بطل عن أصله **(منه)** أي من الزوج فله إجازة عقد واحد على البدل لا اثنين معاً، لئلا يصير جامعاً بين الأختين، وإنما ترد هذه الصورة نقضاً **(حيث يبطل نكاحهما، كما لو قال: أجزت نكاحهما)** فإذن علم أنه للمقارنة، وإلاّ صح نكاح الأولى دون الثانية **(والجواب)** أن هذا ليس لأن مدلول الواو المعية بل **(أن الكلام موقوف على آخره، فإن وجد)** في آخره **(مغير)** للأول **(من صحة إلى فسادٍ مثلاً، ولو)** كان مغيراً **(بالضم عمل)** بالمغير ويكون الكلام كله بمنزلة كلام واحد **(وإلاّ)** يكن مغير **(ثبت حكم الكلام من حين وجوده كما مر)** في مسألة الطلاق، وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الأولى من صحة إلى فساد، فيتوقف أول الكلام على آخره، ويثبت حكمهما معاً، فصار أجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة أجزت نكاحهما لهذا، لا لأجل دلالة الواو على المقارنة **(أقول)**: إذا قررنا هكذا **(فاندفع ما في «التحرير» أن المفسد الضم الدفعي كزوجتهما أو أجزتهما)** ولم يوجد ههنا **(لا الضم المرتب لفظاً)** وإن وجد **(لأنه فرع التوقف)** أي لأن الفساد

فرع التوقف وهو ممنوع فلا فساد، ووجه الدفع أن الضم الدفعي لازم، لأنه فرع توقف الأول على الآخر، وههنا توقف، لأن الآخر إذا كان بحيث لو غير الأول ولو بالضم تغير، وههنا بالضم يتغير، لأنه يصير جمعاً، وفي «الحاشية» أن هذه العبارة أي لأنه فرع التوقف، كما أنه من التحرير يحتمل كونه من الكتاب لبيان وجه الدفع، وقد شرحنا هذا، ثم هذا غير واف: فإنه يمنع التوقف، لأن الآخر غير مغير أصلاً، فإن المذهب في التعاقب فساد نكاح الأخيرة، إذ هي منشأ الجمع فلا فساد في الأولى، ولا يندفع هذا، فإنه بضم الأخيرة إلى الأولى لا يصير جامعاً بينهما حتى يلزم التغيير، ولو بعد الضم فتدبر. ثم ههنا وجه آخر من الإيراد هو: أن التغيير نوعان: تغيير لدلالة اللفظ، كتغيير الشرط والاستثناء والصفة والمخصص ونحوها وتغيير لحكمه الشرعي مع بقاء الدلالة بحاله، بأن يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الأخيرة مستفاداً معها، لكن لا يصح شرعاً، أي لا يفيد حكمه المسبب، فتوقف أوّل الكلام على آخره المغير بالتغيير الأول مسلم وواضح، بل من ضرورات العربية، وأما توقفه على الآخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما فيما نحن فيه، ففي محل المنع لا بد لذلك من دليل ولم يظهر إلى الآن، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً. قائلو الترتيب **(قالوا أوّلاً: قال)** الله **(تعالى:** ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧]) ووجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعلم أنه للترتيب **(قلنا)** لا نسلم أنه فهم الترتيب من هذه الكريمة **(بل فهم من قوله ﷺ)** وآله وأصحابه: «صلوا كما رأيتموني أصلي» فهذا الأمر هدانا إلى وجوب الترتيب، ثم إن الأمر جلي لكن دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب بين الركوع والسجود محل تأمل فتأمل فإذن الأصلح التمسك بما قد وقع في حديث الأعرابي الذي ورد لبيان حقيقة الصلاة بكلمة ثم **(و)** قالوا **(ثانياً)** قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: ١٥٨] مع أن الترتيب بينهما واجب، وفهم من الواو كيف **(و)** قد **(قال عليه)** وآله وأصحابه **(الصلاة والسلام ابدؤوا بما بدأ الله به قلنا: إنه)** مفيد **(لنا لا)** أنه **(علينا)** وإنما كان علينا لو فهم من الكريمة وليس الأمر كذلك بل فهم من الحديث، ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا فيه إلى السنة **(على أنه)** لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف و **(لا ترتيب في الشعائر)** فلا يصح الاستدلال بشيء لا يصح فيه الترتيب عليه **(و)** قالوا **(ثالثاً: أمره للخطيب قل ومن يعص الله ورسوله)** عندما خطب ومن يعصهما، وعاتبه عليه وقال بئس الخطيب أنت، فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الإتيان بصيغة التثنية، والأمر بإيثار الواو العاطف **(قلنا)** لا نسلم أن العتاب كان لفقدان الترتيب المفهوم في العاطف بل للتعظيم كيف **(وفي الإفراد تعظيم وتهويل)** فلذا أمره به **(قيل ويدل عليه)** أي على أن الأمر بالإفراد للتعظيم لا للترتيب **(أن معصيتهما لا ترتيب فيها)** فإن معصية الرسول هو بعينه معصية الله، فلا وجه للترتيب **(أقول يجوز التقدم عقلاً)** بين معصية الله ورسوله **(فافهم)** وأنت تعلم أن التقدم ما لا يتصوّر اللهم إلاّ باعتبار أن معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لأجل كونها معصية الله فافهم **(و)** قالوا: **(رابعاً: إنكارهم على ابن عباس تقديم العمرة على الحج)** في القرآن **(بقوله)** تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾ [البقرة: ١٩٦] فقد فهموا الترتيب مع الواو **(قلنا)** لم

يكن إنكارهم لفهم تقديم الحج على العمرة، بل (**ذلك لأن الواو للأعم**) من تقديم العمرة أو تقديم الحج أي الجمع المطلق (**فالتعيين**) أي تعيين تقديم العمرة (**تحكم**) هذا.

(**وههنا فوائد**) الفائدة (**الأولى: العطف على القريب أولى**) من العطف على البعيد (**فعلقت الحرية بالدخول في قوله: إن دخلت فأنت طالق وعبدي حر**) إذ الجزاء أقرب، فالعطف عليه أولى، فلا يصار عنه إلى البعيد، فيتعلق الحرية أيضاً بالدخول (**إلاّ لصارف**) عن القريب إلى البعيد فحينئذٍ يعطف عليه (**نحو: وضرّتك طالق**) فإن إظهار الخبر قرينة، على أنه لم يقصد العطف على الجزاء وإلاّ لكفى: وضرتك (**ومنه: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾** [النور: ٤]) فإنه يعطف على الجملة البعيدة دون القريبة لأجل صارف تعدد المخاطبين (**لأن الخطاب في المعطوف عليه**)، لو عطف على القريب (**وهو فاجلدوا ولا تقبلوا للأئمة**) بدليل صيغة الجمع (**دون المعطوف**) فإن الخطاب فيه للنبي ﷺ، وتعدد الخطاب في المعطوف والمعطوف عليه، وإن جاز إذا كان الخطاب في أحدهما بحرف الخطاب، لكنه لا شك في عدم أولويته، وهذا القدر كاف لترجيح العطف على ما إذا يعطف عليه يتحد المخاطب، فإيراد صاحب التلويح بأن اختلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء إذا كان الخطاب في أحدهما بالحرف طائح لا توجه له فيما نحن بصدده فتدبر.

الفائدة (**الثانية: في عطف المفرد**) على المفرد (**انتسب الثاني**) المعطوف (**بعين ما انتسب إليه الأول**) المعطوف عليه (**إن أمكن**) هذا الانتساب، لأنه أصل في العطف، فلا يترك إلاّ لصارف (**ففي**) قوله: (**إن دخلت**) الدار (**فطالق وطالق، تعلق بالدخول**) المذكور في الشرط (**بعينه لا بمثله**) المقدر (**كقولهما: فلا يتعدد الشرط ولا اليمين**) خلافاً لهما، فإن قال أحد: كلما حلفت فامرأتي طالق، فقال هذه الكلمة، تطلق واحدة لأن اليمين واحد وعندهما ثنتان، لأنه وجد اليمينان وقال في الحاشية: إن كان اليمين واحداً وقع طلاق واحد، وإن تعدد يقع طلاقان، وهكذا يشير إليه بعض المعتبرات أيضاً ولا يظهر له وجه؛ وقد يوجه بأنه إذا كان الشرط واحداً تعلق الثاني بواسطة الأول بعد تعلقه فيقع كذلك، ولا محل للثانية بعد وقوع الأولى، بخلاف ما إذا تعدد الشرط، فإن لكل تعلقاً بالشرط استقلالاً فلا وساطة فيقعان معاً عند وجود الشرط، والحق أن هذا غير وافٍ، فإن تعلق الثاني وإن كان بوساطة الأول فالتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب في الوقوع كما مر، وأيضاً في صورة تعدد الشرط أيضا في التعلق ترتيب، لأن الأول تعلق أولاً في زمان التكلم به، والثاني بعده بل التقدير ليس إلاّ لأجل العطف، فالوسيلة والتعقيب في التكلم لازمة، فإن كان النزول على حسب التعلق ينبغي أن لا يقع في صورة التعدد: إلاّ واحدة، والحق أنه لا خلاف لهما معه في هذا، وإنما كانا أوردا نظيراً، ففهم منه أنهما قائلان بتعدد الشرط المذكور، والتفريع سابقاً ليس في موضعه، ومن فرع فإنما فرع على سبيل التقدير، يعني أنه لو كان الخلاف المذكور هكذا فالمتفرع عليه كذا كذا في «التحرير» (**وفيما لا يمكن**) الانتساب بعين ما انتسب إليه، هذا الأول (**يقدّر المثل**) وينسب له (**نحو: جاءني زيد وعمرو**) لا يمكن فيه إسناد المجيء الأول بعينه إلى الثاني (**فإن**

مجيء زيد غير مجيء عمرو، وإلا) أي وإن لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو **(لزم قيام عرض بمحلين، وفيه نظر ظاهر، لأن المجيء المطلق يصح انتسابه إلى متعدد)** بأن يقوم فرد منه بزيد وآخر بعمرو ولا استحالة فيه **(أقول)** ليس المجيء المسند مطلقاً بل **(اعتبار النسبة إلى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل)** كما هو التحقيق **(يفيد شخصية المجيء)** فيلزم قيام المجيء المنسوب إلى زيد بعينه لعمرو **(فتدبر)** وهذا غير وافٍ، لأن النسبة المعتبرة في الفعل ليس إلى فاعل مخصوص بعينه، بل مخصوص، أيّ مخصوص، كان واحداً أو كثيراً على سبيل الوضع العام، ألا ترى أنه يصح إسناده إلى التثنية والجمع، فكذا يصح إسناده إلى المتعدد المعطوف بعضه على بعض فافهم فإنه ظاهر جيداً.

فرع

(إذا قال لفلان عليّ ألف، ولفلان فلكل) واحد **(منهما خمسمائة)** ويشتركان في الألف، لأن التشريك هو الأصل **(بخلاف)** قوله: **(هذه طالق ثلاثاً وهذه، إذ طلقتا)** أي كل منهما **(ثلاثاً لا اثنتين)** وكان الظاهر هذا، لأن بانقسام الثلاث عليهما تطلق كل طلقة ونصفاً، ويكمل النصف فيصير ثنتين، لكن لا يشتركان **(لظهور القصد إلى إيقاع الثلاث)** لأن التنصيص على العدد، والتقديم على المعطوف يدلّ على كمال الوحشة، وقصد الإبانة **(وفيه ما فيه)** فإن التنصيص والتقديم، كما أنه قرينة إرادة الثلاث، كذلك العطف قرينة الاشتراك، بل هذه القرينة أرجح، لأنّه الأصل كما لا يخفى هذا والحق أن ههنا صارفاً آخر عن التشريك، فإن مقتضاه إصابة كل طلقة ونصفاً، وغير خفي على المنصف أن هذا النحو من التطليق لا يخطر ببال أحد وإن كان يكمل شرعاً اللهم إلاّ عند اللعب والهزل أو على الندرة، فعلم أنه ما قصد التشريك، بل استقلال كل بالثلاث وهذا وجه وجيه لا يرد عليه شيء.

الفائدة **(الثالثة)** نقل (عن **البعض أن عطفها)** مستقلة على جملة أخرى كذلك **(يقتضي الاشتراك في الحكم، فلا زكاة في مال الصبي، لقوله تعالى**: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣ ـ ٨٣ ـ ١١٠] [النساء: ٧٧] [النور: ٥٦] [المزمل: ٢٠]) والأول مخصوص بالبالغ، فكذا الثاني **(قلنا)**: نحن نساعدكم على أن لا زكاة على الصبي، لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد، فإن تخصيص الأول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال: **(خص الأول بالعقل لأنها بدنية)** والصبي ضعيف البدن، ففي الإيجاب عليه حرج عظيم **(بخلاف الزكاة فإنها مالية تتأدى بالنائب)** فلا حرج في إيجابها عليه **(فلا يلزم)** فيه التخصيص فتدبر فإن قلت: وحينئذٍ يلزم تعدد المخاطب في المعطوف والمعطوف عليه، وقد أبيتم من قبل، قلت: لا بأس في الجمل المستقلة، وإنما الكراهية عنه فيما له محل من الإعراب كلا تقبلوا وأولئك فافهم.

الفائدة **(الرابعة: واو الحال مستعارة عن)** واو **(العطف)** لأنه لو كان حقيقة في الحالية أيضاً لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل **(وهو)** أي العطف **(أكثر)** من الحال **(فإن أمكننا نحو أنت طالق وأنت مريضة، وجب العطف قضاء)** لأنه حقيقة الكلام وفي العدول عنه ينتفع به

الزوج فلا يسمعه القاضي، وأما ديانة فإن نوى الحال فهو كما نوى لأنه محتمل لفظه **(وإن تعذر)** العطف **(نحو: أدِّ)** إليَّ ألفاً **(وأنت حر لكمال الانقطاع)** فإن الأولى إنشائية طلبية والثانية خبرية كما سيجيء، أو إنشائية غير طلبية فيتعذر العطف **(فللحال)** أي فتتعين للحال فلا يعتق ما لم يؤد الألف، لأن الأصل في الحال مقارنة العامل، فيجب أن يقارن العتق الأداء، واعترض عليه بأن الحال ربما يوجد ويبقى إلى زمان العامل، فحينئذٍ لأحد أن يقول: يجوز أن تثبت الحرية في الحال وتبقى إلى زمان الأداء، والأمر بالأداء قرينة عليه، فإنه للبحث على الأداء والمأمور بالأداء لا يصلح إلاّ الحر، ولأجل دفع هذا قال البعض إنه حال على القلب، أي أنت حر وأنت مؤد للألف، فتقيد الحرية بالأداء، وإليه أشار بقوله: **(على القلب)**. لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة، والقرينة القصد بهذا الكلام تعليق الحرية بالأداء عرفاً، فلا بد من القول بالقلب، وقال بعضهم: لا قلب ههنا بل المعنى: وأنت مقدر الحرية، فيجب الأداء سابقاً، أو نقول إن مقارنة الأداء والحرية ضرورية ظاهرة من هذا الكلام، وأما الحرية قبل فلم يوجد تصرف يوجبها فيجب انتفاؤها، فلا يقع العتق قبل الأداء، وهذا أشبه وإليه أشار بقوله **(أو على الأصل)**.

(فرع: طلقني ولك ألف) الواو فيه **(عندهما للحال)** فيجب الألف عند تطليق الزوج **(للتفاهم في الخلع)** أي أمثال هذه التركيبات، إنما يفهم منها المعاوضة، وإذا وقعت في الطلاق يفهم منها الخلع **(وعنده للعطف)** وقوله: ولك ألف **(عدة)** فلا يجب عليها المال عند تطليق الزوج، بل عليها في الديانة، أن تفي وعدها، وإنما حمل على العطف **(تقديماً للحقيقة)** على المجاز، وإن كان متعارفاً، والحالية إنما تتعين عند ضرورة المعاوضة **(والمعاوضة غير لازمة)** فإن الطلاق لا يجب فيه العوض **(بخلاف الإجارة)** فإن المعاوضة فيها لازمة فتتعين فيها الحالية **(نحو: احمله ولك درهم)** هذا والفرق بين مسألة الطلاق والعتاق مشكل: وفيه قد حملوا على الحالية للانقطاع وتركوا حقيقة العطف، والانقطاع ههنا أيضاً متحقق، لأن طلقني، جملة إنشائية طلبية، ولك ألف خبرية، كما كان في العتاق، والعرف أيضاً غير فارق في فهم المعاوضة هذا.

مسألة

(الفاء للترتيب على سبيل التعقيب) من غير مهلة وتراخ يعدّ في العرف مهلة وتراخياً **(ولو)** كان الترتيب **(في الذكر ومنه)** أي من الترتيب في الذكر **(عطف المفصل على المجمل)** نحو قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦] **(وهو)** أي التعقيب **(في كل شيء بحسبه، كتزوّج فولد له)** فيصح اعتبار التعقيب، وإنّ كانت المدة بينهما قريبة من السنة، لأنه لا يمكن أقرب فيه عرفاً من هذا، فلا يعدّ هذا التراخي تراخياً عرفاً وإذا كانت للتعقيب **(فدخلت في الأجزية والمعلولات)** فإنها تكون عقيب الشرط والعلة **(وكثيراً ما تدخل العلل)**. قيل: إذا كانت تقوم بعد المعلول لوجود نحو من التأخر، وقيل: لأن المعلولات

غايات للعلل مقدمة عليها في التعقل، وفيه شيء، فإن دخول الفاء عليها ليس لإفادة تراخي العلل عنها في العقل، بل لإفادة عليتها، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: الأولى أن يقال الفاء كما أنها تستعمل للتعقيب تستعمل للتعليل **(ومنه)** أي مما فيه الفاء داخلة على العلل. نحو: **(أدِّ فأنت حر)** أي لأنك حر **(وانزل فأنت آمن)** أي لأنّك آمن **(فيثبت به العتق والأمان في الحال)** وهذا لأن المتفاهم في أمثالهما هو هذا المعنى وقرينة كمال الانقطاع أيضاً موجودة **(واختلف في الطلقات المعطوفة بها معلقة)** نحو: إن دخلت الدار فطالق فطالق فطالق لغير الممسوسة **(فقيل: كالواو فعلى الخلاف كما مر)** فعنده تقع واحدة، وعندهما ثلاثاً **(والأصح الاتفاق)** بين أئمتنا الثلاثة؛ **(على)** وقوع **(الواحدة)** فإن الفاء توجب الترتيب في المعلق، فيجب أن تنزل مرتبات متراخياً بعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو، إذ لم يكن هناك ترتيب في المعلقات **(ويستعار)** الفاء **(للواو)** لوجود العلاقة بينهما **(في نحو: له عليَّ درهم فدرهم، فيلزم اثنان)** معاً **(إذ لا ترتيب في الأعيان)** فلا يصح معنى الفاء **(وقيل)** لا يلزم منه أن لا يصح معنى الفاء أصلاً **(بل يراد أن وجوبه أسبق من وجوبه)** وهذا القدر من الترتيب كافٍ لصحة الفاء.

(فرع: يتضمن القبول) أي قبول البيع **(قوله: فهو حر في جواب بعتكه بألف)** لأن الفاء للتعقيب، فيقرر ما سبق ويجعل عقبه ما بعده، فكأنه قال قبلت البيع فهو حر، فيجب الألف ويعتق **(لا هو حر)** أي لا يتضمن القبول هو حر **(بل هو رد للإيجاب)** لأنه إخبار عن الحرية المنافية للبيع ولا تقرير فيه للعقد، فكأنه قال: كيف تبيع وهو حر لا يقبل البيع **(وضمن الخياط ثوباً قال له مالكه: أيكفيني قميصاً؟ قال:)** هذا الخياط **(نعم: قال)** المالك **(فاقطعه، فلم يكفه)** بعد القطع، وإنما ضمن لأن إذن المالك إنما كان بالقطع مقيد بالكفاية لأن كلمة الفاء للتعقيب، فكأنه قال: إذا كان يكفيني قميصاً فاقطعه، فلم يتناول إجازته لهذا النحو من القطع فقطع من دون إذن المالك فيضمن **(لا في اقطعه)** أي لا يضمن الخياط في قوله اقطعه لأنه إجازة مطلقة.

مسألة

(مسألة ثم للتراخي) في الحكم مع مهلة **(وجاء)** ثم **(لبيان المنزلة)** كما يقال: صلى الله على محمد، ثم أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم **(وشاع في الانتقال من مطلب إلى مطلب، قالوا: يقع الثلاث في الحال معاً في المدخول بها في)** قوله **(أنت طالق ثم)** طالق **(ثم)** طالق **(لأن حكم الإنشاء لا يتأخر عنه)** فلو اعتبر ههنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الإنشاء المنجز هذا خلف، فبطل المهلة **(واعتبر أبو حنيفة رضي الله عنه التراخي في التكلم)** في كلمة ثم فكأنه تكلم بالمعطوف عليه أولاً ثم سكت ثم تكلم بما بعد ثم وهكذا **(إذا علق بالشرط مقدماً)** كان المعلق **(أو مؤخراً فلم يتعلق به)** أي بالشرط **(حقيقة إلاّ الملاصق به)** فإذا قال لغير المدخولة: إن دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق، يتعلق الأول بالشرط ويقع الثاني حالاً ويلغو الثالث وفي تأخير الشرط يقع الأول حالاً ويلغو الأخيران وإن قال للمدخولة يقع

الأول والثاني ويتعلق الثالث في تأخير الشرط، ويتعلق الأول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط، وهذا لأنه عنده كالسكوت وفيه لا يتعلق بالشرط إلاّ الملاصق، فكذا ههنا، إلاّ أن غير الممسوسة لا تصلح إلاّ لوقوع الواحدة، وما بعدها يلغو، ففي تقديم الشرط تعلق الأول، والتعلق لا يبطل محلية التنجيز، فيقع الثاني وبه بطل المحلية فيلغو الثالث ويبقى الأول معلقاً، حتى لو تزوج ثانياً ووجد الشرط وقع، وفي تأخير الشرط يقع الأول وبه فات المحل فيلغو الثاني المنجز والثالث المعلق، هذا في غير الممسوسة وفيها ظاهر **(و)** هما **(علقا به فيهما)** أي في الممسوسة وغيرها **(فيقع عند)** وجود **(الشرط في غير المدخولة، واحدة للترتيب)** في الوقوع، وبالأول فات المحل **(و)** يقع **(فيها)** أي المدخولة **(الكل مرتباً)** لصلوح المحل إياها، قال المصنف: **(وهو)** أي قولهما **(الأشبه)** وشيد أركانه «مطلع الأسرار الإلهية» في «شرح المنار» بأن التراخي في التكلم إن كان، فإما أن يكون مفاد كلمة «ثم» وهو بديهي البطلان فإنه لا دلالة له إلاّ على التراخي، إما أنه في التكلم فلا يفهم، وإما أن يكون لازماً له لزوماً خارجياً، وهو أيضاً باطل، لأن الوصل موجود بالضرورة، وإما أن يكون لازماً ذهنياً عرفياً أو عقلياً، فذلك أيضاً باطل، فإنا نسمع بالألسنة كلمة «ثم» ونفهم مدلوله، ولا يخطر بالبال التراخي في التكلم أصلاً، وإما أن يكون لازماً شرعياً جعل الشارع هذا الوصل كلا وصل، ورتب عليه أحكام التراخي، فلا بد من إبانته بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا: ووجه بعضهم قول الإمام بأنه إنما أهدر الاتصال التكلمي قولاً بكمال التراخي. وهذا غير وافٍ فإن هذا النحو من الكمال أي جعل الموجود الثابت هدراً لا يساعده العرف في كلمة «ثم» ووجه صدر الشريعة بأنه إنما قال ذلك لئلا يتراخى حكم الإنشاء عنه، والأصل عدم التراخي، وهذا أيضاً غير واف، لأن كلمة «ثم» مانعة عن الوصل في الحكم كما يكون الشرط مانعاً، وحاكم بعضهم بأنه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا بإبداء المانع، وأما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول أي التراخي في التكلم، لأنه لو تراخى الحكم فقط عن التكلم به لزم تخصيص العلة، وهو التكلم، قال «مطلع الأسرار الإلهية» رحمه الله في بعض كتبه إنه إن سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم أيضاً، فإنا لا نسلم أن الإنشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضائه، فأنت طالق، إذ معناه طالق في الحال، صار سبباً لوقوع الطلاق في الحال، وإذا زيد عند الدخول صار علة للوقوع عنده، فيجوز أن يكون إذا زيد كلمة، ثم يكون سبباً للوقوع متراخياً عن الأول، على أنّا نقول فيه مثل ما يقول مانعو التخصيص في العلة عند تخلف الحكم، لمانع أن العلة منتفية، لأنه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الإنشاء فقط ليس علة، بل هو مع عدم المانع، وههنا كلمة ثم مانعة، ثم لي سؤال آخر هو أنه: لو سلم التراخي في التكلم ينبغي أن تقع الطلقات متراخية مع مهلة، وأنتم لا تقولون به، بل أبطلتم التراخي والمهلة سابقاً فيما نجز فيه لئلا يلزم التراخي عن السبب، فأي حاجة إلى اعتبار التراخي في التكلم، فإنه لا يلزم تراخي حكم الإنشاء عنه مع بقاء الوصل في التكلم وحينئذٍ فاعتبار التراخي في التكلم لئلا يلزم التراخي في الإنشاء له بعد القول ببطلان التراخي

لذلك غير معقول ولا يستطيع هذا العبد أن يتصوره، فضلاً عن التصديق به، هذا ولم لا يجوز أن يبطل التراخي بأصله؟ وقيل في توجيه تقوية كلام الإمام أن اعتبار التراخي مشكل للمفتي في الحكم، فإنه لا حد له، بخلاف التراخي في التكلم، فإنه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره، وهذا أيضاً غير واف فإنه مشترك بينهما إذ يجوز أن يعتبر في الحكم أيضاً أقل ما يعد في العرف تراخياً، ثم إنه قد تقدم أنه تسقط المهلة في الإنشاءات فلا تعسر على المفتي أصلاً هذا.

مسألة

(**بل في المفرد للإضراب**) أي الإعراض (**فبعد الأمر والإثبات**) يكون بل (**لإثبات الحكم لما بعد، وجعل الأول**) المعطوف عليه (**كالمسكوت عنه**) لا كما زعم في بعض الكتب أنه يجعل الأول باطل الحكم، فإنه مخالف للاستعمال وصرائح الثقات (**ومنه**) أي من بل التي للإضراب (**بل الترقي**) فكأنه أعرض عن التساوي وجعله مسكوتاً وأثبت الأولوية للثاني (**و**) بل (**مع لا، قيل نص على النفي**) عن الأول (**و**) بل (**بعد النهي والنفي لإثبات الضد**) لما بعده (**مع تقرير الأول**) في كونه منفياً أو منهياً (**وقيل**) هو (**كالإثبات**) في كونه لإثبات نفي الحكم عما بعده مع جعل الأول مسكوتاً (**ورد بأنه مخالف للعرف**) فإنه شاهد بالأول (**و**) بل (**في الجملة**) يكون (**للإبطال**) أي لإبطال الجملة الأولى، وتقرير ما بعدها (**قال**) الله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] ويكون في الجملة (**للانتقال**) من غرض الجملة الأولى (**في غرض آخر**) فهو للإعراض عن الغرض الأول (**قال**) (**الله تعالى**: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا ﴿١٦﴾﴾ [الأعلى: ١٦] (**وما قيل**) بل هذه (**ليست بعاطفة**) بل ابتدائية، وذهب إليه ابن هشام من النحاة، واختاره في التحرير (**فممنوع**) لا بد من إقامة دليل عليه (**بل**) قام الدليل على خلافه، لأنه يوجب الاشتراك في العطف والابتداء، و(**عدم الاشتراك خير**) كما مر، بل هو حقيقة في الإعراض وهو متنوع، تارة يكون بجعل الأوّل مسكوتاً أو مقرّراً، وتارة بإبطلال الأول نفسه أو غرضه هذا.

(**فرع: قال**) الإمام (**زفر: يلزم ثلاثة في**) قوله (**له**) عليَّ (**درهم بل درهمان**) لكن (**لا لأنه**) أي بل درهمان (**إبطال**) للأول، وليس في وسعه إبطال الإقرار فيلزم الثاني مع الأول، فلزم ثلاثة دراهم (**كما قيل**) فإن هذا غير صحيح، لأن بل في المفرد لا يكون للإبطال (**بل لأن الإعراض عن الإقرار رد**) ورجوع غير صحيح، وههنا يريد المقر أن يضرب بكلمة بل، ويجعل الإقرار بدرهم بمنزلة المسكوت، وليس هذا في سعته، فيلزم إقرار الدرهمين مع الأول، فيلزم ثلاثة (**وليس**) هذا (**كالاستثناء**) فإنه إذا قال له: عليَّ ثلاثة إلاّ واحداً يلزمه اثنان (**لأنه تكلم بالباقي**) بعد الاستثناء، فكأنه لم يتكلم إلاّ بإقرار اثنين (**وهذا**) أي بل درهمان (**إضراب بعد التكلم قلنا**) مسلم أنه إضراب لكن المتعارف في أسماء العدد الإضراب عن صفة الانفراد، فالحاصل ليس درهماً منفرداً بل درهمان، فيقر بالزائد، و(**في الزيادة تسليم المزيد عليه فلا يبطل**) بهذا الإضراب (**الإقرار**) فيصح، وربما يورد ههنا أن الإضراب عن الانفراد فرع انفهامه

من التعدد وحينئذٍ يلزم القول بمفهوم العدد، وقد نهينا عنه، والجواب: أن الانفراد قد يكون بأن يكون الغير مسكوتاً عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فانفهام الانفراد لا يوجب انفهام المفهوم، فيضرب في المثال المضروب عن انفراد الدرهم بالإقرار، ويجعل معه غيره مذكوراً مقراً به، وقد يجاب بأن ما نهينا عن فهم المفهوم بواسطة القرائن، والإضراب ههنا قرينةٍ لانفهام المفهوم فتدبر **(وقياسه)** أي قياس زفر **(على الإنشاء نحو طالق واحدة بل ثنتين، حيث يقع ثلاث)** لأن الإضراب عن الواحد لا يصح قياس **(مع الفارق، لأن الإقرار إخبار على الأصح)** فلا يثبت شيئاً **(فلا تفريع)** فيه **(على اللفظ)** ليحكم فله أن يعرض عن خبر، كأن أخبر به ويخبر بدله بخبر آخر بخلاف الإنشاء إذ به يثبت الحكم، وليس في يده بعد ثبوته أن يعرض عنه، ولقائل أن يقول الإنشاء والإقرار سواء: لأنه لا يخلو. إما أن يكون الإضراب في الإقرار عن مجرد الانفراد، والمقصود أن ليس له واحد بصفة الانفراد، بل معه غيره، فكذا في الإنشاء يجوز أن يكون الإعراض عن صفة الانفراد، والمقصود أنها ليست طالقة بطلاق واحد فقط، بل معه واحد آخر فهي طالقة ثنتين. وإما أن يكون الإعراض عن نفس الإقرار بالدرهم، فينبغي أن لا يصح الإعراض عنه، لأنه رجوع، وذا لا يسمع، لأنه تعلق به حق الغير، كما أن الرجوع في الإنشاء لا يجوز إذ ليس في يده، فإذن لا فرق بينهما، وجوابه وبالله التوفيق أنه إعراض عن الواحدة بصفة الوحدة، وإثبات لها مع غيرها بخبر آخر، وهو بل ثنتان، وهذا في سعته، لأنه إنما لا يصح الرجوع في الإقرار لما أنه ظهر منه حق الغير، وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل الحق أصلاً بل يؤكده لأنه إنما يرجع ليظهر ذلك الحق مع الزيادة، وهذا بخلاف الإنشاء، لأنه إذ قد تلفظ بطلقة واحدة فقد وقعت بصفة الواحدة، لأن الإنشاء لا يتأخر الحكم عنه، وجعل نفسه علة للحكم فليس في وسعه أن يبطله أصلاً ولا أن يبطله بهذه الصفة ويثبته بكلام آخر بصفة أخرى، لأن الواقع لا يرتفع فإذا أراد بذلك الإعراض عن الأول والإيقاع بكلام آخر لم يبطل ما أعرض عنه لوجود علته، ووقع ما يقتضيه هذا الكلام الآخر فلزم موجبهما وبطل الإعراض بهذا الوجه شرعاً، لا أنه لا تصح الإرادة من الكلام لغة، هذا والله أعلم بأحكامه.

(فرع) آخر إذا **(قال لغير الممسوسة، إن دخلت فطالق واحدة، بل ثنتين يقع عند الشرط ثلاث)** لأنه لما جاء بكلمة، بل فقد أراد إبطال تعلق الأولى الواحدة بالشرط والإعراض عنها وإقامة الأخريين مقامها بدلها **(لأن بل لإبطال حكم الأول وإقامة الثاني مقامه)** في تعلقه بما تعلق به الأول وهذا لأن الإعراض في الإنشاءات إبطال **(وإبطال الأول ليس في وسعه)** فإن حكم الإنشاء تنجيزاً أو تعليقاً لا يرتفع **(فارتبط ولم يبطل)** بإبطاله وكان في وسعه إقامة الثاني مقامه فقام وارتبط كالأول **(فصار كالحلف بيمينين)** والشرط فيهما واحد إذ الجزاءان ارتبطا به من غير ترتيب، فإذا وجد الشرط وقع الجزاءان الواحدة والثنتان فيقع الثلاث، وهذا تنظير وتشبيه، وليس المقصود أن الشرط مقدر في بل ثنتين كما ظن فلا يتوجه مؤاخذة صاحب التلويح أن التقدير ممنوع بل حرف العطف يربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه

وهذا (**بخلاف العطف بالواو**) كما إذا قال: إن دخلت فطالق واحدة وثنتين فعند الإمام تقع الواحدة، لأن في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه، فيكون تعلقه بعد تعلق الأول كما مر، ولا يكون قائماً مقام الأول (**فتدبر**) ثم لي ههنا كلام هو أنه: قد سبق أن أول الكلام يتوقف على آخره إن كان هناك مغير، كالاستثناء والشرط ونحوهما ويعتبر الأول مع الآخر كلاماً واحداً، فيعمل بمجموع الكلام، ولا شك أن كلمة بل مغيرة للحكم الذي قبله، فيتوقف أول الكلام على آخره، وأيضاً أنه غير مستقل، فلا بد من كلام يرتبط به فيتوقف عليه، وقد نص الشيخ ابن الهمام أن في نحو ما جاء رجل بل رجلان، ولا رجال في الدار بل رجلان، قوله: بل رجلان مخصص، والمخصوص يتوقف على المخصص، وإلاّ يلزم المنافاة في الإخبار بشيءٍ ثم الإضراب إلى إخبار آخر نحو سني سبعون بل تسعون، وإذا ثبت أن الأول يتوقف على الآخر في العطف ببل فلا يفيد قوله: طالق واحدة حتى ينضم إليه بل ثنتان، وكذا لا يرتبط بقوله إن دخلت بل إذا انضم إليه بل ثنتان، فحينئذٍ يصح إعراضه عن الواحدة وإيقاع الثنتين بدلها منجزاً كما في الفرع الأول ومعلقاً كما في الثاني، فإن له أن يرجع عما لم يوقعه ولم يعلقه، بل نقول إن لإيقاع الثنتين وتعليقهما عبارتين أطول وأقصر، فقد يعبر بعبارة أطول بأن يذكر شيئاً أوّلاً ثم يضرب عنه ويذكر المقصود، ثم ينسب إليه الحكم زيادة لاهتمام شأنه، وهذا هو التغيير ببل، فليس ههنا إسناد إلى الأول، بل إنما جيء به ليضرب منه إلى المسند إليه، فلا يقع ولا يتعلق إلاّ ما بعد بل، فافهم هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

مسألة

(**لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الناشىء عن السابق وشرطه**) أي شرط استعمال لكن (**الاختلاف كيفا**) أي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالإيجاب والسلب (**ولو**) كان الاختلاف (**معنى و**) جاء لكن (**للتأكيد**) أيضاً (**في نحو: لو جاء لأكرمته لكنه لم يجىء، وإذا ولى**) لكن (**الخفيفة جملة فحرف ابتداء**) وحينئذٍ لا يكون للاستدراك المفسر (**أو**) إذا ولى (**مفرداً، فعاطفة وشرط العطف الاتساق**) أي عدم كون محلي النفي والإثبات متحدين (**وهو**) أي العطف (**الأصل، فيحمل عليه، ما أمكن فصح**) قول المقر له (**لا لكن غصب في جواب**) إقرار (**المقر له عليّ مائة قرضاً**) ولا يكون قول المقر له رداً للإقرار بل إنكاراً للسبب الذي بينه، وهو القرض، وبيان سبب آخر بكلمة الاستدراك وهو الغصب، ولو لم يكن هناك استدراك بلكن فالظاهر الرد، فالاستدراك بيان تغيير، فلا بد من الوصل ولا يقبل مفصولاً (**بخلاف من بلغه تزويج أمته بمائة**) صورته: تزوّج فضوليّ أمة رجل بمائة من غير إذن المولى فبلغه (**فقال: لا أجيز النكاح**) بمائة (**لكن بمائتين**) كما في أصول الإمام فخر الإسلام والبديع (**فيحمل**) قوله: لكن بمائتين (**على الاستئناف بإجازة نكاح آخر مهره مائتان**) وهذا لأن الكلام غير متسق لو جعل معطوفاً إذ بانتفاء الإجازة قد بطل الأول والباطل لا يعود حتى يصح بالإجازة، قال الشيخ ابن الهمام لو قال السيد: لا أجيز النكاح لكن بمائتين لا يتسق الكلام لاتحاد موردي الإيجاب

والسلب لانتفاء أصل النكاح بنفيه: ثم ابتدائه بقدر آخر بعد الانفساخ بخلاف لا أجيزه بمائة لكن بمائتين، فإن الاستدراك في قدر المهر لا أصل النكاح، وهذا مناف لكلام الإمام فخر الإسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة، فلا بد من تصحيح النقل عمن يعارض نقله نقل هؤلاء الأخيار، ثم إن الفرق أيضاً غير وافٍ، لأن اللام ههنا يكون حينئذٍ للعهد، إذ هو السابق في الاعتبار، فالمعنى لا أجيز هذا النكاح الذي بمائة لكن بمائتين نعم يرد على أصل الكلام أن عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النفي على المهر أي لا أجيز النكاح بمهر مائة لكن أجيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين، ويؤيده أن مناط الحكم المقيد إنما يكون القيد فإن كان نفياً فالمقصود نفي القيد، لا أصل الحكم وكذا في الإثبات فحينئذٍ المقصود بنفي الإجازة هو القيد، فمورد الإيجاب والنفي اختلفا، والجواب: أن المقصود بالإجازة وعدمها إنما هو ما كان موقوفاً على الإجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي، وهو النكاح المقيد بمهر مائة، فبانتفاء الإجازة قد بطل هذا الموقوف، وإن كان المقصود بنفي الإجازة هو القيد فإنما يكون مقصوداً في ضمن نفي المقيد، لا أن المقيد ثابت والقيد منتف، وهو تهافت ولا أنه ثابت في مقيد آخر إذ لا بد له من حجة، وظاهر أن ههنا نكاحاً واحداً موقوفاً على إجازة السيد، وقد بطل، فلا يمكن إجازته بمائتين فهو استئناف، ولو قيل: إن مقصوده عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام أمر لم يلتزمه الزوج إلاّ أن يقال المقصود الإجازة تعليقاً أي لكن أجيز هذا النكاح مقيد بمهر مائتين إن قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة أن الموقوف كان هو المقيد، وقد ارتفع بانتفاء الإجازة، فلا يعود وليس هناك عقد آخر حتى تلحقه الإجازة، فلا بد أن يكون استئنافاً لإجازة نكاح آخر، هذا والله أعلم بأحكامه.

(فرع): إذا أقر رجل له عليّ ألف فقال المقر له: ما كان لي لكن لفلان، فحينئذٍ **(قول المقر له: ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد)** أي رد الإقرار **(ويحتمل التحويل)** لفلان عليه، فصار هذا الدين أولاً: للمقر له ثم صار لفلان بتحويله **(ولما كان)** التحويل **(تغييراً)** لظاهر الكلام **(يصح إذا كان)** قوله لكن لفلان **(موصولاً للتوقف)** أي لتوقف أول الكلام على آخره، وهذا مغير له فيصح موصولاً ولا يصح مفصولاً، لأن بيان التغيير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه هذا وفرض الإمام فخر الإسلام المسألة في العبد، وفيه قول المقر له: ما كان لي قط لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الأولى أن كلامه ظاهر في الرد، ويحتمل أن يكون مقصوده أن العبد أو الدين وإن اشتهر أنه عبدي أو ديني لكنه في الحقيقة لفلان، فصار بعد قبول إقراره لنفسه إقراره لغيره، ولكن لفلان قرينة عليه، فإن كان موصولاً لا يكون رداً وإن كان مفصولاً يتم الرد، ولا يسمع قوله، لكن لفلان فتدبر.

مسألة

(أو لأحد الأمرين) أي لواحد من الأمرين **(فيعم في النفي دون الإثبات كالنكرة)** فإنه في المعنى مثلها فأعطي حكمها، فإن نفي المبهم لا يكون إلاّ بنفي جميع الافراد عرفاً، وإن جاز

عقلاً نفيه في ضمن النفي عن البعض، وما قيل إنه أي التعميم من قبيل الاستعارة فلا يظهر له وجه (**إلاّ بدليل**) صارف عن مقتضاها (**بخلاف الواو**) فإنه يعم في الإثبات دون النفي، لأنه للجمع والنفي سلبه، فيكون لسبب الاجتماع (**إلاّ بقرينة**) صارفة عن مقتضاه، قال «مطلع الأسرار الإلهية»، القياس يقتضي أن تكون الواو أيضاً عامة في النفي، لأنها لمطلق الجمع، فإذا ورد عليه النفي اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه، كما في الإثبات، ولهذا قيد صدر الشريعة الحكم بما إذا كان للاجتماع فيه تأثير ومقصوده بما إذا كان قرينة سلب الاجتماع، وإنما ذكره لأنه مضبوط دون غيره، لكن القوم ما قالوا بهذا، بل استمروا على أن الأصل فيه في النفي سلب الاجتماع إلاّ لصارف، فلعلهم وجدوا الاستعمال كذلك، وبهذا اندفع ما في التلويح، و«التحرير» أن سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تأثير فافهم (**فقوله: لا أقرب ذي أو ذي**) مشيراً إلى زوجتيه (**إيلاءً منهما**) فأيتهما لم يقربها أربعة أشهر بانت، لأن أو في النفي يفيد التعميم (**وفي**) قوله: لا أقرب (**إحداكما**) يكون الإيلاء (**من إحداهما**) لأن إحداكما معرفة فلا تعم في النفي، ولما كان اشتهر في علم المعاني أن أو في الخبر للشك أو التشكيك أراد أن يشير إلى أنه ليس على ظاهره فقال: (**وليست**) أو (**في الخبر للشك أو التشكيك**) كما اشتهر (**لأن المتبادر**) من أو (**إفادة النسبة إلى أحدهما**) والتبادر دليل الحقيقة، فأو حقيقة في أحدهما لا في الشك أو التشكيك، فإنهما لا يتبادران (**وإنما ينتقل إليهما، لأن سبب الإبهام غالباً أحدهما**) فيقع المخاطب في شك، وإن كان مع علم المتكلم التعين علم أن إرادته التشكيك، وإلاّ فالشك فدلالته على الشك أو التشكيك من قبيل الدلالة الالتزامية على اللازم العرفي بلا استعمال فيه (**فيجوّز في أنه لأحدهما**) أي يقال بالمجاز إنه للشك أو التشكيك، ويراد أنه لأحدهما (**كما**) يجوّز في (**أنه للتخيير والإباحة في الإنشاء**) وليس كذلك، بل فيه أيضاً لأحدهما (**وإنما يعلم**) خصوص التخيير أو الإباحة (**بالأصل، فإن كان**) الأصل (**المنع فتخيير فلا يجمع**) لأنه يجوز أحدهما بالإنشاء ولا يجوز الجمع بالأصل وهو التخيير (**أو**) كان الأصل (**الإباحة، فيجوز الجمع**) بالأصل، فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾﴾ [المائدة: ٣٣] وهو يقتضي أن يكون الإمام مخيراً في جميع قطع المارة، كما هو مذهب عطاء وسعيد بن المسيب ومجاهد والضحاك والنخعي وأبي ثور وداود الظاهري، ونقل في كتبنا عن مالك، وأنتم لا تقولون به، بل مذهبكم جزاؤهم القتل إن كانوا قتلوا، والصلب إن قتلوا، وأخذوا المال والقطع إن أخذوا المال فقط، والنفيَّ أي الحبس الدائم إن خوّفوا من غير أخذ وقتل: بل أبو حنيفة الإمام رحمه الله يقول في القتل والأخذ يخير الإمام بين أن يصلب فقط، أو يقطع ويصلب، أو يقطع ويقتل. قال: (**وفي آية المحاربة يلزم**) من تخيير الإمام بين الأجزية (**مقابلة أخف الجنايات بالأغلظ**) من الأجزية فإنه يجوز له حينئذٍ أن يصلب إن خوّف فقط (**وبالعكس**) أي مقابلة أغلظ الجنايات بأخف الأجزية، كما إذا قتل

وأخذ يجوز للإمام أن ينفي أي يحبس ولم تعهد هذه المقابلة في الشرع **(فقلنا بتوزيع الأجزية على الجنايات)** كما بينا **(لقوله تعالى:** ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠]**)** وبمثله روى أبو يوسف الخبر أيضاً وشهدت به الآثار أيضاً، والإمام إنما خير في القتل والأخذ وغير حكم الكريمة بهذه الآية، وبقصة العرنيين، فإنهم قطعوا وقتلوا إلاّ أن المثلة المروية فيها نسخت **(واستعير)** أو **(للغاية والاستثناء في مثل لألزمنك أو تعطيني حقي)** أي إلى أن تعطيني أو إلاّ أن تعطيني حقي **(وقيل)** في أصول الإمام فخر الإسلام **(منه)** قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلنَّصۡرُ إِلَّا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ لِيَقۡطَعَ طَرَفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡ يَكۡبِتَهُمۡ فَيَنقَلِبُواْ خَآئِبِينَ ١٢٧ لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ أَوۡ يُعَذِّبَهُمۡ فَإِنَّهُمۡ ظَٰلِمُونَ ١٢٨﴾ [آل عمران: ١٢٦ ـ ١٢٧ ـ ١٢٨] أي حتى يتوب عليهم، قال الشيخ ابن الهمام: تقليد الصاحب الكشاف وغيره أنه عطف على يكبتهم فيما قبل، وقوله جل وعلا: ﴿لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨] اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه، وأذعنوا به زعماً منهم أنه أسلم من التكلف، وقال المصنف: والأول أقرب بحسب المعنى، ويرى هذا العبد أنه لا يصح ما في الكشاف فإنه آية أخرى نزلت متفرقة عن الأولى وسيقت لغرض آخر فلا ارتباط. روى البخاري في التاريخ والترمذي وأحمد والنسائي والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يوم أحد: اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحارث بن هشام، اللهم العن سهيل بن عمرو، اللهم العن صفوان بن أمية، فنزلت هذه الآية الكريمة: ﴿لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ أَوۡ يُعَذِّبَهُمۡ فَإِنَّهُمۡ ظَٰلِمُونَ ١٢٨﴾ [آل عمران: ١٢٨] فتيب عليهم كلهم. وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن أبي شيبة والبيهقي في الدلائل عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كسرت رباعيته يوم أحد وشج في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال: «كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم إلى ربهم» فأنزل الله: ﴿لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ أَوۡ يُعَذِّبَهُمۡ فَإِنَّهُمۡ ظَٰلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٨] وبعضهم جعلوه معطوفاً على شيء اسم ليس، أي ليس لك من الأمر شيء أو توبتهم أو تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام، ولا يخفى ما فيه من التعسف.

(فرع اختلف في: هذا حر أو هذا وهذا) يحتمل أن يكون معطوفاً على مدخول أو فالمعنى هذا حر أو هذان ويحتمل أن يكون عطف الجملة على الجملة أو المفرد على مفهوم أحدهما المأخوذ أي أحدهما حر وهذا **(فقيل: وعليه زفر لا عتق إلاّ بالبيان كهذا أو هذان)** رجوعاً إلى الاحتمال الأول **(وقيل وعليه الجمهور)** وهو ظاهر الرواية **(يعتق الأخير ويتخير من الأولين، لأنه كأحدهما)** حر **(وهذا)** رجوعاً إلى الاحتمال الثاني، وينبغي أن يكون النزاع فيما لا نية له، وإلاّ فيحال على النية **(ورجح)** القول الثاني **(بأن التغير ههنا ضروري)** بتراخي حكم الإنشاء عنه **(وهي مندفعة بتوقف الأول على الثاني)** حتى يصير معه كلاماً واحداً مفيداً لحكم موقوف على خيار السيد **(فقط)** من دون توقفه على الثالث، والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه فافهم، وفيه شائبة من الخفاء، فإن كون التغير ضرورياً غير ظاهر، بل التغير وضعي، لأن وضع أو يقتضي أن ما بعده مع ما قبله كلام مفيد لإيقاع الحكم في الواحد

المبهم، وههنا يجوز أن يكون ما بعده هو والثالث معاً، وأيضاً لكلام في قدر الضرورة، فإنه لو كان معطوفاً على ما بعد أو لزم الضرورة في توقفه على الثالث فتدبر **(والترجيح بلزوم تقدير التثنية)** خبراً **(على)** الاحتمال **(الأول)** في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفرداً كما قال صدر الشريعة **(ليس بشيء فلا نسلم اللزوم)** ونقول: التقدير هكذا: هذا حر، أو هذا حر وهذا حر، وفيه أن فيه كثرة التقديرات، والقلة فيها أولى فتأمل **(ولا)** نسلم **(بطلان اللازم)** فإنه يجوز التخالف في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه. وهو شائع ذائع، بل إنما يجب اتحاد المادة فقط، وأنت خبير بأن حكم الواو وحكم أو واحد في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه إن أمكن، وإلاّ يقدر المثل في عطف المفردات، وفي صورة التخالف عطف الجملة على الجملة، وههنا من قبيل عطف المفردات، ولو تنزلنا قلنا: لا شك في أولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتأمل.

مسألة

(حتى للغاية ولو) كانت **(باعتبار التكلم نحو: مات الناس حتى الأنبياء، وقدم الحاج حتى المشاة)** فإن موتهم ليس غاية بل في الوسط، وكذا قدوم المشاة ليس غاية لقدوم الحاج، لكن المتكلم اعتبر جانباً أعلى وجانباً أدون، واعتبر ابتداء الحكم من الأدون منتهياً إلى الأعلى كما في المثال الأول، أو اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني **(واعتبار ذلك الاعتبار)** من المتكلم **(ليس بتكلف كما قيل)** في «التحرير» **(بل تحقيق للعرف)** فإن الثقات نقلوا عن أصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول **(وتكون)** حتى **(جارة وعاطفة والشرط)** فيهما **(البعضية)** أي يكون ما بعدها داخلاً فيما قبلها، لا أنه داخل في حكم ما قبلها، فإن فيه خلافاً في الجارة **(وابتدائية بعدها جملة)** مذكورة الطرفين كما عند البصرية أو أعم منها، ومما قدر أحدهما كما عند علماء الكوفة **(والشرط)** في الابتدائية **(أن يكون الخبر من جنس المتقدم)** إما أن يكون نفسه أو نوعاً من أنواعه أو لازماً له ولو عرفاً **(ومنه)** قول امرىء القيس:

سريت بهم حتى تكل مطيهم وحتى الجياد ما يقدن بأرسان

(وصحح بالأوجه) الثلاثة **(أكلت السمكة حتى رأسها)** الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبر، أي حتى رأسها مأكول وفيه خلاف البصريين **(وفي دخول ما بعدها فيما قبلها)** حال كونها **(جارة مذاهب)**، أولها الدخول مطلقاً، وهو مذهب ابن السراج وأبي علي وكثير من المتأخرين من أهل النحو، وثانيها عدم الدخول مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور من أهل النحو و**(ثالثها إن كان جزءاً)** صالحاً لتناول الحكم **(دخل)** وإلا لا، وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر **(ورابعها لا دلالة)** على شيء من الدخول والخروج **(إلاّ بقرينة)** دالة على أحدهما، وهو منسوب إلى ثعلب، واختاره ابن مالك **(وليس)** هذا المذهب **(بأحد الأولين)** من الدخول وعدمه **(كما في التحرير، لأنهما من قسم الدال)** فالأول الدلالة على الدخول، والثاني الدلالة على الخروج، وهذا ليس بدلالة على شيء منهما، ثم حاصل المذهب الثالث إما الاشتراك

والجزئية، وعدمها قرينة تعيين أحد المعنيين، وذلك بعيد، فإنه خلاف الأصل من غير ضرورة ملجئة، وإما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير أن يكون وضع لهما، فإما أن يكون الوضع لواحد منهما، فقد آل إلى أحد الأولين، أو لا يكون الوضع لواحد، فهو عين الرابع، وعبارة التحرير يمكن إرجاعها إلى أحد هذين الاحتمالين أيضاً والله أعلم **(والاتفاق على الدخول في العطف والابتدائية، واستعيرت)** أي حتى إذا لم تستقم الغاية **(للسببية)** أي سببية ما قبلها لما بعدها **(نحو: أسلمت حتى أدخل الجنة)** وفي «التحرير» سببية أحدهما للآخر، ومثل سببية الثاني للأول: ربحت حتى أتجرت، وهو مطالب بتصحيح استعمال مقبول في العربية، ولا تكفي الأمثلة الفرضية، إلاّ أن يقال: لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات، فكما يجوز سببية الأول يجوز عكسه، وأشار إلى بيان العلاقة بقوله: **(فإن السبب يظهر تمامه بالمسبب، فكأنه منتهى به)** فإنه به يظهر أيضاً تمام ذي المنتهى **(وهذا معنى ما في الكشف أن العلاقة)** بين السببية والغاية **(الاشتراك في انتهاء الحكم)** فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم **(كيف لا ولو كان الانتهاء حقيقة)** عنده **(لكان الغاية حقيقة)** فتستقيم الحقيقة، فلا يصح المجاز، وقد كان بصدد إثبات المجاز **(هذا خلف)** وإذا تعين مراد صاحب الكشف **(فلا يرد ما في التلويح أن الدخول ليس منتهى الإسلام)** فلا يطرد، نحو أسلمت حتى أدخل الجنة، ربما يجاب أيضاً بأن علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الأفراد، وبعض أفراد المسبب يكون غاية، فلا يضر التخلف في المثال المذكور، ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقاً أيضاً فافهم **(وما اختاره)** في التلويح **(أنها مقصودية ما بعدها مما قبل)** وهو مشترك بين الغاية والسببية **(فمنقوض بحتى رأسها)** فإنه غير مقصود من أكل السمكة، وفيه أن اطراد العلاقة في جميع أفراد المستعار منه غير واجب لكن ينقلب، فاطرادها في أفراد المستعار له أيضاً غير واجب **(والتخصيص بحدوث الإسلام أو إسلام الدنيا)** لاطراد الغاية في المثال المذكور **(كما في «التحرير»)** في دفع إيراد التلويح **(تكلف)** مستغنى عنه، كيف لا والحدوث آنيّ لا يصلح أن يقع مغيّاً بشيء، فلا يكون الدخول غاية له، وإسلام الدنيا منته بالموت، فلا يصلح الدخول غاية له فافهم **(وإن لم يصلح للغاية أو السببية فيجوّز للعطف لمطلق الترتيب)** الذي هو أعم مما كان مع التعاقب، أو التراخي، فإن قلت: ليس هذا معنى للفظ فإن حرفاً لم يوضع لمطلق الترتيب أعم من التعقيب والتراخي، قلت: ليس من شرط المجاز أن يكون المستعار له مدلول اللفظ مطابقة، بل يكفي أن يكون مدلولاً التزامياً أو تضمنياً، بل يجوز أن لا يدل عليه لفظ أصلاً بإحدى الدلالات، ومن أنكر فليأت بالحجة، ونقل عن كشف المنار أنه مستعار لمعنى الفاء **(ومن ههنا جوز الفقهاء تجوّزاً جاء زيد حتى عمرو)** أي بعده عمرو، ومخالفة النحاة في هذا وقولهم إنه لم يجىء في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين، فإنهم متقدمون في فحص اللغات، فلا يعارض قولهم، وأما الجواب بأنه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوّز فليس بشيء، فإن السماع وإن لم يكن شرطاً لكن يجب أن لا يظهر المنع كما في إطلاق الأب على الابن. وههنا يمنعون هذا النحو من الاستعمال فيما زعم النحاة.

(فرع. قال: إن لم آتك حتى أتغدى عندك فكذا) إذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية، وهو ظاهر، وكذا لا تصح السببية، فإن إتيانه لا يصلح سبباً للتغدي من نفسه، وهو لا يصلح جزاء للإتيان فتعذر السببية أيضاً فحمل على العطف لمجرد الترتيب. **(فيشترط للبر وجود الفعلين)** من الإتيان والتغدي **(ولو متراخياً)** إلى آخر العمر في غير الموقت، أو إلى آخر الوقت الذي قيد به في الموقت، فإن حتى لمجرد الترتيب **(إلاّ أن ينوي الاتصال)** فيجب حينئذٍ للبر الاتصال هذا، ويتأتى ممن جعلها بمعنى الفاء أن يشترط الاتصال، نوى أو لم ينو، والله أعلم بأحكامه.

(مسائل حروف الجر)

(مسألة الباء للإلصاق) وهو معنى مشكك يصدق على كل ما استعمل فيه الباء، كما أشار إليه بقوله: **(ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة)** وليس الأمر كما زعم بعض النحاة أن الباء مشترك فيها بأوضاع فإنه خلاف الأصل، وليس الأمر أيضاً كما توهم البعض أن إطلاقها على الإلصاق حقيقة، وفيما وراءها من المعاني مجاز، كيف وهو خلاف الأصل فلا يصار إليه من غير ضرورة بل إنما يستعمل فيها لأنها من أفراد الإلصاق وقد وضع لإفراده الجزئية بوضع واحد كما هو شأن الحروف، وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من أن التجوز لازم قطعاً، فإن استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به، وهي وإن كانت أفراد الإلصاق، لكن إطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز، وله وجه آخر من الدفع، فإن إطلاق العام على الخاص من حيث إنه هو ليس مجازاً، فتأمل فيه. وظهر أيضاً اندفاع ما يورد من أن الباء لو كانت موضوعة للإلصاق الكلي صارت اسماً لأن معاني الحروف روابط جزئية، فهي موضوعة للإلصاق الخاص، وفي الإلصاقات الأخر تكون مجازاً فافهم **(وباء المقابلة)** التي تدخل الأثمان **(أشبه بالاستعانة)** بل نوع منها **(فإن الأثمان وسائل يستعان بها على المقاصد)** وهي المبيعات، وربما يقال: إن المبيع كما يكون مقصوداً عند المشتري، كذلك الثمن يكون مقصوداً عند البائع، فلا وجه لجعل باء المقابلة باء الاستعانة، والحق غير خفي على ذي بصيرة، فإن المقصود إن الأثمان إنما وضعت لأن تجعل وسيلة إلى تحصيل شيء، ولهذا تثبت على الذمة، وهذا لا ينافي كونها مقصودة عند البعض، وإذا كان وضع الأثمان لذلك التزم استعمال باء الاستعانة داخلة عليها، وإذا أثبت أن الأثمان تكون مدخولة الباء **(فصح الاستبدال)** بالبيع ونحوه **(بالكرّ من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكرّ حنطة موصوفة)** فإنه ثمن لدخول باء المقابلة والاستعانة عليه **(والاستبدال فيه)** قبل القبض **(جائز دون العكس)** أي لا يجوز الاستبدال فيما إذا قال: اشتريت كراً من حنطة موصوفة بهذا العبد **(لأنه سلم حينئذٍ)** لكون الكر الذي في الذمة مبيعاً لتعلق الشراء به، وهذا العبد ثمناً لدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم وإذا كان سلماً فلا بد من شروطه من الأجل وغيره **(ولا بد فيه من القبض)** أيضاً فلا يصح الاستبدال قبل القبض، هذا: وقرر في «التحرير» هذه الفريعة على أن الباء باء الاستعانة ومدخوله يكون ثمناً، وكان أورد عليه أن هذه الباء باء البدلية، ولا نسلم كونها باء الاستعانة، وقررها المصنف،

بحيث اندفع هذا السؤال **(وقول الشافعية إنها للتبعيض في)**: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] فقد **(أنكره محققو العربية، حتى قال ابن برهان)** منهم **(من زعم أن الباء للتبعيض، فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفونه)** فلا يصغى إلى هذا القول أصلاً، ولا يلتفت إلى كلام أمثال صاحب القاموس، فإنه يعد مكابرة، ثم إنه لو ثبت فهذا معنى آخر عندهم غير الإلصاق كما يشهد به كلامهم، لا أنه يكون منه كما توهم صاحب «التحرير» **(وما)** قال **(في المنهاج)** في الجواب عنه **(إنه شهادة على النفي)** فلا يسمع **(مدفوع)** حال كونه **(على وهنه)** أي موهوناً في نفسه **(بأنه)** أي قول النحاة وإن كان شهادة على النفي لكنه **(كشهادة حصر الورثة)** فإنها شهادة بنفي علمهم بوارث آخر، وهي مقبولة، لأنه لو كان لأحاط به علمهم، كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعيض فتقبل، لأنه لو كان لأحاط علمهم به، ووجه وهنه أنه ليس شهادة أصلاً، بل استقراء صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، كقولهم بالفاعل لا يكون منصوباً، والاستقراء في نفي استعمال أمثال هذه الحروف التي لا يخلو عنها أكثر التركيبات يفيد القطع بعين ما يذكر المصنف في مفهوم المخالفة، ولا يقبل الآحاد في إثباته، بخلاف النفي، فلا يقبل قول أبي علي في إثبات التبعيض فتدبر، قالوا: قد استعمل الباء فيه في قول الشاعر:

شربت بماء الدحرضين فأصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم

أجاب بقوله: **(وشربت بماء الدحرضين غير مثبت)** للتبعيض **(لاحتمال الزيادة والتضمين)** والدحرض ماء وماء آخر ماء وشيع، وقيل: ماء لبني سعد، وقيل: بلد، والدحرضان تثنية الدحرض كالقمرين، والزوراء المائلة، والديلم قوم من الترك شبه بهم أعداءهم، وقيل: أرض.

(فرع. يلزم) للبر **(تكرار الإذن في: إن خرجت إلا بإذني)** فأنت طالق **(لأنه)** استثناء **(مفرّغ)** لأن الباء لا بد لها من متعلق، وذلك هو الخروج، فالمعنى: إن خرجت بأي خروج كان إلاّ خروجاً ملصقاً بإذني **(فلم يخرج)** من المنع خروج **(خارج إلاّ ملصقاً به)** أي بالإذن، والخروجات الغير الملصقة بالإذن ممنوعة داخلة تحت اليمين، فيشترط الإذن لكل خروج **(بخلاف)** إن خرجت **(إلاّ أن آذن، لأن الإذن غاية تجوزاً)** وليس باستثناء والمعنى إن خرجت إلى الإذن به **(لتعذر الاستثناء)** لعدم دخول الإذن تحت الخروج، وإذا كان غاية **(فيتحقق البرّ بالمرة)** الواحدة من الإذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الإذن، فإن قلت: فمن أين لزم تكرار الإذن في دخول بيوت النبي ﷺ مع أنه قال الله تعالى: ﴿لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤۡذَنَ لَكُمۡ﴾ [الأحزاب: ٥٣] قال: **(ولزوم تكرار الإذن في دخول بيوته عليه)** وآله وأصحابه الصلاة و**(السلام إنما هو بالتعليل)** وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ يُؤۡذِي ٱلنَّبِيَّ﴾ وإيذاء النبي ﷺ حرام في كل وقت لا بلفظ النهي **(أقول حذف حرف الجر ههنا)** أي مع أن **(قياس)** فلم لا يقدر، ويصير الأصل إلاّ بأن آذن فيصير مثل إلاّ بإذني **(والمصدر)** استعماله **(للحين)** أيضاً **(شائع)** كثير فلم لا يجوز أن يكون للحين والمعنى إلاّ وقت أن آذن فيصح الاستثناء من عموم الأوقات، وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الإذن في كل مرة **(فما وجه الترجيح)** لما

قلتم على هذين الوجهين؟ وفيه أن الوجه موافقة الأصل من الإباحة وبراءة الذمة من وجوب الإذن في كل مرة، فإن الخروج كان مباحاً إنما منع بهذا المنع، فلا يحرم بالشك، فالأولى أن يقال: إن هذين الوجهين شائعان شيوعاً كثيراً وكون إلاّ بمعنى الغاية قليل جداً، فالحمل على الشائع أولى هذا.

مسألة

(**على للاستعلاء ولو معنى**) أي ولو كان الاستعلاء معنوياً (**فيعم اللزوم، كالدين**) فإن فيه استعلاء معنى يقال ركبه الدين (**واستعير في المعاوضات المحضة**) أي العقود التي لا تنعقد إلاّ بمعاوضة المال (**كالنكاح والإجارة والبيع للإلصاق**) بمعنى باء المقابلة بالاتفاق كاحمله على عشرة، أو بعتك هذا العبد على عشرة، أو تزوجت على عشرة، (**و**) استعير (**في الطلاق للشرط**) أي لكون ما بعده معلقاً بما قبله (**عنده، ففي طلقني ثلاثاً على ألف، لا شيء له بواحدة**) أي لا شيء للزوج بإيقاع واحدة (**لعدم انقسام المشروط على الشرط**) فإن حاصل التعليق أن المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط، وأما أن كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت ثبت من غير مقتض فلا يثبت، ولعل هذا مراد من قال إنه انقسم انقسام أجزاء المشروط قبل الشرط وإلاّ فيرد وروداً ظاهراً أنه كما وجد بعض المشروط وجد بعض الشرط، فعلى تقدير انقسام أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط مشروطاً بجزء من الشرط فلا استحالة وأيضاً لا استحالة في تقدم جزء المشروط على الشرط إنما المحال تقدم نفس المشروط على الشرط (**وعندهما**) يستعار في الطلاق (**للإلصاق عوضاً، فينقسم**) أجزاء العوض على أجزاء المعوض (**فله الثلث**) للألف في طلاق واحد (**أقول ترجيحهما كما في «التحرير» بأن الأصل فيما علمت مقابلته بمال العوضية**) والطلاق مما يقابل بمال، فيحمل فيه على العوضية (**ضعيف لأن ذلك**) أي كون العوضية أصلاً (**فيما لا يحتمل الشرط المحض**) أصلاً كالبيع ونحوه، لا في كل ما يقبل المعاوضة في الجملة، هذا: وقد يدفع بدعوى الاستقراء والله أعلم (**كترجيحه**) أي كما أن ترجيح قول الإمام ضعيف (**بأنه**) أي على (**مجاز في الإلصاق حقيقة في الشرط**) فيحمل عليه عند إمكانه (**كما ذكره شمس الأئمة**) وإنما كان ضعيفاً (**لأنه**) أي كونه حقيقة في الشرط (**ممنوع قيل**) في الاستناد (**لأن الإلصاق المتحقق**) (**في العوض حقيقته**) أي حقيقة على (**فإنه من أفراد اللزوم**) إذ هناك يلزم العوض في الذمة (**أقول: اللزوم إنما يتحقق بعد التعلق**) الذي يكون في المعاوضة (**لأنه يوجب المقابلة، والمقابلة توجب اللزوم**) فالتعلق يوجب اللزوم (**والكلام في أصل التعلق**) إنه حقيقة فيه أم لا (**بعد**) فالحق أن الإلصاق والشرطية كلاهما غير اللزوم، فهو فيهما مجاز، هذا: ومن ادعى أنه حقيقة في الشرط لم يقل بأنه باعتبار اللغة حقيقة، بل يقول: صار في العرف حقيقة، بمعنى أنه لا يحتاج في الانفهام إلى قرينة أصلاً، وهو غير ظاهر الفساد، لكن يلزم عليه البيان (**ثم أقول لك أن ترجحه**) أي قول الإمام (**بأن تعلق المجموع**) من الألف (**بالمجموع**) من الطلقات

الثلاث (**صوناً عن الإلغاء ضروري**) سواء كان التعلق شرطياً أو إلصاقياً (**وانقسام البعض على البعض زائد بلا دليل**) فإنه إن كان للشرط فظاهر أنه لا انقسام، وإن كان للإلصاق (**فإن الطلاق يحتمل الأمرين**) بعوض المال وبغير عوض المال ولا قيمة له في ذاته أصلاً، حتى يقسم عليها إلاّ بالشرط والرضا، وقد وقع بتقويم المجموع لا الأجزاء (**بخلاف البيع ونحوه**) فإن للعوضين قيمة في ذاتيهما، فلا بد أن تقع في مقابلة الأجزاء التي هي أموال أجزاء من العوض الآخر وإلاّ لزم بقاء المال بلا عوض، وإذا كان مقابلة الأجزاء بالأجزاء بلا دليل (**فلم يثبت**).

(**فرع. في**) قول رجل له (**عليَّ ألف يلزم الدّين**) ويكون إقراراً به لكونه حقيقة في اللزوم وهو كونه ديناً (**ولو وصل وديعة تعين المجاز**) لوجود الصارف (**وهو وجوب الحفظ**).

مسألة

(**من اختلف فيها فكثير من الفقهاء**) قالوا: (**إنها للتبعيض**) فقط (**و**) قال (**فخر الدين: للتبيين و**) قال (**جمهور أئمة اللغة: لابتداء الغاية**) أي الشيء ذي الغاية (**زماناً**) كان (**أو مكاناً على الصحيح**) لا كما زعم البعض أنه لابتداء الغاية المكانية (**وأرجعوا معانيها**) واقعة في الاستعمالات (**إلى ما ذهبوا إليه، والحق أن التبعيض والتبيين في نحو: آجرت من شهر كذا إلى شهر كذا، والابتداء في نحو: أخذت من الدراهم تعسف**) أما الأولان في المثال الأول فلأنه من البين أن الغرض في الإجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر، وأما الأخير فلأن الأخذ ليس ممتداً حتى يتحدد (**بل**) كلمة من (**مشترك**) بين المعاني (**للتبادر**) أي لأن الكل يتبادر في مواضعه، فلا احتمال لكونه مجازاً في أحدهما وحقيقة في الآخر، فإما أن يكون موضوعاً بإزاء القدر المشترك أو بإزاء كل والأول باطل، وإلاّ لتبادر منه فتعين الثاني. فإن قلت: لا احتمال هنا للقدر المشترك، فإن وضع الحروف لمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي، قلت: مع أنه لا يضر، فالمراد، أن يكون موضوعاً لإفراد المقدر المشترك بوضع واحد أو بإزاء أفراد كل مما ذكرنا من المفهومات الثلاثة بأوضاع، والأول باطل، وإلاّ لتبادر الأفراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك، فتعين الثاني فتدبر. وهذا أولى مما في «التحرير»، واستقراء مواقعها يفيد أن متعلقها إن تعلق مسافة كسرت وبعت فلابتداء الغاية، وإن أفاد تناولاً كأخذت وأكلت فلإيصاله إلى بعض مدخوله، ثم ساق الكلام، فإنه يرد عليه أنه لا يلزم للبعض أن يكون متعلّقه مفيداً للتناول، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَانَتۡ مِنَ ٱلۡقَٰنِتِينَ﴾ [التحريم: ١٢] فتدبر.

مسألة

(**إلى لانتهاء حكم ما قبلها**) إلى ما بعدها وهو الغاية (**وفي دخول ما بعدها**) فيما قبلها (**مذاهب كحتى**) أي كما في حتى مذاهب من الدخول وعدمه، والدخول إن كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه، وعدم الدلالة على شيء من الدخول وعدمه (**لكن الأشهر في حتى**) مذهب (**الدخول وفي إلى**) مذهب (**عدمه، والتفصيل بتناول الصدر**) لولا الغاية لها (**كالمرافق**)

فإنه لولاه لتناول وجوب الغسل للمرافق بل لما بعدها، ولذا فهم بعض الصحابة في التيمم اليد كله إلى الإبط، كما حكي في الكشف ناقلاً عن المبسوط (**فيدخل**) الغاية حينئذٍ في الحكم لأنه كان داخلاً فلا يخرج (**ويسمى**) هذا (**غاية الإسقاط و**) التفصيل بـ (**عدمه**) أي عدم تناول الصدر لولا الغاية (**كالليل**) فإنه لولاه لما دخل في الصوم، فإنه إمساك في النهار (**فلا**) يدخل في الحكم لأنه كان خارجاً فبقي كذلك (**ويسمى غاية المد حسن**) خبر لقوله: والتفصيل (**وقد تأيد**) هذا التفصيل (**باتفاق أكثر أئمة الفقه وأجلة اللغة**) قال صاحب الكشف ناقلاً عن المبسوط: قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: لا تدخل الغاية في مدة الخيار: لأنها جعلت غاية والأصل إن الغاية لا تدخل في الصدر إلاّ بدليل، ولهذا سميت غاية، لأن الحكم ينتهي إليها، دل عليه الصوم إلى الليل، والأكل إلى الفجر، ولهذا لو آجر إلى رمضان أو باع بأجل إلى رمضان أو حلف لا أكلمه إلى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجمل، لأنه غاية، ولا يلزم علينا المرافق فإنها دخلت تحت الجملة، لأن ذلك ثبت بالسنة، فإن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاة إلاّ به غسل المرافق، هكذا حكى الحاكي الوضوء انتهى؛ وهذا يدل دلالة واضحة أنهما اختارا عدم الدخول، وأما الأمثلة التي أورداها لعدم الدخول، ففيها الغاية غاية المد إلاّ مسألة الحلف فإن فيها تفصيلاً، فإن الليل غير داخل في حكم إتمام الصوم، ذكر أو لم يذكر، وكذا الفجر في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن صيغة الأمر لا توجب التكرار، فإنه لو لم يذكر الغاية لا يتناول الأمر إياها، وكذا في الإجارة، فإنها تمليك المنفعة، وهي تصدق بتمليك المنفعة ساعة، وكذا الأجل في ثمن المبيع، لأنه تأخير عن وقت وجوبه، وهو يصدق بالتأخير ساعة، فهذه الغايات لمد الأحكام المغياة بها، فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الإسقاطات، ولا يلزم منه أن يدخل في الخيار، فإن الغاية فيه غاية المد عنده، لأن الخيار المؤبد غير صحيح، فلا يقيد المطلق عن التقييد بالغاية إلاّ خيار ساعة غير معينة، فذكر الغاية لمد الخيار إلى تلك المدة، ولذا يفسد العقد بالخيار اتفاقاً، فإنه يوجب الجهالة المفضية إلى المنازعة، فلا بد من المد إلى الغاية مطلقاً عندهما وإلى ثلاثة أيام عنده، وأما مسألة الحلف فالغاية تدخل فيه في رواية الحسن فلا تصلح حجة، هذا: واعترض القاضي الإمام أبو زيد على التفصيل بأن الكلام إذا اقترن في آخره غاية أو شرط يتوقف عليه، ويستفاد من المجموع الحكم المغيا أو المعلق، فليس ههنا حكم الصدر عاماً فأسقطه الغاية بعدها، أو غير عام فمده إلى الغاية، فلا يصح التفصيل المذكور والحق ما قالاه كيف ومسألة اليمين لازمة على طريق الإمام أبي حنيفة، إذ الاعتماد على رواية الأصل دون رواية الحسن، انتهى منقولاً منه في الكشف، والجواب عنه أنه ليس حاصل التفصيل أن هناك حكماً عاماً أو خاصاً مفاداً من أول الكلام ثم الغاية أسقطه أو مده حتى يرد عليه ذلك، بل المقصود أن الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بما قبله أفاد شمول الحكم الغاية وما بعدها، وسميت هذه الغاية غاية إسقاط، لا أن هناك إسقاط حكم موجود، وإن كانت، بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل وتسمى غاية

المد، لا أن هناك حكماً ثابتاً امتد بالغاية، وليس هذا منافياً لتوقف أول الكلام على الغاية، وحاصل التعليل المذكور أن هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه اقتضت الشمول فلا تغيره الغاية التي شك في خروجها وتغييرها، وكذا في الشق الثاني أن هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مقتضياً بل نقول: إن اقتران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على أنها لإسقاط ما وراءها استقراء، وكذا اقترانها مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم إليها استقراء، وأما هي نفسها فبقيت كما كانت، وأما مسألة الحلف، فإن سلمت فالتخلف فيه لعله لقرينة أخرى أو بعرف خاصّ إن تم، وإذا دريت ما صوّرنا لك وعلمت حقيقة الأمر فاعلم أنه ليس الأمر كما زعم البعض من أن معنى غاية الإسقاط أن متعلق إلى فعل الإسقاط المقدر والمعنى اغسلوا أيديكم مسقطين الغسل إلى المرافق، وكيف يكون هذا التأويل صحيحاً مع أنه لا يخطر بالبال أصلاً، وينبغي لك أن تحمل ما في الكشف أن إلى متعلق باغسلوا لكن المقصود منه إسقاط ما وراءها على ما قلنا، يعني أن إلى وإن كان متعلقاً باغسلوا، ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية ربما يجاء بها لإسقاط ما وراءها وهو المقصود، وقد يجاء للمد إلى الغاية، ففي الأول تدخل، وههنا القسم الأول فتدخل، فقد آل إلى التفصيل المذكور، فلا يرد عليه أنه إن أراد أن المقصود منه إسقاط الواجب فما وراء الغاية خارج ليس واجباً حتى يسقط، إنما الواجب غسل اليدين من الأنامل إلى المرافق، وإن أراد إسقاط ما وراءها، فما وراء الغاية خارج البتة، لكن لا يلزم منه دخول المرافق، فإن إلى لا يدل على شيء، فالواجب ليس إلاّ غسل اليدين إلى المرافق، وبقي المرافق على الأصل غير واجبة، وإذ قد دريت صحة التفصيل بتناول الصدر وعدمه تم الفرع من دخول المرافق من غير كلفة، وقد وقع ههنا في تتميم الفرع أقوال أخر من دون بناء على التفصيل المذكور، منها: أن إلى بمعنى مع، ويرد عليه أن هذا الإطلاق تجوّز، فلا بد له من باعث، وما أورد عليه في «التحرير» من أنه صار المعنى حينئذٍ اغسلوا أيديكم إلى المناكب مع المرافق، فإن اليد عبارة عما من الأنامل إلى المناكب، فقد أفرد بعض أجزاء اليد عن الحكم، وإفراد بعض الأفراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم عما عداه فيلزم وجوب الغسل إلى المناكب، هذا خلف، فالجواب عنه أن لهذا القائل أن يقول: إن سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لإفراده من الحكم بل لأنه ثبت بالنقل المتواتر أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة والسلام وأصحابه ومن بعدهم إنما غسلوا في الوضوء اليد إلى المرافق فهذا أسقط ما وراء المرافق وبقي هو داخلاً، ليكون إلى بمعنى مع فافهم. ومنها: أن وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل اليد: إذ لا يتم غسله من دون غسله لتشابك عظمي الذراع والساعد، فغسل الذراع لا يتم من دون غسله، وهذا معزوٌ إلى المحيط، وفيه أن هذا موقوف على افتراض مقدمة الفرض، وهو افتراض تبعيّ، بمعنى أنه افتراض في الحقيقة لذي المقدمة، وإنما ينسب إليها نسبة بالعرض كما مر، وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه، وما أورد في «التحرير» أنه لم يجب غسل الذراع حتى يجب غسل لازمه، بل الواجب

غسل اليد إلى المرفق، فلا يلزم غسل جزء الذراع وجزء العضد المتلقيين فساقط، لأنه لا يخفى عليك أن غسل اليد إلى المرفق لا يتم إلاّ بغسل الجزء منه الملاصق للمرفق، وهناك العظمان متشابكان قطعاً، فلا يتم غسل اليد إلى المرافق إلاّ بغسله فافهم، ومنها: ما قيل الغاية قد تدخل وقد لا تدخل، فوقع الشك في الدخول وعدمه، فصار الآية مجملة، وفعله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مبيناً، وهذا إنما يتم لو ثبت اشتراك، إلى الدخول وعدمه، وهو ممنوع عند الخصم، بل يقول: إلى لا يدل على شيء، فبقي المرفق على العدم الأصلي، اللهم إلاّ أن يستعان بكونه مقدمة الواجب. ومنها: أنها تارة تدخل وتارة لا فتدخل احتياطاً، وفيه أن الاحتياط إنما يوجب لو كان الأصل الوجوب، كصوم ثلاثين من الشهر المبارك، لا كصوم الشك، وأصالة الوجوب ههنا ممنوعة، بل هو أول المسألة، ثم إن حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفاداً من الشرع والكلام فيه فافهم، ومن هنا اندفع أيضاً ما في «التحرير» الأقرب أن يقال: إن المواظبة على غسل المرافق قد ثبت، فأورث شبهة الإيجاب، فأوجبنا احتياطاً، وأيضاً منقوض بأكثر السنن، ثم ثبوت المواظبة أيضاً مشكل، فإنه لم ينقل إلاّ بكلمة إلى، وهي توجب عدم الدخول عنده، وما روى الإمام محمد أنه دار الماء على المرفق فغسله لا يوجب المواظبة فافهم، هذا كله ما عندي. وهذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

(فرع. في: له عليَّ من درهم إلى عشرة، قال زفر: يلزم ثمانية لعدم دخول الغايتين) عنده المبدأ والمنتهى، وحاجّه الأصمعي وقال. ما قولك في رجل قال: سني ما بين ستين إلى سبعين، أيكون ابن تسع سنين؟ فتحير زفر، هذا إنما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحداً وتحيره ليس دليلاً عليه، كما قيل إن تحيره كان لعدم مطابقة الاعتراض بمذهبه، لأن قوله: كان في من، وهذا في بين **(وعنده)** يلزم في الإقرار المذكور **(تسعة لدخول المبدأ بالعرف)** وعدم دخول المنتهى، لأنه غاية مدّ إذ لولاها لما تناول الإقرار العشرة، هذا: وقد استدل لدخول المبدأ أن وجود الثاني مستلزم لوجود الأول لما بينهما من التضايف الموجب لوجودهما معاً، ولا وجود للدين إلاّ بالوجوب في الذمة، ويرد عليه وروداً ظاهراً أن الثاني معروض للثانوية، ولا يلزم من دخوله ووجوده في الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجود مضايف آخر، بل هذه الأوصاف يعتبرها الذهن ويجعل معنوناتها واقعة في الخارج، فلا يلزم من وجود معنون أحدها وجود معنون الآخر، وأفحش من هذا ما قيل إن وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشر أيضاً، كما أن وجوب الثاني يستلزم وجوب الأول عنده، لأن تاسعية التاسع بإزاء ما تحته لا بإزاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم **(وعندهما)** يلزم هناك **(عشرة، إذ)** العشرة، غاية، و**(المعدوم لا يكون غاية)** لموجود، وإلاّ وجد الشيء من دون غاية، فلا بعد من وجوده **(ووجوده إنما يكون لوجوبه)** لأن دين **(فيجب)** العاشر، فتجب عشرة لهذا الصارف عما هو أصل الغاية **(قلنا)** ليس العاشر غاية في الخارج، بل **(يكفي التعقل للتحديد)** وجعله غاية، والحكم على ما هو محدود في التعقل بلزومه في الذمة فافهم.

مسألة **(في للظرفية حقيقة)** وهي الزمانية أو المكانية **(ونحو الدار في يده مجاز فلزما في)** قول المقر: **(غصبته ثوباً في منديل)** لأن الغصب في المنديل إنما يتحقق بغصب المنديل، بخلاف غصب الفرس في الإصطبل، لأن العقار لا يكون مغصوباً عند الشيخين، وبخلاف غصبت ثوباً من منديل، فإن المتبادر منه الانتزاع، وبعد للمناقشة فيه مجال، فالأولى أن المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصبهما **(ولزم عشرة في)** قول المقر **(عليَّ عشرة في عشرة، لبطلان الظرفية)** فإن الدرهم لا يكون ظرفاً فالدرهم آخر، وكذا عدد لعدد آخر، وهذا أولى من الاستدلال، بأنه يلزم ظرفية الشيء لنفسه، فإنه إنما يستحيل في المعين، وأما المطلق فلا، نحو: ثوب في ثوب **(إلاّ إن قصد به المعية، فعشرون)** لازم حينئذٍ، لأنه قصد المجاز، وفيه تشديد عليه، فيصدق قضاء وديانة **(ويشكل)** بما **(إذا أراد)** المقر **(عرف الحساب)** فينبغي أن يلزم مائة، لأن العشرة، المضروبة في عشرة مائة، وليس كذلك عندهم **(حيث قالوا: يلزم عشرة، إلاّ في رواية)** الحسن، وهو قول زفر رحمه الله، وما أوردوا لبيان ذلك أن الضرب لا يفيد زيادة في المضروب نفسه، وإنما يفيد تكثير الأجزاء، وإلاّ لكان الفقير غنياً بضرب ما في يده من المال في الألف، بل الألوف، فغاية ما لزم بإرادة عرف الضرب، والحساب صيرورة أجزاء العشرة مائة، فلا يلزم المائة الكاملة، ففيه ما أورده في «فتح القدير» أن الكلام فيما إذا أراد عرف الحساب، ولا شك أن في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب المائة، فيلزم المائة قطعاً، ونحن لا ندعي أن بالضرب ازداد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم، بل المدعي أن هذا إقرار بالمائة، لأنه مفهوم كلامه بانضمام هذه النية، ومثله مثل من تكلم بلغة هندية أو فارسية وأقرّ بها، فيلزم ما يكون مفهومه في تلك اللغة، فافهم **(وتقديره يفيد الاستيعاب)** عنده بخلاف ذكره **(للفرق)** الظاهر **(عرفاً ولغة بين صمت سنة وصمت في سنة)** فيفهم من الأول استيعاب الصيام السنة دون الثاني، وقال البعض في بيانه: إن تقدير في يوجب تعلق الفعل بالظرف بنفسه، فيوجب استيعابه، وذكره لا يوجب ذلك كما في الفعل المتعدي والمنتسب بواسطة حرف الجر فتأمل، ويخالف هذا **(خلافاً لهما، فلم يصدق قضاء)** عنده **(في نية آخر النهار في)** قوله: أنت **(طالق غداً)** لأنه نوى خلاف حقيقته الظاهرة، وفيه تخفيف، فإنه يفيد استيعاب إنصاف المرأة بالطلاق تمام الغد، وذلك بالوقوع في أول أجزائه **(بخلاف في غد)** فإنه يقبل فيه نية آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب، فإن قلت: فلم قلتم بوقوعه في أول الأجزاء عند عدم النية؟ قال: **(وإنما يتعين أوّل الغد مع عدم النية لعدم المزاحم)** هناك، بخلاف الأجزاء الباقية، فإن الأول مزاحم لها، فالوقوع فيها دونه رجحان من غير مرجح فافهم. هذا حكم القضاء، وأما ديانة فيقبل نية آخر النهار في الصورتين.

(فرع). قالوا: لو قال: أنت طالق في مشيئة الله تعالى، يتعلق بها، ولا يقع، لأن المشيئة غير معلومة، بخلاف طالق في علم الله، لأنه إنما يتعلق بموجود فنوقض بطالق في قدرة الله، فأجيب بأن المعنى في تقدير الله فهو كفى مشيئة الله فلا يقع، ورد بأنه يجوز أن يكون المعنى في مقدور الله تعالى، ومقدوره متحقق، فينبغي أن يقع، والمصنف قرر الكلام،

بحيث لا يتأتى هذا القيل والقال، فقال **(لم يقع في)** قوله **(طالق في مشيئة الله و)** قوله: طالق **(في قدرة الله لصحة تعلقهما بطرفي النقيضين)** فلا يتعين فيه الوقوع، وهذا غير ظاهر في المشيئة، فإن المشيء لله تعالى واقع بالضرورة، فالأولى أن يقرر هكذا أن المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم في المشيئة، فالمعنى: إن شاء الله فطالق، والشرط غير معلوم الوقوع، وفي القدرة لا يستقيم الاشتراط في الظاهر، فإما أن يعني به إن قدر الله كما إذا كان القدرة بمعنى التقدير، فهو كإن شاء الله تعالى، وإما أن يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له، إلاّ أن في جملة مقدوراته، والموجود والمعدوم كلاهما مقدوران، فلا يتعين الوجود والوقوع، وهذا **(بخلاف)** طالق **(في علم الله تعالى)** فإنه يقع فيه في الحال **(لأنه لا يتعلق إلاّ بالواقع)** المحقق فيجب أن يتحقق الطلاق **(فتدبر)** فإن قلت: تعلق العلم وتعلق المشيئة سواء، فإنه إذا قطع بوجود شيء قطع بتعلق العلم والمشيئة به، وما شك في وجوده شك في تعلقهما أيضاً فما وجه الفرق بينهما فإنهما لا يتعلقان إلا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه، فما ذكرتم لعدم الوقوع في المشيئة جار في العلم، وما ذكرتم للوقوع في العلم جار في المشيئة، قلت: هذا الإشكال مما تلقته الأذكياء بالقبول، والذي عند هذا العبد في الفرق أن مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالباً، وهو أي الشرط يستقيم في المشيئة عرفاً، لكن الشرط غير معلوم الوقوع، فلا يقع، بخلاف العلم، فإنه لا يستقيم الشرط فيه، فالمعنى أن هذا متحقق في علم الله تعالى، وهذا لا يصح إلا أن يقع ليتحقق في علم الله تعالى، فيصح الكلام فتأمل فيه، ثم نقول: إن هنا كلاماً آخر به يرتفع القيل والقال هو: أن المتبادر في العرف بالتقييد بالمشيئة التشكيك في الوقوع بل هو للإبطال عند البعض ونقل عنهما أيضاً والعرف في جعل القدرة ظرفاً استبعاد وقوع ذلك الشيء وإشعار أن القدرة الإلهية إذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها به، وأما القدرة البشرية فقاصرة عنه وأما في التقييد بالعلم فيقصد توكيد وقع مضمونه، فيقع في هذه الصورة دون الأولين، ولعل مقصودهم هذا. لكن أجملوا وتساهلوا واكتفوا بذكر ما كان تخيله داعياً إلى هذا العرف، هذا ما عندي إلى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

(مسائل أدوات التعليق)

المراد بالأداة الكلمة لأن بعضها أسماء أيضاً.

مسألة

(إن للتعليق على ما هو على خطر) من الوجود، قال الشيخ ابن الهمام: ليس الخطر لازماً لمفهوم الشرط، فإن الشرط قد يكون مقطوعاً وقد يكون مشكوكاً وهذا الخطر من خواص إن، والكلمات الجازمة للمضارع، هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخلة إلاّ على ما هو على خطر الوجود غير مشهور، بل خلافه مشهور **(قالوا لا تطلق في)** قول الزوج **(إن لم أطلقك فطالق إلاّ بآخر)** أزمان **(حياة أحدهما، لأن الشرط)** ههنا **(العدم مطلقاً)** أي العدم رأساً

(فإنه الذي على خطر) لا غير، لأن مطلق العدم متحقق، فإن السكوت متحقق معلوم، ووضع أن للخطر فهو المراد، **(فلا يقع بالسكوت، لأنه عدم مقيد)** بزمان **(متيقن)** فلا يتناوله الشرط الذي على خطر **(بخلاف متى)** لم أطلقك فأنت طالق، **(فإنه)** يقع فيه كما سكت **(لعموم الأزمنة)** في متى، فالشرط فيه العدم في أي جزء كان، وهذا التقرير مما يتوقف على أن يكون متى داخلاً على محقق الوجود، وأما إذا اشترط في مدخوله الخطر فلا يصح أن يراد بالعدم مطلق العدم المتحقق في كل زمان، فإنه كما مر في إن ليس على الخطر، والتقرير الأوفى في إن لم أطلقك دخل النفي على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فإن أن لا يدل على أزمان وهذا يقتضي استيعاب النفي ودوامه، فإن الفعل كالنكرة يعم بالنفي، وفي متى لم أطلقك يقيد نفي الفعل بزمان، فلا يقتضي الاستيعاب فتدبر **(ولهذا)** أي لأجل أن متى لعموم الأزمنة **(لا يتقيد التفويض بالمجلس في)** طالق **(متى شئت)** لأنه لعموم الأزمنة فلا يبطل بالإعراض في بعض الأزمان **(دون إن شئت)** أي يتقيد التفويض في إن شئت بالمجلس لأنه لا يقتضي عموم الأزمنة، بل التفويض بمجرد المشيئة، فإذا أعرضت وفقدت المشيئة في المجلس بطل التفويض هذا.

مسألة

(إذا ظرف زمان ويجيء للشرط محققاً) فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود إلاّ لنكتة **(وحينئذٍ)** أي حين مجيئه للشرط **(فقد يسقط عنها الوقت فتكون)** حرفاً **(كان)** وجعل في التلويح مبنى حرفيته دخوله على ما هو على خطر الوجود، وجعله مقتضى عبارة الإمام فخر الإسلام، ثم أورد عليه بأنه إنما يدخل على مشكوك الوجود لأجل النكتة، وهذا ليس بشيء، لأن الدخول وإن كان لنكتة مؤذن بسقوط الوقت وبقائه على معنى الشرط، وإن كان ذلك لنكتة وليس أن النكتة تجعل المشكوك محققاً، بل الغاية أن يجعل بمنزلة المحقق، وتدخل الكلمة التي كانت للتحقق واستعملت لما شك فيه، ثم إنه لما ثبت استعماله في الشرط المحض وجب أن يكون موضوعاً له، لأن الاسم لا يستعار لمعنى الحرف فتدبر؛ ثم إنه يرد عليه أن الدخول على المحظور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية، ألا ترى أن الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المحظور في متى مع عدم سقوط الوقت، ولعله لهذا لم يجعله الشيخ مبنى الحرفية ولا المصنف، وأما قوله: إن كلام فخر الإسلام لا يستدعيه، فمنظور فيه، فمن شاء فلينظر في كلامه الشريف **(فلا يقع في: إذا لم أطلقك فطالق حتى يموت أحدهما)** لأنه لما صار كان وبطل معنى الوقت صار شرطه الذي هو عدم الفعل عدماً مطلقاً **(خلافاً لهما لظهورها عندهما في الظرف)** ولا يسقط عنه الوقت كمتى، ففي أيّ وقت سكت وقع **(ويرد عليهما أنه لو أراد الشرط المحض)** بمعنى إن **(يجب أن لا يصدقه القاضي)** في هذه النية، لأنه نية خلاف الظاهر من اللفظ مع التخفيف على نفسه **(مع أنه على ما نوى)** قضاء **(بالاتفاق)** وإنما الخلاف فيما لا نية فيه فتدبر.

مسألة

(لو لامتناع الثاني لامتناع الأول) اعلم أن لو حرف شرط موضوع لتعليق الثاني بالأول المنتفي المقدر في الماضي ويكون الثاني مساوياً للأول في الأكثر فينتفي الثاني بانتفاء الأول فدلالته على هذا الانتفاء التزامية، فما قيل: الأول ملزوم والثاني لازم فانتفاؤه لا يوجب انتفاءه، بل الأمر بالعكس، فلو لانتفاء الأول لانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت إليه، نعم: قد يستعمل فيه على القلة أيضاً، كما في الأقيسة الاستثنائية **(وقد جاء نحو)** ما روي عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه موقوفاً في الأصح ومرفوعاً أيضاً: «نعم العبد صهيب» **(لو لم يخف الله لم يعصه)** يعني قد يجيء لإفادة أن الثاني متحقق في الواقع لازم لتقدير الأول المقدر وضده المحقق **(وقد يستعمل)** لو **(كان)** أيضاً لتعليق الثاني بالأول في الاستقبال **(فيجوز الفاء)** في الجزاء **(ويعتق بعد الدخول في نحو: لو دخلت عتقت)** على ما روي عن الإمام أبي يوسف، كما في «التحرير» وأصول الإمام البزدوي، وفي الكشف أن هذا رواية ابن سماعة في النوادر عنه، وليس فيه ذكر الإمام محمد، ولم ينص فيه الإمام أبو حنيفة، وفي المنار روي عنهما، ثم القياس أن لا يقع فيه شيء، لأن حقيقة الكلام انتفاء العتق لانتفاء الدخول، لكن الفقهاء حكموا بالعتق عملاً بمجازه وصيرورته، بمعنى أن حذرا عن اللغو إذ العتاق منتف من قبل لعدم إيقاعه، فلا معنى لانتفائه لانتفاء الدخول، وقيل عليه، فينبغي أن يفصل إن كان علق العتق قبل بالدخول ولم يوجد، ثم قال: هذا الكلام ينبغي أن يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة، وإلاّ فيحمل على إن قال أبو الحسن الأخفش الأهوازي: إن قال: لو دخلت الدار فأنت طالق ينبغي أن يقع في الحال، لأن الفاء لا يقع في جوابه، فصار كما إذا قال: إن دخلت وأنت طالق يقع في الحال لأن جواب إن لا يقع بالواو، وجوابه ظاهر، هو أنه لا يقع الفاء في الجواب إن كان على معناه، وهنا قد انتقلت إلى معنى إن، على أن الفقهاء لم يعتبروا هذا، فإن العوام لا يفرقون بين إن ولو في الجواب، هذا والله أعلم بأحكامه **(ولولا لامتناع الثاني لوجود الأول)** لأنه كلمة لو زيدت إليها لا **(فلا تطلق في)** أنت **(طالق لولا حبك إذا زال، لأن الارتفاع المانع لا يكفي)** لوجود الشيء والحب كان مانعاً، ولم يحمل على الشرط، بمعنى إن لأنه لم يستعمل فيه قط بخلاف لو **(فافهم)**.

(مسألة)

(كيف للحال) المشهور أنه للسؤال عن الحال، وقد يتجرد عن السؤال ويدل على الحال فقط **(وقيل)** لحال **(غير اختيارية)** كالصحة والمرض دون القيام والقعود **(وربما منع)** وادعى استعمال نحو: كيف جلستك، وكيف تجلس أجلس، **(وجاء للشرط)** جازماً للمضارع مطلقاً عند علماء الكوفة، وإذا ضم إليه كلمة ما عند أهل البصرة **(قالوا: فعلا الشرط والجواب فيها يجب أن يكونا متفقي اللفظ، والمعنى نحو: كيف تصنع أصنع)** أو كيفما تصنع أصنع **(فلا يجوز كيف)** ولا كيفما **(تجلس أذهب)**.

(فرع) في قول الزوج: **(أنت طالق كيف شئت، وقع واحدة رجعية بدون المشيئة)** من الزوجة **(عنده)** لكن في المدخولة تفوّض الأحوال الأخر كالبينونة الخفيفة والغليظة على مشيئتها، وفي غير المدخولة لا يفوّض شيء، لأن المحل قد فات بوقوع الطلاق **(ولا يقع عندهما ما لم تشأ في المجلس)** فإن شاءت في المجلس وقعت وإلا لا، لأن التفويض يتوقف على المجلس **(له)** أنه طلق وفوّض وصفه إلى مشيئتها و**(أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف)** فيجب أن يقع ولا يقع مجرداً عن أوصافه، بل موصوفاً بوصف ما **(فتعين الأدنى)** وهو الرجعية، وهذا غير واف، لأنا لا نسلم أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف بالفعل، ولم لا يجوز أن يكون تفويض الوصف مستلزماً لتفويض الأصل، فلا يقع شيء، فالأولى أن يقرر هكذا إن حال هذا إيقاع الطلاق في الحال مع تفويض الأوصاف إليها، فينبغي أن يقع، لأن الإنشاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه وإذا وقع فلا بد أن يقع مع صفة ثبتت له عند وقوعه بلا زيادة أمر، وهو كونه رجعياً، فيصير رجعياً، والأوصاف الباقية مفوّضة كما كانت إن بقي المحل فتأمل فيه، فإنه إنما يتم لو لم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الإيقاع إلى التفويض هذا **(ولهما أن تعليق الحال الغير المنفكة تعليق لذي الحال)** وإلاّ لزم الانفكاك، وههنا أحد الأوصاف لازم للطلاق، وقد فوضت إلى المرأة فيجب أن يفوّض نفس الطلاق أيضاً إليها **(أقول)** استلزام تعليق الحال اللازمة لتعليق الملزوم **(ممنوع لجواز كون حال أولى عند عدم المشيئة)** فيثبت من غير اختيار منه ومنها، فلا حاجة إلى تعليق الذات، فيه أن هذا الكلام لتفويض جميع الأحوال، وحاصله عدم الوجود قبل المشيئة منها، وانتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم، فكون البعض أولى غير مضر وغير مثبت إياه، فإن ثبوته مناف لتصرفه، فإن قيل: يخصص تصرفه بما عداه قلت أيّ دليل على التخصيص، لم لا يبقى تصرفه عاماً وتفويض الأصل أيضاً ولا بأس به فتأمل فيه، والمشهور في الاستدلال لهما أن الشيء الغير المحسوس أصله ووصفه سواء، فإذا تعلق الوصف بالمشيئة تعلق الأصل أيضاً، وهو غير تام، لأن مساواة الأصل والوصف في غير المحسوس مما لم يقم عليه دليل.

(مسائل الظروف)

مسألة: (قبل وبعد ومع متقابلات) فالأولان متضايفان، والثالث مضاد مشهوري لهما **(وإذا أضيفت)** كل منها **(إلى)** اسم **(ظاهر فصفات لما قبلها، و)** إذا أضيفت **(إلى ضمير فلما بعدها)** أي فصفات لما بعدها، هذا منقوض بنحو: جاءني رجل قبل زيد غلامه، وجاء رجل غلامه قبله، والتحقيق أن هذه الظروف لنيابتها عن الفعل تقتضي فاعلاً هو الموصوف بهذه الظروف، فهو قد يكون ظاهراً بعدها، فهي صفات لما بعدها، وقد يكون مضمراً راجعاً إلى اسم قبلها، فهي صفات لما قبلها **(فلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير مدخولة)** لأن الأولى وقعت في الحال مقارنة لإيقاعه، وقد وصفها بالقبلية على الأخرى، فلا بد من وقوعها بعدها في المستقبل فيلغو لفوات المحل **(و)** لزم **(ثنتان في: طالق واحدة قبلها واحدة)** لأن

الأولى وقعت في الحال متصفة بقبلية الأخرى عليها فتقع في الماضي، لأن قبل الحال ماض، والإيقاع في الماضي إيقاع في الحال (**كمع**) كما يقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة، لأنه إيقاع للاثنين دفعة في الحال (**بعكس بعد**) فإنه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان، لأنه أوقع الواحدة في الحال، ووصفها بالبعدية عن واحدة أخرى، فلا بد أن تقع هذه الواحدة الأخرى قبل الأولى في الماضي، والإيقاع فيه إيقاع في الحال، ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة، لأنه أوقع الأولى في الحال متصفة ببعدية الأخرى عنها، فهي في المستقبل، ويلغو لفوات المحل، وهذا (**بخلاف المدخولة فثنتان**) واقعتان عليها (**مطلقاً**) في الصور كلها، لأنها قابلة للطلقات الكثيرة ولو مرتبة (**وما قيل إن كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود غيره**) فإن اليوم متقدم على الغد المعدوم، فينبغي أن لا يقع في المدخولة بقوله: طالق واحدة قبل واحدة، لأنه إنما أوقع واحدة موصوفة بالقبلية على أخرى، ولا يلزم منه وقوع أخرى (**فمدفوع بأن القبلية نسبة**) بين القبل والبعد (**وتحققها فرع تحقق المنتسبين**) وهو بديهي وإنكاره مكابرة.

مسألة

(**«عند» للحضرة الحسية**) نحو عندي كوز (**والمعنوية**) نحو: عندي دين لفلان (**فالعندية أعم من الدين والوديعة، وإنما تثبت**) الوديعة (**بإطلاقها**) بأن يقول: عندي لفلان ألف، من غير تقييد بالدين أو الوديعة (**لأنها**) أي الوديعة (**أدنى**) ما تتناوله العندية (**بل لأن الأصل البراءة**) للذمة، وفي الحمل على الوديعة براءتها.

(مسائل متفرقة)

مسألة: (**غير متوغل في الإبهام جاء صفة**) مضافة (**على الأصل**) فيه (**فلا حكم في المضاف إليه**) اللهم إلاّ عند قائلي المفهوم (**و**) جاء (**استثناء، فيفيد نقيض الحكم**) فيما بعده، كما هو شأن الاستثناء (**ويلزمه حينئذٍ إعراب المستثنى**) لأن المستثنى لما صار مجروراً بها، أجرى إعرابه عليها لكونها صالحة للإعراب (**ففي له درهم غير دانق بالرفع**) صفة درهم (**يلزم**) الدرهم (**تاماً**) لأنه إقرار بالدرهم التام المغاير للدانق (**و**) في له عليّ درهم غير دانق بالنصب يلزم الدرهم (**إلاّ دانقاً**) لأن الاستثناء تكلم بالباقي، فاقتصر الإقرار على ما بقي من الدرهم بعد إسقاط الدانق (**وفي**) له (**دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما**) فيلزم الباقي من الدينار بعد إخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب (**و**) يلزم دينار (**تام عند**) الإمام (**محمد، لأنه**) استثناء (**منقطع**) غير مخرج لشيء (**عنده لشرطه في الاتصال التجانس**) بين المستثنى والمستثنى منه (**صورة ومعنى**) وهو منتف في الدينار والدرهم وإذا لم يخرج شيء يلزم تام (**وقالا بكفايته**) أي كفاية التجانس (**معنى**) للاتصال (**وهو متحقق**) ههنا (**لاشتراك الثمنية**) بينهما، فالمعنى: له عليَّ دينار إلاّ قيمة عشرة دراهم من الذهب، وإنما اكتفيا بالتجانس المعنوي في الأثمان فقط مع وجود المعنوي في له عليّ ألف إلاّ هذا العبد، لأن الأثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا

العرف دون غيره، ويقال في مثل هذا عند إرادة الاستثناء له عليّ ألف إلاّ قيمة العبد، ولا يقدر هذا والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(اللام للإشارة إلى المعلومية) أي معلومية المدخول **(وأقسامه أربعة معروفة)** لام العهد الخارجيّ الذي فيه الإشارة إلى حصة معينة من المدخول، ولام الاستغراق الذي فيه الإشارة إلى كل فرد منه، ولام الجنس الذي فيه إشارة إلى الجنس، ولام العهد الذهني الذي فيه إشارة إلى فرد ما منه، وهذا في المعنى كالنكرة **(أقول: الحق أن يخمس)** اللام **(والخامس لام الطبيعة في موضوع الطبيعة)** الذي فيه الإشارة إلى الطبيعة من حيث الإطلاق **(مثل قولنا: الإنسان نوع)** فإن قلت: القوم جعلوه داخلاً في لام الجنس، فإنه إشارة إلى الجنس، سواء أخذ من حيث الإطلاق أو من حيث هو، قلت: مقصوده أن الأنسب أن يخمس حين التقسيم لمغايرة هذين اللامين بالأحكام، كاللامات الأخر، لا أنهم غفلوا عنه، هذا: وإن أدرج في لام العهد الخارجي فله وجه أيضاً كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة **(ثم الراجح العهد الخارجي)** لإفادته فائدة جديدة، وكون الذكر سابقاً قرينة عليه **(ثم)** الراجح **(الاستغراق للأكثرية)** في موارد الاستعمال **(خصوصاً في استعمال الشارع، ثم)** الراجح **(الجنس)** لعدم إفادته فائدة جديدة معتداً بها **(وقيل: بالعكس)** أي بأن الراجح الجنس على الاستغراق، ويعزى إلى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالأول، فهو الأحق بالاعتبار، كيف وهذا قول علماء الأصول، وهم متقدمون في أخذ المعاني من قوالب الألفاظ، قال في «التحرير» هذا ليس بمحرر، فإن الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الأكثرية والأفيدية، ولا شك أن الاستغراق أفيد من العهد، وهذا ليس بمحرر، فإن الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر، ألا ترى أنهما من علائم الحقيقة، وأيضاً الاعتبار للقرينة، ألا ترى أنه بها تترك الحقيقة، وإن كانت أفيد، ويترجح بها أحد معنيي المشترك، وإن كان الآخر أفيد، وههنا استعمال العهد أكثر، وهو المتبادر، والذكر سابقاً تحقيقاً أو تقديراً أو حكماً قرينة عليه، فله الاعتبار، وله التقديم، هذا: وظهر من هذا أن اللام حقيقة في التعريف والإشارة، وهو يعرف المدخول وإن كان مستعملاً في معناه المجازي، ثم المختار عند جماهير مشايخنا بل مشايخ الشافعية والمالكية أيضاً بل والحنبلية أيضاً على ما هو الظاهر أن المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام، كما أنه بدونها للفرد المبهم، وينقل خلاف أهل المعاني فيه، وسيجيء إن شاء الله تعالى تحقيقه، وصدر الشريعة لم يعتبر العهد الذهني المشهور قسماً آخر، بل أخذ الجنس بحيث يشمل المعهود الذهني والمعهود الخارجيّ المشهور، أعني ما فيه إشارة إلى حصة معينة قسمه قسمين ما فيه إشارة إلى حصة معينة خارجية مذكورة وما فيه إشارة إلى حصة معينة ذهنية، سمي الأول المعهود الخارجي، والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور ولذا حكم بتقدم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق، فبان لك أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى، إنما

التفاوت في الاصطلاح، ولا يجب تطابقه فسقط ما في التلويح أن الحكم بتقديم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب إليه أحد ولا هو صحيح في نفسه، فإن جهة تقدم العهد على الجنس، إنما هو انتفاء الفائدة في إرادة الجنس والعهد الذهني مما لا فائدة فيه أصلا فإنه معنى كالنكرة فافهم وإذا دخل اللام على الجمع ولم يكن هناك جماعة معهودة أبطل اللام معنى الجمعية وأفاد استغراق الآحاد إن أمكن، لأنه الراجح كما تقدم، وإلاّ أفاد تعريف الجنس، سواء تحقق في واحد أو أكثر، وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الأشخاص كما في الرجال خير من النساء، أو كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرد ما، كما في ركبت الخيل ولبست الثياب، فدخل في هذا أمثلة العهد الذهني، وسقط ما اعترض به في التلويح من أن مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه الإشارة إلى حصة ما معهودة في الذهن، وإذ قد عدّ في المعرف بلام الجنس فأيّ معنى للمعهود الذهني الذي هو مقدم على الاستغراق وأيّ شيء هو فافهم، والدليل عليه شهادة الاستقراء، فإنه عند عدم إمكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفصحاء، وأيضاً استدلّوا بأنه لو لم يحمل على الجنس وبقي الجمع فيه على الجمعية لغا حرف العهد، أعني اللام وإن حمل على الجنس المقيد بالوحدة لغا الصيغة، فلا بد من الحمل على الجنس فيه ليبقى اللام معمولاً ويكون مدخوله أقرب إلى الجمع، لأنه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة، واعترض عليه بأنه لم لا يحمل على المعهود الذهني، ويشار إلى جماعة ما معهودة في الذهن، فحينئذٍ يبقى اللام والجمع كلاهما على معنييهما، وجوابه أنك قد عرفت أن من خواص اللام أن يبطل الجمعية، فلو أبقى الجمع لنا قطعاً، وأيضاً أن العهد الذهني عهد تقديري، وليس معناه حقيقة، ولذا يعامل بالمعهود الذهني معاملة النكرة فلغا قطعاً، والحاصل أن اللام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب، فلو أبقى الجمع على معناه الجمعي بطل اللام بالكلية ولا يظهر له أثر في تغيير المدخول، ولو غير إلى معنى المفرد بطل الجمعية بالكلية، ويصير مجازاً أبعد، فحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز، وصار المجاز أقرب إلى الحقيقة، هذا: والأقسام والأحكام التي ذكرت في اللام بعينها جارية في المضاف إلى المعرفة فقسه عليه، ثم إنه يتفرع على ما عرفت من الترتيب بين الأقسام الأربعة حكم الإعادة، فإذا أعيد المذكور أوّلاً ثانياً معرفة، كان عين الأول، سواء كان الأول معرفة أو نكرة، تقديماً للعهد، وإذا أعيد نكرة كان غيره حملاً على الإفادة الجديدة، ويشهد لهذا الاستقراء، وما روي عن ابن عباس رضي الله عنه موقوفاً ومرفوعاً في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ [الشرح: ٥ ـ ٦] لن يغلب عسر يسرين، لكن لم تصح هذه الرواية عند أهل الحديث، وهو معنى قول الإمام فخر الإسلام، وفيه نظر، لا ما وجهوا به أن الظاهر التأكيد والحمل على تغير اليسرين تعسف، فإنه ليس يصلح بحال أدنى مسلم أن يجترىء عليه، فما ظنك بقدوتهم؟ هيهات هيهات ما ينسبون إلى من هم متأدبون بآداب الشريعة ولم تتجاوز أقوالهم وأفعالهم عن أتباع السنة. قال صاحب الكشف: إنّ النكرة إذا أعيدت نكرة: كان الثاني

غير الأول، وأما إذا أعيدت معرفة أو المعرفة معرفة أو نكرة كان الثاني عين الأول: ومثل للأخير بقوله:

صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم إخوان
عسى الأيام أن يرجعـ ـن قوماً كالذي كانوا

ووجه بأنه إذا كان هناك معرفة استغرق جميع أفراده فدخل فيه النكرة متقدمة كانت أو متأخرة، وكذا دخل المعرفة، فعلى هذا ظهر أنه أراد هذا الحبر بالعينية مجرد الدخول فيه، سواء كان نفسه أو بعضه، وحينئذٍ فهو في صدد بيان حكم آخر للإعادة غير ما نحن فيه، وما أورد عليه أن العهد مقدم، فلا نسلم أنه إن كان معرفة استغرق فجوابه لعله أراد أنه استغرق عند عدم العهد كما في الثالث وفي الباقين عند المانع، وإنما ترك حديث العهد لكون الأمر فيه ظاهراً، مع أن مطمح نظره رحمه الله تعالى بيان الأخير من الشقوق، إذ فيه الخفاء فقط هذا.

(فرع. في) حلفه **(لا يكلمه الأيام والشهور يقع على العشرة عنده)** فيهما **(و)** يحمل **(على الأسبوع)** في الأول **(و)** شهور **(السنة)** في الثاني **(عندهما لإمكان العهد)** فيهما فيحمل اللام عليه اتفاقاً **(إلاّ أنهم اختلفوا فيما هو المعهود)** فعنده المعهود عشرة فيحمل عليه هو وعندهما في الأيام الأسبوع، وفي الشهور شهور السنة، ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان، هذا والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(أيّ لجزء المضاف إليه معرفاً ولجزئي منه نكرة) فمعنى أي الرجال أي جزء من مجموع الرجال، ومعنى أي رجل أي واحد من أفراد رجل **(ويجب مطابقة الضمير للمضاف إليه في الثاني)** أي فيما إذا كان نكرة، لأنه حينئذٍ عبارة عنه، فيقال: أيّ رجل ضربك وأيّ رجال ضربوك **(و)** يجب مطابقة الضّمير **(له في الأول)** أي فيما إذا كان معرفة، فيقال: أيّ الرجل وأيّ الرجال ضربك، لأنه حينئذٍ ليس عبارة عنه، بل عن جزء من أجزائه **(قيل: يعم)** أيّ **(بالوصف)** كما هو شأن سائر النكرات **(وقيل)** لا، بل **(وضع ابتداء للعموم)** للفرق الظاهر بين قولنا: أعط رجلاً جاءك للسؤال، وأيّ رجل جاءك للسؤال، وعند خصوص الوصف يخص، أما عند الفريق الأول فظاهر، وأما عند هذا الفريق فلأنه صارف له عن العموم.

(فرع. يعتق الكل إذا ضربوا في قوله: أيّ عبيدي ضربك فهو حر) لأن الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحريّة كلهم **(بخلاف في ضربته)** كلمة في من سهو الناسخ أي هذا بخلاف، أيّ عبيدي ضربته فهو حر **(فإنه لا يعتق فيه، إلاّ الأول في)** صورة **(الترتيب أو ما يعينه المولى في)** صورة **(المعية لأن الوصف لغيرهم)** وهو المخاطب، لأنه الضارب **(وهو خاص)** فلا يعم الحكم **(وأورد)** عليه لا نسلم أن الوصف لغيرهم، بل الوصف لهم وهو المضروبية وعام، كيف **(المضروبية تعم كالضاربية)** وهي صفة لهم **(فافهم)**

وتفصيل هذا المقام يطلب من الكتب المبسوطة للكرام.

(الفصل الرابع)

(وهو) أي المفرد **(بالقياس إلى لفظ آخر إما مرادف)** له **(أو مباين)** له **(لأنه إما أن يتحد مفهومهما من كل وجه)** احترز به عن نحو الحد والمحدود **(كالبر والقمح أولا)** يتحد مفهومهما، بل يتعدد وإن كان من وجه ما، سواء صدقا على ذات **(كالناطق والفصيح)** أولا، كالإنسان والفرس، فعلى الأول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان.

مسألة

(الترادف واقع) في اللغة **(بالضرورة الاستقرائية، كالتأكيد)**، أي كما أن التأكيد واقع بالضرورة **(خلافاً لقوم)** لا يعبأ بهم **(قالوا)** لو وقع لوقع من غير فائدة واللازم باطل، أما الملازمة فلأن الواحد قد حصل به التعريف للمعنى فالآخر أيضاً لتعريف هذا المعنى، و**(لا فائدة في تعريف المعرف، قلنا)** غاية ما لزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر، ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقاً، إذ **(لا ينتفي التعريف)** أي تعريف كل **(بدلاً على أن فائدته في المحسنات)** البديعية **(لا تخفى)** على المتتبع ولا نسلم أيضاً أن الفائدة منحصرة في تعريف المعنى، وتلك المحسنات **(كالسجع في قولك: ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت)** ولو كان لفظ انقضى فقط مرفوعاً لهذا المعنى لفات السجع **(وكالمجانسة، كقولك: اشتريت البر وأنفقته في البر)** ولو أقيم لفظ القمح مقام البرّ فاتت، ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الحموي قدس الله سره:

فطوفان نوح عند نوحي كأدمعي وإيقاد نيران الخليل كلوعتي

ومنه ظهر فائدة أخرى من المحافظة على الوزن **(وكالقلب نحو)** قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: ٣] دونه في فعظم **(نعم هو)** أي الترادف **(على خلاف الأصل حتى إذا تردد لفظ)** بينه وبين غيره كالمجاز **(فيحمل على غيره)** لقلته بالنسبة إلى أغياره.

مسألة

(يجوز إقامة كل مقام الآخر في حال التعداد اتفاقاً إما في) حال **(التركيب)** مع العامل أو المعمول أو غيرهما من المتعلقات **(فلا يجب)** الجواز بل قد يمتنع هذا **(وهو الحق وقيل يجب)** الجواز ولا يمتنع أصلاً **(وعليه)** الشيخ **(ابن الحاجب، وقيل)** يجب الجواز **(إن كانا من لغة)** واحدة وإن كانا من لغتين يمتنع **(واختاره)** البيضاوي **(في المنهاج)** الحاصل أن المذاهب ثلاثة: جواز الإقامة مطلقاً، وجوازها إن كانا من لغة فقط، وعدم إطرادها وإن كانا من لغة وهو المختار **(لنا أن صحة الضم)** والتركيب مع الغير **(من العوارض)** الطارئة على اللفظ **(واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها)** فصح تركيب لفظ مع آخر من غير صحة تركيب آخر بمعناه معه

(واستدل) بأنه **(لو صح)** القيام **(لصح خداي أكبر)** عند افتتاح الصلاة واللازم باطل **(وأجيب)** أولاً **(بأن الحنفية يلتزمونه)** أي جوازه عند افتتاح الصلاة فبطلان التالي ممنوع **(و)** ثانياً **(بأن المنع شرعي)** إن سلم المنع فإن الشرع لم يصحح اللافتتاح به **(والنزاع في الصحة لغة و)** ثالثاً **(بأن اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة إلاّ بالتعريب فلا يلزم)** من امتناع صحة خداي أكبر **(المنع في اللغة الواحدة)** وهذا غير واف، فإنه من قبيل المؤاخذات اللفظية، لأن له أن يقول لو صح لصح الله أعظم، فلا جواب إلاّ الأول منا، والثاني مما عدانا أصحاب إطراد الجواز **(قالوا: المعنى واحد)** وهو المقتضى لجواز الإقامة **(ولا حجر في التركيب لغة)** إذ هو لإفادة المعنى، واللفظان فيها سواءان، ومانعوه في لغتين فقط قالوا: لا حجر في التركيب إلاّ من لغتين **(قلنا)** قولكم لا حجر في التركيب **(ممنوع)** ألا ترى أنه يقال صلى عليه دون دعا عليه **(خصوصاً)** إذا كانا **(من لغتين)** فإن الحجر فيه ظاهر ثم إن أصحاب الإطراد إن أرادوا الجواز بالنظر إلى نفس اللفظ دون الأمور العارضة لتم الاستدلال فإن وحدة المعنى مقتض، ولا استنكاف في التركيب بالنظر إلى نفسها، وإن كان يمتنع بالنظر إلى ما ضم أو أمر آخر، ولا يتوجه الدليل المذكور لإبطال هذا، ويؤيده تجويزهم من لغتين مع أنه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب، لكن النزاع على هذا يصير لفظياً فتدبر.

مسألة

(لا ترادف بين الحد) التام **(والمحدود خلافاً لقوم قالوا: ما الحد إلاّ تبديل لفظ بلفظ أجلى)** منه والمفاد واحد، وهو المعنى من الترادف **(لنا أن المحدود يدل على الصورة الوحدانية)** أي على أمر واحد مجمل معلوم بالصورة الوحدانية **(بخلاف الحد)** فإنه يدل على عدة أشياء معلومة بصورة على حدة مفصلة **(فلا اتحاد)** بينهما **(من كل وجه)** بل الفرق بالإجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه، ومن هنا خرج الجواب عن دليل الخصم بمنع كون التحديد تبديل لفظ بلفظ أجلى **(وما)** ذكر **(في «التحرير»)** مع الإشارة إلى التمريض بكلمة اللهم إلاّ **(أن النزاع لفظي يرجع إلى اشتراط الإفراد وعدمه فيه)** فمن شرط فيه الإفراد ينفي الترادف بينهما، فإن الحد مركب وليس بمفرد، ومن لم يشترط قال بالترادف **(فممنوع)** فإن الفريقين بعد الاتفاق على أن المرادفة يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في أنه هل يتحقق بين الحد والمحدود أم لا، فمذهب الذين رأوا الأمر في بادىء النظر قالوا: بذلك الاتحاد، وأهل التدقيق قالوا: لا اتحاد، كذا في «الحاشية»، وأنت لا يذهب عليك أنه قد مر أن المترادفين من أقسام المفرد، والقائل بالترادف بين الحد والمحدود إن سلم هذا لا يتأتى منه هذا القول، وإن كان المعنى واحداً من كل وجه أيضاً، وإلا آل النزاع إلى اللفظ البتة، فإن النافين نفوه بمعنى والمثبتين أثبتوه بمعنى آخر، إلاّ أن يقال إنهم ما رأوا الحد مركباً، وهو بعيد عن العقلاء، أو يقال النزاع في نفس اتحاد المفهومين هل يتحدان من كل وجه أو لا، وإطلاق الترادف مسامحة هذا والله أعلم بمراد عباده.

مسألة

(لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لاتحاد اللفظ) كما في التأكيد اللفظي **(أو تغاير المعنى)** كما في التأكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التخالف في اللفظ والاتحاد في المعنى **(ولا)** ترادف **(بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لأنه لو أفرد)** عن المتبوع **(لا يدل على شيء ولو كان المعنى)** المفهوم حال التركيب معه **(مستقلاً بالمفهومية)** كيف لا وليس معناه إلاّ معنى المتبوع **(فلا يلزم كونه حرفاً كما في «التحرير» وإنما لا يدل)** التابع **(منفرداً)** عن متبوعه **(لأنه)** إنما **(وضع)** وقرر في الاستعمال **(لتقوية متبوع قبله على زنته فهو)** مستعملاً **(بدونه مهمل)** لا يدل على شيء أصلاً وأما معه وإن دل على معنى لكن ليست دلالته وضعية، بل دلالته كدلالة المقلوبات، وبهذا ظهر لك سر عدم الترادف بينهما، وأما ما ذكره المصنف ففيه خفاء، فإن الدلالة حين الإفراد غير مشروطة في الترادف، ألا ترى أن الضمير المتصل والمنفصل مترادفان مع أنه لا يدل المتصل لو أفرد على شيء أصلاً، وقد يكون الترادف في أصل الحروف أيضاً مع أنه لا دلالة لها حال الإفراد فتدبر.

(الفصل الخامس)

(وهو) أي المفرد **(باعتبار وحدة المسمى)** المدلول له **(وتعدده خاص وعام، قال أبو الحسين البصري)** في تفسير العام **(العام: اللفظ المستغرق لما يصلح له، وزاد في المنهاج)** وقال: اللفظ المستغرق لما يصلح له **(بوضع واحد)** وإنما زاد **(لئلا يخرج)** عن الحد **(المشترك إذا استغرق)** لما يصلح له **(باعتبار معنى)** واحد دون معنى آخر، فإنه لا يستغرق لما يصلح له مطلقاً مع أنه عام **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان»: إنما زاد لذلك، **(ولئلا يدخل المشترك إذا أريد به جميع معانيه)**. فإن إرادتها صحيحة عنده، فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الأوضاع **(أقول)** لا يصح إخراج هذا المشترك، فإنه من أفراد المحدود إذ قال **(في «شرح المختصر العام»: عند الشافعي قسمان: قسم متفق الحقيقة، وقسم مختلف الحقيقة، يعني المشترك)** المستعمل في معانيها كلها، وفيه نظر، أما أوّلاً: فإنه على هذا لا يصح هذا التقييد أصلاً، وإن كان للصيانة عن خروج المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فإنه كما يصونه عنه مخرج المشترك المستغرق لمعنيين، وأما ثانياً فلأن مقصوده أن المحدود القسم الخاص المتفق الحقيقة، فلا بد من إخراج القسم الآخر هذا، واعلم أنه حدده الشيخ ابن الهمام بأن العام ما دل على استغراق أفراد مفهوم، وهذا أصوب من تعريف أبي الحسين، فإنه غير جامع للفظي كل وجميع فإنهما لا يستغرقان لما يصلحان له من الإفراد بل لإفراد ما أضيفا إليه، والمراد بالاستغراق أعم من الاستغراق الاجتماعي والانفرادي، هذا **(ثم أورد نحو عشرة)** فإنه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي أجزاؤه، ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ أصلاً لقوله: إفراد مفهوم، بدل قوله: ما يصلح له **(وأجيب بأن المراد)** بالصلوح المعتبر في الحد **(صلوح الكلي للجزئيات)** لا للأجزاء، فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات، فآل إلى تعريف الشيخ

(وهو) أي العشرة **(لا يصلح للآحاد)** صلوح الكلي للجزئيات **(ولا يستغرق العشرات)** أي جزئياته، فإن الكلام في المنكر، وأما المعرف المستغرق فمن إفراد المحدود فلا نقض بدخوله، فإن قلت: فعلى هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق، فإن استغراقه للآحاد وهي ليست جزئيات له، قال: **(وعموم الرجال باعتبار أن اللام يبطل معنى الجمعية)** ويجعله بمعنى المفرد **(كما هو الحق)** المختار من المذهب، فحينئذٍ جزئياته الآحاد لا المجموع **(وقيل)** عمومه **(باعتبار تناوله للجماعات)** وحينئذٍ لا إيراد، وبالجملة: إن الجمع المستغرق متناول لجزئياته، أما على المختار فلأن جزئياته الآحاد، وهو مستغرق لها وعلى غير المختار، فجزئياته الجماعات، وهو مستغرق لها، فلا إشكال على المذهبين **(أو)** عموم الرجال باعتبار أن **(المراد)** بما يصلح له **(جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ)** الدال **(كلا رجل)** والرجل **(أو)** جزئيات **(ما اشتمل عليه ذلك)** اللفظ إما **(حقيقة كالرجال)** فإنه مشتمل على مفرده، وهو الرجل **(أو حكماً كالنساء)** فإنه جمع امرأة من غير لفظه، وهو غير مشتمل عليه حقيقة، لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل **(أقول يشكل)** على هذا الجواب **(بعموم اسم الجمع كالقوم فإنه)** لا يستغرق لجزئياته ولا جزئيات ما اشتمل عليه لعدمه، فإنه **(ليس له مفرد ولو تقديراً)** حتى يكون مشتملاً عليه **(فافهم. قال)** الإمام **(فخر الإسلام)** في تفسيره: **(هو ما انتظم جمعاً من المسميات)** انتظاماً استغراقياً أم لا **(لفظاً كالرجال، أو معنى كالقوم والجمع المنكر عنده)** رحمه الله تعالى **(منه)** أي من العام، فلا يتوجه الإشكال بدخوله، وقال الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد **(الغزالي)** رحمه الله تعالى وأذاقنا ما أذاقه: العام **(اللفظ الواحد)** احترز به عن المتعدد **(الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً)** احترز بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فإنه دال على المتعدد من جهات، وفي إطلاقات، ولا يصح أنه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان، فإنه رحمه الله تعالى لا يجوّز هذا الاستعمال **(وأورد)** عليه **(أوّلاً المعدوم)** المعرّف المستغرق، فإنه لا يدل على شيء فضلاً عن شيئين فصاعداً **(فإن مدلوله ليس بشيء، والجواب أنه شيء لغة)** فإن أهل اللغة يطلقون الشيء على المعدوم أيضاً **(وإن لم يكن)** شيئاً **(كاملاً)** فإن أهل الكلام لا يطلقون الشيء عليه، وفيه خفاء، فإنه قال في «المواقف»: إن اللغة شاهدة لنا بأنه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئاً وأيد عليه تأييدات، فالأولى أن يقال إنه وإن لم يكن شيئاً حقيقة ووضعاً لكنه شيء مجازاً، وهذا المجاز شائع منفهم فلا يمتنع استعماله في التعريفات **(و)** أورد **(ثانياً الموصول بصلته عام و)** الحال أنه **(ليس بلفظ واحد)** فلا يصدق عليه الحد مع أنه من إفراد المحدود **(والجواب أن العام هو الموصول)** وحده المقترن مع الصلة **(كالمعرف باللام)** فإنه وحده عام حال اقترانه باللام، والصلاة مبينة لعمومه كاللام، والموصول وحده لفظ واحد، وليس العام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم إن هذا لا يراد غير مختص بتحديد هذا الحبر الإمام العارف بل وارد على الجميع فيحتاج إلى هذا الجواب، فإن العام من أقسام المفرد كما لا يخفى على المتأمل **(قد يجاب)** في «شرح المختصر» **(بأن المراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد بتعدد المعاني)** فالعام حينئذٍ ما دل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب

تعدد المعاني، والموصول مع صلته يدل على الكثير دفعة، لا أن واحداً منهما على واحد والآخر على آخر كما لا يخفى **(وقيل)** في «شرح الشرح» **(إن أريد)** بالدلالة على شيئين الدلالة **(بالمطابقة فأمثال هذا)** أي الموصولات **(لا يدل على شيئين)** بالمطابقة فإنها موضوعة لمفهوم كلي لتستعمل في الجزئيات، فلا تكون الدلالة عليها مطابقة **(وإن أريد)** بها **(الأعم)** من المطابقة والتضمن **(دخل الألفاظ التي لها مدلولات تضمنية)** فإنها تدل على شيئين فصاعداً بالتضمن وهي الأجزاء، قيل: هذا الإشكال وارد على أصل التعريف، ولا تخصيص له بهذا الجواب، ويمكن أن يقال: لعل وجه إيراده على الجواب أنه يخرج الموصول بقيد وحدة اللفظ، ولا يتوجه هذا الإيراد إلاّ إذا ثبت أن الموصول داخل فيه، وقد أثبت دخوله بهذين الجوابين، فأورد هذا الإيراد، ويمكن الجواب عنه بأن المراد بالشيئين فصاعداً الفردان من مدلول اللفظ فصاعداً، وظاهر أن الأجزاء الدالة هي عليها تضمناً ليست إفراداً، ومعنى قوله: فصاعداً، أن لا تقف الدلالة إلى حد، وحينئذٍ أيضاً يخرج الألفاظ الدالة على الأجزاء بالتضمن، فإنها واقفة عند حد، إذ لا ماهية مركبة من أجزاء غير متناهية، كذا في «الحاشية»، وقد يجاب بأن المراد الدلالة المطابقة مجازية كانت أو حقيقية، أي الدلالة على تمام المستعمل فيه، والموصولات تدل على كل مطابقة، لكن إجمالاً من حيث أنه فرد لمفهومه الذي جعل عنواناً لها، وهذا إنما يتم لو جعل كل فرد موضوعاً له استقلالاً، وحينئذٍ يلزم أن يكون العام المخصوص حقيقة في الباقي فإنه مستعمل في الموضوع له، وبهذا الجواب يندفع أيضاً لو قرر سؤال «شارح الشرح» بأنه إن أريد أن الدلالة مطابقة له لا يصدق على الموصول، بل على فرد من أفراد العام، لأن اللفظ الواحد لا يدل على الكثير، وإن أريد الأعم دخل الألفاظ الموضوعة بإزاء معنى مركب فافهم، وما أورد أن العام لو كان موضوعاً للكل لكان كل واحد واحد مدلولاً تضمنياً، فلا يسري الحكم إليها فإنه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الأجزاء، فالجواب عنه أنه وإن لا يلزم عقلاً لكنه يلزم في خصوص الألفاظ العامة لغة، فإن الألفاظ العامة إنما وضعت للكل، لأن يجعل محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال، ورب شيء لا يلزم عقلاً يلزم لغة وبالعكس فتدبر **(وأجيب)** في «حواشي ميرزاجان» باختيار شق المطابقة والقول **(بأن الموصولات موضوعة لمعان جزئية)** مما يصدق عليه الصلة **(بوضع عام)** واحد، لا أنها موضوعة لمعان كلية لتستعمل في الجزئيات كما زعم المورد **(فإذا أريد بها الجميع)** من الجزئيات التي وضعت بإزائها **(دل على الجميع مطابقة)** لأنها مستعملة فيما وضعت لها، **(أقول)** فيه نظر، فإن غاية ما لزم منه أن الكل مما وضعت له، فيكون الاستعمال في كل بدلاً مطابقة و**(المطابقة في كل بدلاً لا تستلزم المطابقة في كل معاً)** فإنه لم يوضع لكل معاً **(فتدبر)**.

والتحقيق أن حال الموصول حال المعرف باللام بعينه، فهو ربما يقصد به الشيء المعين الموصوف بالصلة المعهود، وقد يقصد كل فرد مما اتصف بالصلة، وقد يقصد جنس المتصف بها، وقد يقصد الفرد المبهم منه المعهود في الذهن، والعام ليس إلاّ ما قصد به المعنى الثاني، ثم إن الأفراد، الموصوفة بصلة تغاير الموصوفة بصلة أخرى، وهكذا فوضعت الموصولات

بإزاء الأفراد الموصوفة بصلة كلها، والأفراد الموصوفة بصلة أخرى كلها إلى ما لا نهاية لها من الجملات بالوضع العام مرة واحدة، فالمستعمل المستغرق لجميع أفراد متصفة بصلة دالة عليها مطابقة، وكذا المستغرق لأفراد صلة أخرى أيضاً دال عليها مطابقة، وليس المقصود أن الوضع لكل واحد مما اتصف بالصلة بدلاً، وأن الوضع لكل بدلاً لا يستلزم كون الدلالة على الكل معاً مطابقة بل إنها موضوعة لكل معاً فالمستعمل فيها يدل عليها مطابقة، هذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه الحق، وأما الألفاظ المجازية المستغرقة لأفراد معانيها المجازية فالجواب عنها إما بأن يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقياً كان أو مجازياً، وإما بما قال المصنف إن الألفاظ المذكورة وإن كانت مجازاً بالنسبة إلى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم، فيكون العموم مدلولاً مطابقياً، لكن على الثاني يخرج الألفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازاً، نحو النكرة المستعملة في الإثبات المستغرقة ولا بأس به، فإن الظاهر أن التعريف للعام الحقيقة، هذا: وقد، يجاب بأن الموصول موضوع لحصة حصة مما اتصف بالصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية، وإلاّ لما صح الاستعمال في واحد منهما، بل مطلقاً، فإذا أريد الكل كان كما أريد من المشترك جميع المعاني إلاّ أن المشترك شرط استعماله أن لا يجمع المعاني في الإرادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطأ، وههنا لما لم يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة، لأنه استعمال صحيح فيما وضع له، ولعل هذا الجواب تنزلي، والحق ما أفدنا سابقاً فتأمل وتشكر. **(و)** أورد **(ثالثاً بدخول المثنى)** فإنه يدل على شيئين **(والجواب أنه لا يدل على معنيين فصاعداً)** معاً **(إذ)** المراد بالدلالة على معنيين فصاعداً الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما و **(لا يصلح)** المثنى **(لما فوق الاثنين)** فلا يدخل في الحد **(قيل: يقتضي ذلك)** الذي ذكرت من المعنى **(لو باع بدرهمين فيما إذا)** وكل رجلٍ و**(قيل له بعه بدرهمين فصاعداً لم يكن ممتثلاً)** لأن معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين وبما فوقهما، فالإذن لم يتناول البيع بدرهمين، فلا امتثال **(والحق خلافه)** لأنه ممتثل قطعاً حتى ينفذ البيع، ولا يكون للمالك حق الفسخ **(ويجاب بأنه لا يمكن العطف فيه)** أي في التوكيل **(على درهمين لأنهما لا يصعدان)** لأن الدرهمين لا يصيران ما فوقهما **(بل الصاعد هو الثمن)** بالزيادة عليهما، وإذا لم يصح هذا **(فقيل إنه حال محذوف العامل والمعنى، فيذهب الثمن صاعداً)** فالوكالة بالبيع بدرهمين والإجازة في الزيادة في الثمن **(بخلافه فيما نحن فيه)** فإنه لا صارف عن الظاهر **(لأن الدالّ يقبل الزيادة باعتبار المدلول)** فيزداد الدال بازدياد المدلول **(فصح أن يقال: يدلّ على اثنين وعلى ما فوقهما)** فلا يغير عن الظاهر، ولا يخفى أنه لا يصح العطف فيما نحن فيه أيضاً على شيئين لاختلاف الإعراب، وأيضاً: لا يلزم من العطف على درهمين أن يكونا صاعدين، بل إنما يقتضي أن يكون البيع بمقابلة الدرهمين والصاعد، فلا امتناع في العطف، فلعله أراد بالعطف معناه اللغوي، والمقصود أنه لا يصح تعلقه بدرهمين إذ هما لا يصعدان بل فصاعداً يتعلق بالمحذوف، فقد تم التوكيل بالبيع بدرهمين، وهذا خبر آخر، وأما فيما نحن فيه فيصح التعلق بالشيئين، فهما يصعدان باعتبار المدلولية، وهذا أيضاً غير وافٍ، فإن الشيئين نفسهما لا

يصعدان إلاّ بالضم كالدرهمين فكما يصح الصعود فيهما باعتبار المدلولية بأن يفهم منه الشيئان وشيء زائد، كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار الثمنية، بأن يجعلا مع درهم زائد ثمناً، فلا فرق بين الصورتين، بل الحق أن المتبادر في العرف من مثل هذه العبارة التخيير بين البيع بدرهمين وبما فوقه، وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين أو على ما فوقهما، وحينئذٍ قد تقرر النقض بالمثنى في مقره، ولك أن تقرر الجواب بأن المعنى في التوكيل إجازة البيع بثمن درهمين وبثمن ما زاد، فظاهر أن البيع الواحد لا يكون بثمنين، والمفوض إليه ليس إلاّ بيعاً واحداً، فلزم التخيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه، فإن الدلالة على الشيئين والزائد تمكن بلفظ واحد، وهذا أيضاً لا يخلو عن نوع قلق، ويمكن أن يقال: إن المتبادر من أمثال هذه العبارة أحدهما عرفاً، ففي صورة التوكيل المقصود التخيير بين البيعين بثمنين، وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين أو الزائد، لكن بلفظ واحد، والبدلية باعتبار الأوقات. فمعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد أخرى، والمثنى لا يدل على الزائد أصلاً، وهذا أيضاً غير واف فإنه حينئذٍ ينطبق على الجمع المنكر، ولا يتناول العام الاستغراقي، فإنه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين أصلاً، هذا **(ثم قيل: لا حاجة)** حينئذٍ **(إلى)** قيد **(اثنين)** فيلزم الاستدراك، بل يكفي أن يقال: اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين **(إذ ما من عام إلاّ ويدل على ما فوق الاثنين)** وفيه أنه لو حذف قيد شيئين لما صح تعلق فصاعداً فإليه حاجة وإن لم يكن حاجة في الإطراد والانعكاس، نعم لو بدل العبارة بنحو آخر لما كان إليه حاجة، لكن تعيين طريق أداء المقصود ليس واجباً على المتكلم، فله أن يؤدي بأطول وأقصر، هذا **(أقول الجمع المنكر عنده)** قدّس سره **(عام، ويقول)** هو قدّس سره: **(أقل الجمع اثنين)** لعل هذا من سهو الناسخ، والصحيح اثنان، فقيد اثنين لإدخال الجمع المنكر **(فتظهر الفائدة قال «مطلع الأسرار الإلهية»)**: الجمع المنكر المستعمل في اثنين كان عاماً، داخلاً في الحد فلا يخرج المثنى ويبقى النقض به، وإن لم يكن عاماً، داخلاً فيه فلا تظهر الفائدة أصلاً فتدبر **(و)** أورد **(رابعاً)** النقض **(بالجمع المعهود والمنكر)** فإنهما دالان على اثنين فصاعداً **(وأجيب)** أوّلاً **(بالتزامه)** فإنهما عامان عنده قدّس سره، ولا مشاحة في الاصطلاح **(و)** ثانياً على التنزل **(بأن المراد الدلالة)** على اثنين فصاعداً **(معاً بالاستغراق، ولا يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد)** فإنه غير مستغرق لأفراده كلها، بل لبعضها كالمعهود **(للفرق البين بين الإفراد للمخصوص على الإطلاق)** كما في الجمع المضاف، فإنه اعتبر الخصوصية أوّلاً بالإضافة، ثم اعتبر استغراقه لجميع أفراده **(وبين الإفراد للمطلق على الخصوص)** كما في الجمع المعهود، فإنه اعتبر مطلقاً، وأريد بعض مسمياته، فلا شائبة للاستغراق فيه **(فما في «التحرير»)** أنه عرف العام بما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة فقوله مطلقاً، احتراز عن الجمع المعهود، فإنه يدل على أفراد مخصوصة لا مطلقاً، ويرد عليه الجمع المضاف، فإن مسمياته مستغرقة مقيداً لا مطلقاً، وأجيب بأن المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشيء بخلاف المعهود، فإن المشترك فيه الرجال مثلاً، وقد اعتبر تقييده، والحق **(أن لا فرق بين الجمع المعهود**

والجمع مضافاً) لأن عالم البلد أيضاً معهود، وإرادة عهد دون عهد، لا تدل عليه العبارة **(ساقط)** لأن المضاف بالإضافة العهدية يلتزم خروجه، وبالإضافة الاستغراقية لا عهد فيه، بل اعتبر تقيد الجنس أوّلاً، ثم اعتبر عمومه واستغراقه لجميع الإفراد المقيد فتدبر.

مسألة

(العموم حقيقة في اللفظ) وهو متصف به حقيقة اتفاقاً **(وهل يتصف به المعنى)** اختلف فيه **(فقيل)** نعم يتصف به **(كاللفظ وهو المختار)** عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الإمام أبي زيد في «الأسرار» وعليه حمل كلام الإمام الشيخ أبي بكر الجصاص الرازي رحمهما الله تعالى **(وقيل)** يتصف به المعنى **(مجازاً، وعليه الأكثر)** من الأصوليين، ومنهم الإمام فخر الإسلام رحمه الله **(وقيل: لا)** يتصف به المعنى **(حقيقة ولا مجازاً)** وهذا مما لم يعلم قائله ممن يعتد بهم **(لنا أن العموم)** لغة وعرفاً **(لمطلق الشمول، وهو معقول في المعنى)** كما في اللفظ **(كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين، والكلي للجزئيات، فإن قيل:)** العموم **(شمول أمر واحد)** وشمول أمر **(واحد ليس في المطر والصوت، بل الأفراد تتبعض)** فإن المطر الذي في بلد غيره ببلد آخر والكيفية المسموعة لشخص قائم بالهواء المحتبس في سامعة غير القائم بالهواء الذي في سامعة أخرى، كذا قالوا **(أقول:)** ليس الأمر كما زعمت **(بل الطبيعة)** من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة **(تعم في ضمن الأفراد)** الموجودة في محالّ متعددة **(وقيل)** في الجواب **(لم يعتبر في العموم لغة شمول أمر واحد)** بل يكفي الشمول على طريقة التبعيض **(ثم أفاد شارح المختصر أن الإطلاق اللغوي أمره سهل)** فإنه يعرف بالاستقراء **(إنما النزاع في أمر واحد متعلق بمتعدد)** هل يصح أم لا **(وذلك)** أي تعلق الأمر الواحد بمتعدد **(لا يتصور في الأعيان الخارجية)** اتفاقاً و**(إنما يتصور في المعاني الذهنية)** فإن العقل لا يأبى في تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد **(والأصوليون ينكرون وجودها)** فمنعوا اتصاف المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره **(فحمل التعلق بعضهم)** وهو «شارح الشرح» **(على الحلول)** فالحاصل أن حلول أمر واحد في متعدد لا يتصور في الأعيان الخارجية، وإنما يتصور في المعاني الذهنية **(وعلل عدم تصوره في الخارج بأن العرض الواحد لا يحل المحالّ المتعددة، ويرد عليه أنه لا فرق حينئذٍ بين)** المعنى **(الخارجي و)** المعنى **(الذهني)** فلا يصح قوله، وإنما يتصور في المعاني الذهنية، وهذا لا يرد لو أراد بالأعيان الخارجية الأشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع المأخوذة من حيث هي، وإنما خص الأشخاص بالخارجية لأن المتكلمين ينكرون الوجود الذهني، فلا أشخاص ذهنية عندهم، والمراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجودة فيه **(أقول: وأيضاً يجوز أن يكون)** المعنى **(جوهراً كالمطر)** فلا يتصف بالحلول أصلاً **(فتأمل، وحمل بعضهم)** وهو ميرزاجان التعلق بالمتعدد **(على الحمل والصدق)** وذا لا يتصور في الأعيان، أي الأشخاص الخارجية **(فإنّ صدق أمر واحد)** شخصي **(خارجي على أمور لا يجوز بخلاف معقول ذهني)** إذ منه الكليات الصادقة على الكثير، والأصوليون ينكرون

المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني وبوجود الكليات في الأعيان (**أقول: يرد عليه أن الصدق**) والحمل (**لا يقتضي الوجود بل تكفي المعقولية كما في المعدولات**) فإن المحمول فيها عدمي غير موجود مع كونه محمولاً على الموضوع (**والأصوليون لا ينكرون ذلك**) الحمل، وكيف ينكر عاقل هذا (**ثم أقول: الصواب حمل التعلق على الوجود، والمعنى أن لا شمول للمعدوم إلاّ مجازاً**) فإن الشمول وجود أمر في متعدد (**ووجود أمر في موجود متعدد لا يتصور في الأشخاص الخارجية**) فحمل الأعيان على الأشخاص وذلك ظاهر (**وإنما يتصور في المعقولات الذهنية، إذ منها الكليات الطبيعية التي قيل بوجودها**) فيتصور الشمول فيها للمتعدد (**وجمهور الأصوليين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما علم في مبحث الأمر**) من «المختصر»، فمنعوا شمول أمر واحد لمتعدد في المعاني (**هذا**) وعلى هذا فيرجع حقيقة النزاع إلى النزاع في وجود الطبائع، واعلم أنه لا شك أن العموم على هذا التقدير بمعنى وجود أمر واحد في متعدد، ولا شك أن الألفاظ لا تتصف به بهذا المعنى، فلا يصلح تحرير النزاع المذكور آنفاً، فإن الكلام في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقاً، هل يتصف به المعنى؟ ولو أريد أن الأحرى بالنزاع هذا فهو كما ترى، إذ لا غرض للأصولي يعتد به، ثم إن الاستغراق حقيقة ليس إلاّ للمعنى، فإنه هو المنطبق على الأفراد، واللفظ ليس مستغرقاً إلاّ باعتبار الدلالة على الإفراد، فحينئذٍ لا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة، ولا يصح التنازع أصلاً، اللهم إلاّ في اللفظ، وما في «التحرير» أن مبنى النزاع أن من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كفخر الإسلام منع اتصاف المعنى به حقيقة، فإن الواحد الشخصيّ لا يتناول الكثير، وإنما يتصور في الذهني وهو ينكره، نعم يجوز مجازاً، ومن منع مجازاً أيضاً زعم أن لا علاقة، ومن لم يشترط الوحدة الشخصية جوّز اتصاف المعاني به وهو الحق، يقال: مطر عام فلا يلتفت إليه، لأنه مع أنه لا أثر له في كلام الإمام فخر الإسلام أصلاً، وأن الواحد الشخصي ذهنياً أو عينياً لا يتصور تناوله للكثير لا يلزم منه الاتصاف بما يتصف به اللفظ وعباراتهم تدل عليه، وحرر النزاع بعض من تعمق نظره أن المراد بالعموم الاستغراق لإفراد المفهوم الصالح لجريان الأحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى، فيخص بمخصص كاللفظ أم لا يتصف؟ كما يقال: الثابت اقتضاء هل له عموم أم لا؟ وإلى الثاني ذهب الإمامان الشيخ فخر الإسلام والشيخ شمس الأئمة الحلواني رحمهما الله تعالى حاكمين بأن التصرفات والتجوزات إنما تكون في الألفاظ دون المعاني، فإنها ما لم تعبر بألفاظ لا يتصرف فيها بزيادة أو نقصان، ويطلق عليه العموم مجازاً بأن يراد مطلق الاستغراق والشمول لا ما ذكر، كما يقال المأكول في لا آكل عام، والعموم حقيقة، هو ما ذكر، وبعضهم ذهبوا إلى الأول، ونسبه بعض مشايخنا إلى الشافعي رحمه الله، حتى جوزوا التخصيص في الثابت اقتضاء، ومن أنكر الاتصاف به حقيقة ومجازاً، فهو ممن لا يعتد بهم زعماً منهم بعدم العلاقة، وقد وقع ههنا في «التحرير» من الكلام ما يقضى منه العجب، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

مسألة

(للعموم صيغ) دالة عليه بالوضع انفراداً **(وقيل)** ليس له صيغة، وما يدل عليه في الاستعمال **(حقيقة في الخصوص مجاز في العموم، وقال)** الشيخ أبو الحسن **(الأشعري: تارة بالاشتراك)** بين العموم والخصوص **(وتارة بالوقف)** وفسر بأنه لا يدري أهي حقيقة في العموم أم مجاز، وبأنه لا يدري معناها، ورد بأن الاستعمال متحقق قطعاً، فلا بد من الوضع فإما النوعي الذي في المجازات، وإما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد إلاّ في كونه حقيقة أو مجازاً **(وقيل: بالوقف في الأخبار)** فقط **(دون الأمر والنهي، وقيل: لا نزاع في الألفاظ المركبة)** الدالة على العموم **(مثل كل رجل وجميع الرجال، وإنما النزاع في الصيغ المخصوصة، وهي أسماء الشرط والاستفهام)** كمن وما ومتى **(وقيل: من أبوك يدل)** على الأفراد **(على البدل احتمالاً لامعاً جزماً)** فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه أصلاً **(وأجيب بأنه يدل)** على جميع الأفراد **(دفعة، لكن على سبيل التردد)** في ثبوت الأبوة لها، فإنها لا يمكن أن تثبت لكل **(لا)** أنه يدل عليها **(بدلاً على الاحتمال، كالنكرة، ومنها)** أي من الصيغ المخصوصة **(الموصولات)** قال الشيخ ابن الهمام: عموم أسماء الشرط والموصولات عقلي، فإن من يدل على عاقل والذي على ذات، فإذا علقا بشرط وصلة عامتين يعم كل فرد من أفرادهما التي وجد فيها الشرط أو الصلة، وهذا دعوى من غير دليل، فإن شمول الشرط والصلة لا يوجب أن يقصد استغراق الكل معاً عقلاً إلاّ إذا كانا وصفين مناسبين للحكم فيهم الحكم لعموم العلة، والعموم فيهما يفهم مطلقاً، ثم إن العموم لو كان عقلياً بأن يكون لازماً من لوازم معناه الموصوف بالشرط أو الصلة لما صح التخصيص فيه، وإلاّ لم يبق اللازم لازماً، فالحق أن العموم فيهما وضعي **(والجمع المحلى)** باللام **(و)** الجمع **(المضاف واسم الجنس كذلك)** أي المحلى والمضاف، لكن لا مطلقاً، بل **(حيث لا عهد)** فإن العهد مقدم على الاستغراق في الجميع **(وإن كان بعضها أقوى)** في الدلالة على العموم **(من بعض)** كالجمع المحلى والمضاف فإنهما أقوى من المفرد كذلك **(و)** منها **(النكرة المنفية ولا رجل فتحاً)** أي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي لنفي الجنس **(نص)** في العموم **(دونه رفعاً)** أي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي، فهي غير نص، بل ظاهر فيه، ويحتمل غيره، كذا قال أهل العربية، واستدلوا عليه بأنه يجوز ما رجل ولا رجل في الدار بل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان، واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأنه يجوز لا رجال فيها، بل رجلان فيها عندهم، فينبغي أن لا يكون نصاً عندهم، وإن قيل بأن النفي ههنا للجنس مع وصف الجمعية نقول في لا رجل النفي له مع صفة الوحدة، فهما سواء، وأيضاً أنه قد اشتهر، ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام إلاّ وقد خص منه البعض فأين للنصوصية، وقد قال رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» مع أنه ألزم كثيراً من الضرر، فقد خص منه بعض الضرر هذا، وتحقيق كلامهم أنهم قالوا إن الألفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار، والوحدة إنما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي

وأما الانتشار فمن التنوين، ففي لا لنفي الجنس يسقط التنوين لفظاً وتقديراً فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار، وينفى الجنس، ونفيه في العرف واللغة لا يكون إلاّ بنفي جميع الأفراد، وأما في غيره فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل أن يتوجه إلى صفة الوحدة، فلا ينتفي الجنس، بل يتحقق في ضمن الكثرة، فيصح ما رجل أولا فيها رجل بل رجلان أو رجال، فلا عموم ولو مخصوصاً، ويحتمل أن يتوجه إلى الجنس فيفيد العموم، فلا رجل فتحاً لا يحتمل نفي صفة الوحدة، بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وإن صح تخصيص بعض الأفراد فيهم في الباقي بخلاف لا فيها رجل رفعاً، فإنه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم ولو مخصوصاً فيفيد العموم في الباقي، ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم أصلاً، وهو المراد بكون الأول نصاً فيه دون الثاني، لا أنه لا يجوز التخصيص فيه، فاندفع الإيراد، وأما إذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع وأزال التنوين بقي جنس الجماعة من غير تقييد بصفة الوحدة والكثرة، ويتوجه النفي إلى جنس الجماعة عندهم، فينتفي بانتفاء كل فرد منها، فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم، وبقي عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثنين، فيجوز لا رجال بل رجلان، وهذا لا ينافي النصوصية في العموم في أفراد الجنس، فاندفع الأول، هكذا ينبغي أن يفهم كلامهم. وأما تحقيق الحق في أن استغراق الجمع للآحاد أو الجماعات وأن وضع النكرة لأي شيء فسيظهر لك إن شاء الله تعالى؛ ثم إن النكرة الغير المنفية بلا التي لنفي الجنس قد تكون نصاً في العموم عندهم أيضاً إذا زيد بعده من نحو: لا من رجل وما من رجل، ولعل مراد المصنف أن لا رجل رفعاً غير نص من دون عروض عارض موجب للنصوصية فافهم **(وجاء)** المنكر المنفي **(لسلب العموم)** أيضاً **(نحو: ما كل عدد زوجاً)** نقل عن الشيخ عبد القاهر أن كلمة النفي إذا قدمت على كلمة كل كان لسلب العموم، وإذا أخرت كانت لعموم السلب **(والحق أنه)** أي عموم النكرة المنفية **(عقلي)** لأن نفي المطلق يوجب نفي كل فرد، فنفي كل فرد من لوازم نفي الحقيقة، وهذا وإن لم يناف الوضع، إذ لا استبعاد في الوضع للوازم العقلية، لكن الوضع إثبات أمر لا حاجة إليه، كالوضع للدلالة على حياة اللافظ، فالوضع ضائع، كذا في «التحرير»، واعترض عليه «مطلع الأسرار الإلهية» أن الحقيقة كما تنتفي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فردٍ ما، إذ الفرد هو الطليعة، فانتفاؤه انتفاؤها، فلا لزوم أصلاً، نعم: الحقيقة إذا أخذت من حيث الإطلاق لا بأن يكون جزءاً منه، بل بأن يكون عنواناً وشرحاً لمرتبة من المراتب فانتفاؤها لا يكون إلاّ بانتفاء جميع الأفراد كما حقق بعض المتأخرين من أهل الكلام، فإن قلت: انتفاء الطبيعة رأساً لا يكون إلاّ بانتفاء جميع الأفراد، فالعموم لازم لهذا الانتفاء، قلت: إن كان هذا الانتفاء موضوعاً له: فالعموم ليس عقلياً بل صار وضعياً، وإلاّ فمن أين يفهم هذا النحو من الانتفاء، ثم إنه لو كان العموم عقلياً ولازماً لهذا الكلام عقلاً كحياة اللافظ لما صح التخصيص، وإلاّ لتحقق الملزوم بدون اللازم، ثم إن المشهور أن وضع هذه النكرة للأفراد المستغرقة، فمعنى ما جاءني أحد وما جاء أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح، نحو: ما أنا قلت شعراً، فإنه يفيد نفي قول

كل شعر عن المتكلم وإثباته لغيره، وهذا ممتنع، وقيل: النكرة موضوعة للفرد المبهم كما في الإثبات، وهيئة تركيبه مع النفي موضوعة لإفادة نفي هذا الفرد رأساً، فيلزم انتفاء جميع الأفراد ضرورة والتزاماً، لأن نفي الإيجاب الجزئي مستلزم للسلب الكلي، وبناء على هذا جوّز صاحب الفرائد التركيب المذكور، ولعل قائلي العموم العقلي أرادوا هذا فالتخصيص على هذا الرأي إنما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الأفراد ثم اعتبار ورود النفي، وعبارة الإمام فخر الإسلام هكذا: وبيان ذلك أن النكرة في النفي تعم وفي الإثبات تخص، لأن النفي دليل العدم، وهو ضروري، لا بمعنى في صيغة الاسم، وذلك لأنك إذا قلت: ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة، ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الإثبات، لأن مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة، وهذا ضرب من دلائل العموم، انتهى كلماته الشريفة. وهذا يحتمل أن يكون إشارة إلى أن عموم النكرة المنفية عقلي، ويحتمل أن يكون معناه إن وضعه لانتفاء الفرد المبهم رأساً لغة، والعموم من لوازمه، والثاني أولى، فإن عقلية العموم فاسدة كما عرفت، ثم إن اتفاق أهل العربية يقتضي أن الصواب هو الأول، وأن العموم من مدلولاتها المطابقية، والله أعلم بحقيقة الحال **(لنا جواز الاستثناء)** ثابت في الكلمات المذكورة **(وهو معيار العموم)** فإنه لإخراج ما لولاه لدخل **(أقول لا نقض بالعدد كما أورد)** بأنه يجوز الاستثناء منه، فيلزم عمومه مع أنه خاص **(لأن المراد استثناء ما لا يقف إلى حد)** والحاصل أنه يجوز استثناء ما لا يقف إلى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة، فيجب تناولها واستغراقها لها لغة بخلاف العدد، فإن الاستثناء منه واقف إلى حد **(والاعتراض)** بمنع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضعي والاستناد **(لجواز أن يفهم)** العموم **(بالقرينة، كالترتيب على الوصف المناسب)** للحكم الموجود في كل فرد **(في نحو:** ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]) **(الآية، وأكرم العلماء)**. فإن السرقة مناسبة لشرع الحد وموجودة في جميع أفراده فيعم الحكم، وكذا العلم مناسب للإكرام **(أو)** نحو **(العلم بأن الغرض)** أي غرض المتكلم **(تمهيد القاعدة)** الكلية **(لأنه شارع)** للأحكام، والشرع غير مختص بواحد دون واحد **(أو)** نحو **(قوله)** عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام **(حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)** هذا حديث رواه الفقهاء، وقد صح ما يؤدي معناه عن أميمة أتت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في نسوة يبايعنه على الإسلام فقالت: يا رسول الله، هل نبايعك؟ فقال: «إني لا أصافح النساء، وإنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة» ثم لو عطف هذا مع ما بعده على المجرور في قوله: بالقرينة، لكان أولى بحسب المعنى، ويكون الحاصل لجواز أن يفهم من الكلام بقرينة في الكلام تدل بخصوصيتها أو بدليل الحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقاً **(أو تنقيح المناط، وهو إلغاء الخصوصية)** وتعميم الحكم **(أي القياس بنفي الفارق)** بين المذكور والمسكوت **(أو الضرورة. كما في النكرة المنفية، فإن انتفاء فرد مّا إنما هو بانتفاء)** جميع **(الأفراد بالضرورة)** وقد مر ما عليه **(يجاب بأنه يفهم من غير علم بالقرينة)** فإنه لو صدر ممن هو ليس ممهداً للقواعد مع غير ترتب على وصف مناسب نحو: أكرم

الجهال، لبقي الدلالة بحالها من غير ملاحظة قياس، وإنكار هذا مكابرة **(ومثله ظاهر في العموم)** لغة و**(وضعاً، وإلاّ انسد باب الحكم بالوضع)** مطلقاً في العام والخاص، وسائر الألفاظ **(لأن مبناه على التبادر عند التتبع)** من دون توقف على القرينة **(دون النص)** من الواقع، بأن هذا موضوع لذلك، فلو لم يحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم في شيء من الألفاظ الموضوعة **(ويجوز أن يكون)** انفهام المعنى **(بالقرينة)** فوجب أن يحكم ههنا أيضاً بالوضع بناء على التبادر الموجب له فتدبر **(و)** لنا **(أيضاً شاع وذاع احتجاجهم سلفاً وخلفاً بالعمومات)** على الأحكام **(من غير نكير)** من أحد، ونقل إلينا متواتراً بحيث لا مساغ للتشكيك **(وهذا)** الاحتجاج **(إجماع)** منهم **(على الدلالة)** أي على دلالة تلك الصيغ على العموم **(والأصل)** في الدلالة **(الحقيقة)** وأيضاً: تواتر الاحتجاج من دون توقف على القرينة، وهذا يفيد علماً بالوضع **(وذلك)** الاحتجاج **(كاحتجاج)** أمير المؤمنين **(عمر)** بن الخطاب رضي الله تعالى عنه **(على)** خليفة رسول الله ﷺ عبد الله بن عثمان **(أبي بكر)** الصدّيق رضي الله تعالى عنه **(في قتال مانعي الزكاة)** لما عزم هو رضي الله عنه على قتال من منع الزكاة حين طلبهم الأداء **(بقوله)** عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام **(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله)** وقال: وكيف تقاتلهم وهم يقولون لا إلٰه إلاّ الله **(فقرره)** أي هو رضي الله عنه ولم يقل هذه ألفاظ عامة لا تصلح للاحتجاج **(واحتج)** الصديق رضي الله عنه **(بقوله)** عليه وآله الصلاة والسلام في آخر الحديث المذكور: «فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم **(إلاّ بحقها)**» أي إلاّ بحق كلمة لا إلٰه إلاّ الله، وقال: الزكاة من حقها، والله لأقاتلنّ من فرق بين الصلاة والزكاة، فاحتج هو رضي الله عنه بالعام ولم ينكره أحد، بل أجمعوا على القتال بهذا الاستدلال، والقصة مفصلة مذكورة في صحيح البخاري وغيره. وفي «شرح المختصر» أن الذين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الأكبر رضي الله عنه هم بنو حنيفة، وهذا خطأ من «شارح المختصر»، فإنه رضي الله عنه إنما قاتل بني حنيفة لأنهم آمنوا بمسيلمة الكذاب، صرح به أهل الحديث وابن تيمية، ثم إن هذا القتال لمنع الزكاة إلى الإمام أو للمنع مطلقاً، فذهب الشافعي ومالك إلى الأول وقالا: للإمام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة إليه، وذهب الإمام الهمام أبو حنيفة وأحمد بن حنبل رحمهما الله إلى الثاني وقالا: ليس للإمام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة إليه وإنما له القتال إذا امتنعوا عن أدائها مطلقاً لا بأنفسهم إلى المصارف ولا إلى الإمام، وقالا: الصدّيق رضي الله عنه إنما قاتلهم لأنهم امتنعوا مطلقاً، ويؤيد هذا قول أبي هريرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا عن أداء الزكاة، فإن الكفر إنما يتحقق لو امتنعوا مطلقاً وأنكروا افتراضها كما لا يخفى **(و)** كاحتجاج خليفة رسول الله ﷺ **(أبي بكر)** الصديق رضي الله عنه **(بقوله)** عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام **(الأئمة من قريش)** حين اختلفوا بعد وفاة رسول الله ﷺ وقال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، وقال هو رضي الله عنه منا الأمراء ومنكم الوزراء، ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجمعوا عليه، والحديث المذكور رواه جمع كثير منهم النسائي **(و)** كاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام «**(إنّا**

معاشر الأنبياء لا نورث) ما تركنا صدقة» حين سألت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن أولادها الكرام ميراثها من تركة رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه من خمس خيبر وفدك، وعلى هذا أي عدم توريث الأنبياء انعقد الإجماع بهذا الحديث، واستمر العمل إلى الآن لا ينكره إلاّ شقي، وفي الصحيحين «إنَّا معاشر الأنبياء» وكاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام «الأنبياء يدفنون حيث يموتون» حين اختلفوا في دفنه عليه وآله وأصحابه أجمعين الصلاة والسلام أين يدفن فلم ينكره أحد بل أجمعوا عليه **(واعتراض ابن الزبعرى)** بكسر الزاي المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره ألف مقصورة، حين نزلت الآية الكريمة: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] أن المسيح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبدها بعض العرب **(ورده عليه)** وعلى آله الصلاة و**(السلام)** بقوله: «ما أجهلك بلسان قومك» إنّ ما لما لا يعقل **(معروف)** في كتب الأصول، فابن الزبعرى احتج بالعموم، وقد كان من أهل اللسان، ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله وأصحابه بأنه العامّ لا يحتج به بل رده بأنه عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة، وإنما بدل المصنف الأسلوب إشارة إلى عدم صحة هذه الرواية في التيسير لا يعرف له أصل، كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره، والذي في المعتبرات ما روي عن ابن عباس أنه جاء عبد الله بن الزبعرى إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد إنك تزعم أن الله أنزل عليك: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال: «نعم قال: فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير، فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] وفي التيسير هذا حديث حسن، وفي هذا أيضاً كفاية لما نحن بصدده كما لا يخفى وذلك الاحتجاج **(كقول)** أمير المؤمنين **(علي)** رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الأختين وطئاً بملك يمين **(أحلتهما آية)** وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فإنها بعمومها تتناول الأمتين المجتمعتين، فاحتج هو رضي الله عنه بالعام **(وحرمتهما آية)** وهي قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] وهي في معنى مصدر مضاف، أي جمعكم بين الأختين، وهو عام للجمع نكاحاً ووطأ بملك اليمين، فدلت على تحريم الجمع وطأ بالعبارة لا بالدلالة، كما زعم البعض، حتى أوردوا أن الدلالة لا تصلح لمعارضة العبارة، فأثبت هو رضي الله عنه حكم التعارض بين العامين ورجح المحرّم، وهذا الأثر رواه عبد الرزاق والبيهقي، ونقل في بعض «كتب الأصول» عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أنه رجح المبيح لموافقة البراءة الإباحة الأصلية، وموافقة ما في المائدة، وهذا مخالف لكتب الحديث، فإنه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن رجلاً سأل عثمان عن الأختين في ملك اليمين، هل يجمع بينهما؟ قال: أحلتهما آية وحرمتهما آية، وما كنت لأصنع ذلك، فخرج من عنده فلقي رجلاً من أصحاب النبي ﷺ أراه علي بن أبي طالب رضي الله عنه فسأله عن ذلك فقال: لو كان إليَّ من الأمر

شيء ثم وجدت من أحلّ فعل ذلك لجعلته نكالاً، والقول بالإباحة جاء عن ابن عباس، وهو كان يؤوّل: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ في النكاح، ثم إنه قد روى ابن أبي شيبة والبيهقي من طريق أبي صالح عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: في الأختين المملوكتين: أحلتهما آية وحرمتهما آية، ولا آمر ولا أنهى، ولا أحل ولا أحرم ولا أفعل أنا ولا أهل بيتي، وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود أنه سئل عن الرجل يجمع بين الأختين الأمتين فكرهه، فقيل: يقول الله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۖ﴾ [النساء: ٢٤] قال: وبعيرك أيضاً مما ملكت يمينك فقد علم بهذا أن هذه المسألة اجتهادية مختلفة بين الصحابة، والترجيح للتحريم للاحتياط، ولكون عموم ما ملكت يمينك متروك الظاهر، كما عن ابن مسعود ظني الدلالة، لكونه مخصوصاً بتخصيصات شتى، ولموافقة القياس، فإنه لما حرم الجمع فيما شرع سبباً لحل الوطء، فتحريم الوطء نفسه أولى هذا والله أعلم بأحكامه **(إلى غير ذلك من الموارد)** أي موارد الاستعمال **(والوقائع)** التي بلغت حد التواتر توتراً معنوياً يطول الكلام بذكره، ولنعم ما قال القاضي الإمام أبو زيد القول بالتوقف في العام إنما حدث بعد القرن الثالث **(واستدل)** على المختار **(بأنه)** معنى قصد إفادته، و**(كثرت الحاجة إلى التعبير عنه، فيجب الوضع له كغيره)** من المعاني التي وضعت الألفاظ بإزائها للتعبير عنها **(وأجيب بأنه يستغني)** في التعبير عنه عن الوضع له انفراداً **(بالمجاز والمشترك)** فيجوز أن تكون الألفاظ للخصوص وتستعمل في العموم مجازاً أو تكون مشتركة بين العموم والخصوص، فتستعمل في العموم فتندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفراداً **(و)** أجيب **(بأنه إثبات اللغة)** والوضع بالرأي والقياس، وقد نهى عنه فيما مر **(أقول: لو قيل)** في الاستدلال إن العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة إلى التعبير عنه **(فتجب الدلالة)** عليه أي يجب أن يكون لفظة ما من الألفاظ دالة عليه، بل الألفاظ الكثيرة وإلاّ لما أمكن التعبير عن العموم وإفادته **(وقد وجدت)** الدلالة بالاستقراء في الألفاظ على طبق ما يقتضيه العقل **(فإما)** يدل **(تجوزاً أو وضعاً اشتراكاً أو انفراداً والأوّلان)** هما الدلالة تجوّزاً واشتراكاً **(خلاف الأصل)** لا يصار إليهما إلاّ بدليل، وليس **(لاندفع)** الجواب المذكور بوجهيه، أما الأول: فلكون المجاز والاشتراك خلاف الأصل وأما الثاني: فلأنه ليس رأياً محضاً بل للاستقراء دخل فيه **(كالإيراد بالكل والجميع)** أي كما أنه اندفع الإيراد بأن يستغني في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع اللذين هما خارجان عن النزاع، فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة إلى ألفاظ أخرى في إفادة العموم، وجه الاندفاع أنّا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه، لكن بقي شيء هو أنه يكفي حينئذٍ أن الاستقراء دل على أن الصيغ المذكورة تدل على العموم، فإما تجوّزاً أو اشتراكاً أو انفراداً، والأولان خلاف الأصل، ولا حاجة إلى أنه معنى يحتاج في التعبير عنه، ففي الاستدلال استدراك، فتأمل الذين قالوا إنها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم **(قالوا)** في الاستدلال **(أولاً: لا عموم إلاّ لمركب والمفرد لغيره)** من الخصوص **(فإن معنى الشرط، واستغراق المحلي وغيره)** من المضاف والنكرة المنفية والموصولات **(لا يتحقق إلاّ بضم لفظ آخر)** معه فلا عموم لها **(والجواب أن التوقف)** في

الدلالة **(على التركيب)** مع غيره **(لا يستلزم أن المجموع هو الدال)** بل يجوز أن يكون الدال هو المفرد، لكن حال التركيب فلا نسلم أن لا عموم إلاّ لمركب **(وغايته أن الوضع)** للعموم **(نوعي)** في ضمن قاعدة كلية بأن يعين الواضع النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كأوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر وأمثالها **(و)** قالوا **(ثانياً: إن الخصوص متيقن)** والعموم مشكوك **(وهو)** أي المتيقن **(أولى من المشكوك)** فالمخصوص أولى **(قلنا: المشكوك متيقن بالدليل)** الذي مر وكون الخصوص متيقناً ممنوع، بل عدمه متيقن **(مع أنه إثبات اللغة)** والوضع **(بالترجيح)** والرأي فلا يصح **(على أن العموم أحوط وأجمع)** فإنه بالعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين، فتعارض الأحوطية تيقن الخصوص، قيل: الأحوطية لا يطرد، فإنه إنما يكون في الوجوب والتحريم دون الإباحة ولا يضرنا، فإن المقصود نقض الدليل بأن المتيقن لا يفيدكم، فإنه معارض بالأحوطية ولو في بعض الموارد فتأمل **(و)** قالوا **(ثالثاً)** قد اشتهر **(ما من عام إلاّ وقد خص منه)** البعض **(وقد خص)**، هذا العام **(بنحو)** قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٨٢] [النساء: ١٧٦] [النور: ٣٥ ـ ٦٤] حتى صار مثلاً، فالعموم مغلوب والخصوص غالب **(والمغلوب هو المجاز)** فالعموم مجاز وفي قوله: وقد خص دفع لما يتوهم التشكيك بأن هذه القضية مبطلة لنفسها، فإنها أيضاً مشتملة على العموم، وجه الدفع أن هذا العام مخصوص، فلا يبطل **(قلنا)** هذا لنا لا علينا **(والتخصيص لدليل فرع العموم وضعاً)** فهذا مثبت للوضع **(ولهذا يعم)** بعد التخصيص **(فيما بقي على أن)** كون المغلوب مجازاً مطلقاً ممنوع، وأن **(الأقل قد يلزم لدليل)** موجب إياه، وههنا دل الدليل على العموم، هذا القائلون بالاشتراك والمتوقفون **(قالوا: أطلقت كل منها للعموم والخصوص)** جميعاً **(والأصل)** في الإطلاق **(الحقيقة فيهما)** فيلزم الاشتراك **(أو)** يقال: أطلقت لكل منهما و**(لا يدري)** الوضع لأيهما فيجب التوقف **(ومن ههنا)** أي من أجل الاشتراك أو التوقف في الوضع **(ذهبوا إلى أن العام مجمل)** يجب فيه التوقف حتى يرد البيان **(قلنا)** كون الأصل حقيقة فيهما وعدم دراية الوضع **(ممنوع)** بل الدليل قام على أنها موضوعة للعموم، والاشتراك خلاف الأصل، قائلو العموم في الأمر والنهي **(قالوا: التكليف للكل، وهو بالأمر والنهي، فهما للعموم)** بخلاف الأخبار **(قلنا)** غاية ما لزم الاستعمال فيهما للعموم و**(الوضع ممنوع)** وغير لازم منه **(بل)** يجوز أن تكون الدلالة **(بالقرينة كما تقدم)** نعم: يلزم مما ذكرنا الوضع، لكن مطلقاً أمراً أو نهياً أو إخباراً **(على أن الإخبار)** المقصود **(قد يكون عن الكل)** كالتكليف يكون للكل **(وهو)** إنما يكون **(بالخبر به)** أي بالعموم وصيغته **(والمعرفة)**. أي الاعتقاد بالخبر المذكور **(مطلوبة)** للشارع كالأعمال، فيلزم العموم في الخبر أيضاً بعين ما قلتم هذا **(قيل)** لو تم الاستدلال يلزم عموم صلوا وصوموا و**(عموم صلوا وصوموا غير محل النزاع)** فإن أحداً لم يقل أن صيغ الأمر والنهي للعموم **(أقول: مراده أن تلك الصيغ تعم إذا استعملت في الإنشاء)** لا أن الإنشاء نفسه يعم **(نحو:** ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥]) فكلمة الشرط الواقعة فيه تعم **(فتأمل)** لكن يكون حاصل مذهبهم حينئذٍ أن أمثال من وغيرها من الصيغ في الطلب

موضوعة للعموم وفي الإخبار ليست موضوعة له وهو كما ترى فافهم.

مسألة

(**موجب العام قطعي**) عندنا، اعلم أن القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوزه العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل، وإن احتمل احتمالاً مّا، ويشترك كلا المعنيين في أنه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً، ولا يحتمله عند أهل اللسان، ويفترقان في أنه لو تصوّر الخلاف لما جوّزه العقل في الأول أصلاً، وجوزه في الثاني تجويزاً عقلياً، ويعده أهل المحاورة كلا احتمال، ولا يعتبر في المحاورة أصلاً، والمراد ههنا المعنى الثاني، فالعام عندنا يدل على العموم، ولا يحتمل الخصوص احتمالاً يعد في المحاورة احتمالاً بل ينسب أهلها مبديه إلى السخافة، وهذا كالخاص بعينه (**فلا يجوز تخصيصه**) إذا وقع في الكتاب (**بخبر الواحد**) لكونه ظني الثبوت (**ولا بالقياس**) لكونه ظني الدلالة، ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] بقوله ﷺ: «المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسم» ولا بالقياس على الناسي، قال العيني في «شرح الهداية» قد صح الحديث هكذا: «المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسم ما لم يتعمد» (**والأكثر**) من الشافعية والمالكية وبعض منا كالإمام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي قدس سره (**على أنه ظني**) محتمل للخصوص احتمالاً صحيحاً عرفاً ناشئاً عن دليل (**فيجوز**) تخصيصه، وإن كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس (**لنا أنه موضوع للعموم قطعاً**) للدلائل القطعية التي مرت (**فهو**) أي العموم (**مدلول له وثابت به قطعاً**) لأن اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له (**كالخاص إلاّ بدليل**) صارف عنه وحينئذٍ لا نزاع في الخصوص، اعترض عليه أن ثبوت المدلول للفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وإنما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل، وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام إلاّ وقد خص منه البعض مثلاً على أن احتمال التخصيص قائم في كل عام، وإن أريد أن الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه، إنما الكلام في الإرادة وليست لازمة قطعاً للكثرة المذكورة، والجواب عنه أن من ضرورات العربية أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له، ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة، ومن أراد منه غير الموضوع له ينسب إلى المكروه، وأما كثرة وقوع التخصيص بالأنواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد أصلاً، والكلام ههنا في العام المجرد عن القرائن، فلا مجال للاحتمال كالخاص، فإن قلت: كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله، قلنا: إنما تصح الكثرة قرينة، لو كانت بحيث يكون كثير الاستعمال في بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف، كما إذا صارت الحقيقة مهجورة، أو المجاز متعارفاً، وليس الأمر ههنا كذلك، فإن كثرة التخصيص في العام ليست إلاّ بأن يراد في استعمال بعض بقرينة، وفي بعض آخر بقرينة أخرى، فلا تكون هذه الغلبة قرينة، وهل هذا إلاّ كما يكون للفظ خاص معانٍ مجازية يستعمل

في كل منها مع قرينة، ولا تصلح هذه الكثرة قرينة، وأيضاً نقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح إرادة العموم أصلاً في عام مّا وهذا خلاف رأيكم أيضاً، فاحفظ هذا، فإنه بالحفظ حقيق، واعترض أيضاً بأن العام فيه احتمالان، احتمال التجوز، واحتمال التخصيص، فلا يكون كالخاص، فإن فيه احتمال التجوز فقط، أجاب عنه صدر الشريعة بأنه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلتها ما لم تنشأ عن دليل، فلا توجب كثرة الاحتمال في العام الانحطاط عن الخاص، لأنها لا تعد عرفاً ومحاورة لكونها غير ناشئة عن دليل، وأجاب في «التحرير» بأنه لا احتمال في عام مستعمل في المحاورة إلاّ لمجاز واحد، إذ لا احتمال للمجازين في استعمال واحد، فلفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال، وأورد عليه بأن العام المستعمل كالسارق يجوز أن يتجوز في النباش ويخصص ببعض أفراده، ففيه احتمالان معاً بخلاف الخاص، ولا يبعد أن يقال ههنا أي في العام وضعان: وضع لمعناه شخصي أو نوعي، ووضع آخر للعموم نوعي، فرأيت الأسود الرماة حقيقة في العموم مجاز باعتبار إرادة الشجعان، فالسارق إذا أريد بالسرقة النبش واستغراق أفراده كان حقيقة في العموم وإن كان مجازاً في مدلوله، فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل إلاّ مجازاً واحداً كالخاص فلا يورث ضعفاً في العموم فوق ضعف الخاص فاحفظه فإنه دقيق **(واستدل)** على المختار لو كان ظنياً لجاز إرادة البعض في العرف والمحاورة بلا دليل صارف، لأن الكلام فيما لا صارف و**(لو جاز إرادة البعض بلا دليل لارتفع الأمان عن اللغة والشرع)** ولزم التلبيس **(وأجيب)** بمنع الملازمة و**(الظن يجب العمل به فلا يرتفع)** الأمان لأنه مفيد للظن، وهذا الجواب ليس بشيء فإن المقصود هو أنه لو اعتبر عرفاً ومحاورة احتمال إرادة البعض، وهو غير الموضوع له ارتفع الأمان في كل لفظ، عاماً كان أو خاصاً، لأن الكل سواسية في احتمال إرادة غير الموضوع له، فإن المانع عن احتمال الغير لم يكن إلاّ انتفاء القرينة ولم يمنع، فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد ووعيد وخبر وإنشاء وأيّ استحالة فوق هذا؟ وليس مقصود المستدل ارتفاع الأمان بعدم صحة العمل حتى يجاب بأن العمل واجب بالظن، وقد سددنا طريق الهرب إلى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظانون **(قالوا)** في الاستدلال **(كل عام يحتمل التخصيص)** حتماً لا ناشئاً عن دليل **(فإنه شائع)** كثير حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال في كل عام عام **(ولهذا يؤكد بكل وأجمعين)** ولولا الاحتمال لما احتيج إلى التأكيد **(قلنا)** أولاً: إن الدليل جار في الخاص أيضاً، لأن الاستعارة شائعة كثيرة في الأشعار، وكلام البلغاء، حتى وقع المثل أن الشعر كذب، ويعيب الشعراء الفصحاء شعراً خالياً عنها، فيحتمل كل خاص خاص واقع في محاورات البلغاء التجوز، وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا، وثانياً: أنه إن أرادوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة أو يلتفت إليه، كالمجاز المتعارف، فلا نسلم كثرة الوقوع، كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لا أنه يحتمل فقط، وليس هذا أقل القليل فضلاً عن الكثرة، وإن أرادوا وقوع أنواع التخصيص بأنواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصاً ببعض أفراده وفي استعمال آخر ببعض آخر

بمخصص آخر وهكذا فمسلم، لكن لا يلزم منه احتماله التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه، وثالثاً: أن غاية ما لزم منه أن بقاء العموم مغلوب من المخصص و(**المغلوب إنما يحمل على الأغلب، إذا كان مشكوكاً**) وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكاً في عمومه، كيف وقد دلت الأدلة القاطعة على أنه موضوع للعموم، والضرورة العربية شهدت بأن اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا يخطر بالبال معناه المجازي البتة (**فتأمل**) فإنه دقيق لا يتجاوز الحق عنه. ورابعاً: لا نسلم كثرة وقوع التخصيص، فإنه إنما يكون بمستقل موصول وقليل ما هو، واعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام أن المقصود أن التخصيص بمعنى القصر المطلق بمستقل كان أو بغيره شائع، وإن نوقش في تسميته بالتخصيص فنقول: إن القصر في العام شائع فيورث هذا الشيوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع، وهذا ليس بشيء فإنا سنبين إن شاء الله تعالى أن العام لا يقصر في غير المستقل أصلاً فهذا المنع منع لكثرة وقوع القصر، لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة ينبو عنه كما لا يخفى على الناظر فيها، والله أعلم بحقيقة الحال.

مسألة

(**يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص**) واستقصاء تفتيشه عندنا (**وعليه الصيرفي والبيضاوي والأرموي**) ويلوح آثار رضا صاحب المحصول (**ونقل**) الإمام حجة الإسلام (**الغزالي والآمدي الإجماع على المنع**) من العمل به قبل البحث عن المخصص (**وهو**) أي ثبوت الإجماع (**ممنوع**) والنقل غير مطابق (**فإن الأستاذ**) أبا إسحاق الإسفراييني (**وأبا إسحق الشيرازي والإمام**) فخر الدين (**الرازي حكوا الخلاف**) وبه اندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الإجماع مبني على عدم اعتداد قول الصيرفي فإنه مكابرة (**بل الأستاذ حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث**) عن المخصص (**في حياته صلى الله عليه**) وآله وأصحابه وأزواجه أجمعين (**وسلم كما في التيسير**) وأدل الدليل على أن نقل الإجماع غير مطابق أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه حكم بالدية في الأصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه وترك القياس والرأي، ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه، وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها تمسكت بما ظنته عاماً في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص، ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار، وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف في العام إلى البحث عن المخصص ولا إنكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، وكذا في القرن الثاني والثالث، والحنفية يوجبون العمل به قبل البحث، واستقر هذا المذهب إلى الآن، فأين الإجماع، وقد تقدم النقل عن القاضي الإمام أبي زيد من أن التوقف مبتدع بعد القرن الثالث، وقال هو أيضاً، وجملة الجواب أن العامي يلزمه العمل بعمومه كما سمع، وأما الفقيه فيلزمه أن يحتاط لنفسه، فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الأشباه مع كونه حجة للعمل به إن عمل، لكن يقف

احتياطاً حتى لا يحتاج إلى نقض ما أمضاه بتبين الخلاف، لكن الكلام في موجب النص نفسه، أما الاحتياط فضرب معين يترك به الأصل إلاّ أن الترك به لا يجب حتماً، وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: التفصيل الأحسن أن الصحابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فإنه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان، وأما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف، وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة، وهذا مخالف لما نقل عن القاضي الإمام، وقد مر أنه قد خفي على سيدة النساء رضي الله عنها المخصص القطعي لما ظنته عاماً وعملت قبل البحث عنه، ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الإلهي إلاّ احتياطاً ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل، ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه **(لنا ما تقدم أنه قطعي)** دلالة فيستفاد منه الحكم قطعاً **(فلا يتوقف)** بعد العلم بالحكم الإلهي الثابت قطعاً **(على عدم احتمال المعارض)** احتمالاً غير معتد به **(كـ)** ما لا يتوقف في **(سائر القواطع)** على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جداً، ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية أيضاً، فإنه يفيد ظن حكم إلهي ظناً قوياً، فيجب العمل به من غير توقف لأجل احتمال مرجوح للإجماع على العمل بالراجح، أعجبني قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى أوجبوا التوقف إلى ظهور المراد بل جعلوه لغزاً وكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفراداً، وهل هذا إلاّ تهافت فتأمل، وأنصف المتوفقون **(قالوا: عارض دلالته احتمال المخصص)** ولا حجة مع الاحتمال المعارض **(قلنا)** العام قاطع، ولا احتمال للتخصيص إلاّ عقلاً، كاحتمال المجاز في الخاص، و**(الاحتمال عقلاً لا يعارض الدلالة وضعاً)** فلا ينافي الحجية **(فافهم)** ولو سلم أنه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح، فلا يعارض العموم الوضعي الراجح، ولا توقف دون المعارضة فافهم **(ثم المانعون)** للعمل قبل البحث **(اختلفوا في قدر البحث عنه، والأكثر ومنهم ابن شريح)** قالوا: يجب البحث **(إلى الظن بعدمه، لأن الاستقراء إنما يفيد الظن)** والبحث إنما يكون بالاستقراء **(فشرط القطع سد لباب العمل)** بالعام **(والقاضي أبو بكر)** الباقلاني **(وجماعة)** قالوا: يجب البحث **(إلى القطع)** بالعدم **(قالوا: إذا كثر بحث المجتهد)** عن المخصص **(ولم يجد)** مع هذا **(قضت العادة بالقطع)** بعدم المخصص **(قلنا)**: قضاء العادة بالقطع **(ممنوع بل)** إنما تقضي العادة **(بالظن ولو قوياً)** كما في المحصول بكون الظن ضعيفاً **(أقول: لو قالوا: مظنون المجتهد مقطوع)** لأن مظنونه واجب العمل قطعاً كما مر في المقدمة **(آل النزاع لفظياً)** فإن من اكتفى بالظن أراد الظن بنفس انتفاء المخصص، وهذا لا ينافيه ما ذكر، بل إنما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه، وهو غير منكر من أحد **(ثم أقول)** في إثبات القطع **(عدم المخصص إذا صار مظنوناً)** للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد **(كان العام)** قطعياً **(كالخاص لاحتماله المجاز احتمالاً مرجوحاً)** غير معتد به وغير ناشىء عن دليل **(بالاتفاق)** وههنا أيضاً عدم المخصص صار مرجوحاً غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه، بل على انتفائه عرفاً ولغة **(والخاص مقطوع)** بالمعنى الأعم، فهذا العام أيضاً مقطوع، **(والقطع**

بأحد النقيضين) كالعموم **(يستلزم القطع بعدم الآخر)** من النقيض كالخصوص **(فعدم المخصص مقطوع فتأمل)** فإنه كلام متين، لكن ينبغي أن يعلم أن المكتفين بالظن إن أرادوا نفي القطع بالمعنى الأعمّ كما هو الظاهر من تفريعاتهم، كعدم تجويز انتساخ الخاص بالعام ولو بعد البحث، فلا شك في أنه أبعد، فإنه من البين أن المخصوص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي، ولا تكون خفية بهذا الخفاء، بحيث لا يطلع المجتهد الباذل وسعه، فإذا لم يطلع عليه هذا الباذل جهده في الطلب، فليس هناك البتة بحكم العادة، فالعام في معناه الوضعي مقطوع، وإن أرادوا نفي القطع بالمعنى الأخص الذي لا يحتمل خلافه أصلاً فهذا لا ينافيه، فيؤول النزاع حينئذٍ إلى اللفظ، اللهم إلاّ أن يوجب القاضي الباقلاني هذا القطع، وهو كما ترى لا يليق بأمثاله فتدبر.

مسألة

(الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافاً لطائفة منهم) الإمام **(فخر الإسلام)** منا **(و)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** من الشافعية عليهما الرحمة **(قيل)** في الكشف **(عامتهم على أن جمع القلة)** وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة، وله أوزان مخصوصة **(النكرة ليس بعام، وإنما الخلاف في جمع الكثرة)** وهو ما يطلق إلى ما لا نهاية، ولعل وجه تخصيص الخلاف أن جمع القلة لا يتجاوز عدداً معيناً، فصار كأسماء العدد، بخلاف جمع الكثرة، ثم إن بعضهم قالوا: إنه لا فرق بينهما في جانب الزيادة، فإنهما يطلقان إلى ما لا نهاية له، وإنما الفرق في الأقل، فأقل جمع القلة الثلاثة أو الاثنان، وجمع الكثرة أقله العشرة، وعلى هذا لا وجه لتخصيص الخلاف بجمع الكثرة، ثم الحق ما سيذكر المصنف من أنه لا فرق بينهما، فحينئذٍ لا وجه للتخصيص أصلاً **(وقيل)** في التلويح **(الخلاف)** بين الفريقين **(لفظي مبنى على اشتراط الاستغراق وعدمه)** فمن شرط الاستغراق كالجمهور حكموا بعدم عمومه، ومن لم يشرط كالإمامين المذكورين، واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكموا بالعموم، وليس الخلاف في المعنى، فإن الكل اتفقوا على أن لا استغراق فيه أصلاً **(أقول الحق إن الخلاف مع فريق كفخر الإسلام ومن تبعه)** من المكتفين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق **(لفظي و)** الخلاف **(مع فريق)** آخر **(ومنهم الجبائي)** من شارطي الاستغراق وادعاء عمومه **(معنوي فإنهم يثبتون الاستغراق)** للجمع المنكر **(كما يتضح من دليلهم)** الآتي **(لنا عدم تبادر الاستغراق منه)** حين الإطلاق **(بل)** يتبادر جماعة ما أيّ جماعة كانت و**(يصلح لكل عدد)** بدلاً **(كالمفرد)** يصلح **(لكل واحد)** بدلاً، فلا عموم أصلاً **(واستدل لو قال: عندي عبيد، صح تفسيره بأقل الجمع اتفاقاً)** ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لأنه ينافيه، **(وأورد أن ذلك)** أي جواز التفسير بأقل الجمع **(لاستحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا)** فيجوز أن يكون موضوعاً للاستغراق والاستحالة قرينة صارفة عنه، ولا يبعد أن يقال: شأن العام أنه يخص بقرينة مخصصة، ويبقى عاماً في الباقي. وههنا يصح التفسير بأي عدد شاء، فلا يكون عاماً فتأمل **(قيل)** ليس معناه

جميع عبيد الدنيا، بل **(معنى العموم جميع عبيده فلا استحالة)** فيه، فلا يصلح قرينة صارفة عنه **(أقول: ربما يمنع)** أن معنى العموم جميع عبيده، بل معناه جميع ما يصدق عليه العبيد **(ويستند بأن الحقيقة الاستغراق الحقيقي)** فإن العام يستغرق لجميع ما يصلح له **(لا)** أن الحقيقة **(الأعم منه، ومن العرفي)** ولو كان كذلك كان لما ذكره وجه **(فتأمل)** فإنه دقيق، المعممون **(قالوا: أولاً)** الجمع المنكر **(حقيقة في كل جمع)** من الأقل إلى ما لا نهاية **(فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه)** وهو أيضاً فرد من أفراده، فيحمل عليه احتياطاً ولا يخفى على المتأمل أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع للجماعة أي جماعة كانت، والحمل على الكل حمل على بعض أفراده للاحتياط، وهذا ينافي العموم، ولو قيل: إن مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظياً، فإن مقصود الجمهور أن ليس وضعه للعموم إلا أن يحرر النزاع في أنه هل يحمل في المحاورات على جميع الأفراد أم لا لكن لا يساعد عليه كلماتهم، فالأولى أن يحرر الدليل هكذا: الجمع يطلق على كل جماعة، والحمل على الكل حمل على كل محتملاته، فيحمل عليه احتياطاً والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فإن نوقض بأن المنكر حقيقة في كل والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قال: **(ولا نقض بنحو رجل لأن الجميع)** وإن كان جميع حقائقه لكن **(ليس)** نفسه **(من حقيقته)** فلا يصح الحمل عليه **(وفيه ما فيه)** لأنه إنما يصح إذا كانت النكرة موضوعة للفرد المنتشر، وما إذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي وهي كما تصدق على الواحد تصدق على الكثير، فالكل أيضاً من حقيقته، كذا في «الحاشية». فإن قلت: لا يصح على القول الأول أيضاً، لأن الجميع وإن لم يكن من حقيقته لكن مجموع حقائقه، وكان مدار الدليل عليه، قلت: لا، بل مدار الدليل على إثبات أولوية بعض الأفراد على الآخر بالاحتياط ليبقى حقيقة ومتناولاً للكل فتدبر، ثم إن النقض بالمصادر غير المنونة وارد على كل حال كما لا يخفى **(قلنا: الأقل متيقن وكثير الصدق)** فهو أولى بالحمل عليه من الكل، فالاحتياط إن كان فمعارض به **(و)** قلنا **(أيضاً: الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك)** مما ذكرتم **(بل)** إنما يلزم **(ترجيح بعض الأفراد على البعض من خارج، فإن الوضع للقدر المشترك)** كما هو مسلم على ما قرره المصنف، وأما على ما قررنا فلأن الإطلاق على كل جماعة إنما يقتضي الوضع للقدر المشترك **(ولا دلالة للعام على الخاص)** فلا يدل الجمع على الكل استغراقاً. قال في «شرح الشرح» إن الكل لما كان فرداً من أفراد ما وضع له فالإطلاق عليه من حيث إنه فرد للقدر المشترك إطلاق حقيقي، وفيه أنه لا نزاع في هذا الإطلاق. كذا في «الحاشية»، وتفصيله أن الإطلاق على الخاص نوعان: إطلاق عليه باعتبار أنه استعمل في الموضوع له المتحقق فيه، وإطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه، والأول إطلاق حقيقي والثاني مجازي، فإن أريد بإطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقاً الإطلاق الأول بأن يكون مستعملاً في القدر المشترك ويراد الكل لأنه أيضاً جماعة، فلا يلزم منه العموم قطعاً وإن أريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم **(و)** قالوا **(ثانياً: لو لم يكن)** الجمع المنكر **(للعموم لكان مختصاً بالبعض، وذلك تخصيص بلا مخصص قلنا: الملازمة)** بين

الاختصاص بالبعض وعدم العموم (**ممنوعة بل**) يجوز أن يكون (**للقدر المشترك**) بين البعض أي بعض كان والكل.

مسألة

(**أقل الجمع ثلاثة**) فلا يصح الإطلاق على أقل منه (**إلاّ مجازاً، وقيل**) أقله (**اثنان**) حقيقة (**واختاره**) الإمام حجة الإسلام (**الغزالي وسيبويه**) من النحاة (**وقيل لا يصح لهما**) أي للاثنين (**لا حقيقة ولا مجازاً**) وقيل: أقله واحد، وقيل: لا يصح الإطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازاً (**ولا نزاع في لفظ الجمع**) المؤلف من الجيم والميم والعين (**بل**) إنما النزاع (**في المسمى**) أي في الصيغ المسماة به (**كرجال ومسلمين ولا**) نزاع أيضاً (**في نحن فعلنا**) أي في ضمير المتكلم مع الغير فإنه موضوع للمتكلم مع الغير واحداً كان أو كثيراً، فهو مشترك معنوي لا لفظي كما توهم (**ولا**) نزاع أيضاً (**في نحو** ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] **فإن في إضافة الشيئين إلى ما يتضمنهما ما يجوز**) فيها (**الإفراد**) نحو قلبكما (**والتثنية**) نحو قلباكما بناء على انقسام آحاد المضاف على آحاد المضاف إليه (**والجمع**) نحو قلوبكما بناء على بطلان الجمع بالإضافة، فهو والمفرد سواء في الإطلاق (**بل هو أفصح**) لكونه أدل على الإفراد من المفرد وكراهية اجتماع التثنيتين (**لنا**) أولاً (**المتبادر**) من الجمع المنكر المجرد عن الصارف (**الزائد على الاثنين**) وهو من علامات الحقيقة (**و**) لنا ثانياً (**قول**) عبد الله (**بن عباس لعثمان**) أمير المؤمنين (**رضي الله تعالى عنهما: ليس الإخوان إخوة في لسان قومك**) فقرر أمير المؤمنين واحتج بالاجماع وهما إمامان عارفان باللغة فقوله وتقريره حجة، على أن الأقل ثلاثة، والأثر المذكور رواه الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال: إن الأخوين لا يردان الأم من الثلث، قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٌ﴾ [النساء: ١١] قال: أخوان ليسا بلسان قومك إخوة، قال عثمان: لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي ومضى في الأمصار وتوارث به الناس كذا في الدرر المنثورة والتيسير قيل هذا كما أنه دليل على أن أقله ثلاثة دليل كذلك على أنه يصح الإطلاق عليهما مجازاً، فإن الإجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب، فلا بد من حمل الأخوة على الأخوين مجازاً، وفيه أنه لا يلزم من حمل الأخوة على معناه المخالفة، فإنه ساكت عن حال الأخوين، نعم: لا بد للإجماع من سند، ويجوز أن يكون قياس الاثنين على الجماعة، إلاّ أن يقال: الظاهر من كلام ابن عباس وجواب أمير المؤمنين أنه حمل الأخوة على الأخوين والله أعلم بمقصود خواص عباده. فإن قلت: روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت أنه كان يحجب الأم بالأخوين فقالوا: يا أبا سعيد إن الله يقول: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٌ﴾ وأنت تحجبها بالأخوين، فقال: إن العرب تسمي الأخوين أخوة. كذا في «الدرر المنثورة» و(**التيسير**)، فالآثار متعارضة قال: (**ولا يعارضه قول زيد الأخوان أخوة**) فإنه غير نص في أن مدلوله الحقيقي أخوان بخلاف قول ابن عباس (**لأنه لم يقل في اللسان**) فلا يدل على الوضع (**بل المراد**) أي يجوز أن يكون مراده رضي الله عنه (**الحكم**) أي أخوان أخوة حكما

(وهو الإرث والوصية) أو أنه يسمى الأخوان أخوة مجازاً جمعاً بين الأدلة القائلون بأقلية الاثنين **(قالوا: أولاً)** قال تعالى: (﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ **والمراد أخوان فصاعداً إجماعاً)** بين المجتهدين اللاحقين وإن كان مختلفاً بين الصحابة أو إجماعاً بين الأكثر، والأصل في الإطلاق الحقيقة **(قلنا)** سلمنا أن المراد أخوان لكن لا نسلم أنه حقيقة فيهما بل **(مجاز لقصة ابن عباس)** الذي هو أعرف باللغة، وقد قال: لا يسمى في لسان العرب الإخوان أخوة، ولك أن تمنع أن المراد بالأخوة أخوان ولا إجماع عليه إنما الإجماع على أن الأخوين في حكم الأخوة، ويجوز أن يكون بالقياس **(و)** قالوا **(ثانياً)** قال الله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥] **(والمراد** بضمير الخطاب **(موسى وهارون)** على نبينا وآله و**(عليهما السلام)** والأصل في الإطلاق الحقيقة **(قلنا)** لا نسلم أن المراد موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما الصلاة والسلام **(بل)** هما **(وفرعون أيضاً)** وهو وإن كان غائباً لكن أدخل في المخاطبين تغليباً **(و)** قالوا **(ثالثاً)** قال تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨] أي حكم **(داود وسليمان عليهما)** وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة و**(السلام)** والأصل في الإطلاق الحقيقة **(وأجاب الإمام)** فخر الدين **(الرازي بأنه إضافة إلى المعمولين)** أي الفاعل وهو داود وسليمان، والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث، وحينئذٍ لم يستعمل في الاثنين **(وقد يقال إنه)** أي تجويز الإضافة إلى المعمولين **(عجيب، فإن المصدر إنما يضاف إليهما بدلاً)** في إطلاقين **(لا معاً)** في إطلاق واحد، وما قيل إن كون الحكم مصدراً ممنوع، بل هو بمعنى الأمر والشأن، أي كنا بشأنهم شاهدين، فإنما يصح جواباً في نفسه لا توجيهاً لهذا الجواب، فإن قيل: إنه لا يصح في نفسه أيضاً لأنه مجاز خلاف الأصل، قلت ههنا ضرورة، فإن الأدلة الصحيحة قد دلت على أن الأقل للجمع ما فوق الاثنين، فالإطلاق عليهما تجوز وإطلاق الحكم على الشأن أيضاً تجوز، والثاني أكثر شيوعاً بالنسبة إلى الأول، فحمل عليه فتدبر **(أقول)** إضافة المصدر إلى المعمول على نحوين إضافته إليه مع بقاء معنى المعمولية، ويقصد منها إفادة معنى الفاعلية أو المفعولية، وإضافته إليه من غير اعتبار معنى الفاعلية أو المفعولية بل لإفادة الملابسة، و**(لعل مراده أنه إضافة إلى المعمولين، لكن لا من حيث هما معمولان)** باقيان على معنى الفاعلية أو المفعولية **(بل)** أضيف إليهما **(لأنهما ملابسان)** أي الحكم الملابس لهما وللقوم ولا شك أن الإضافة لأجل إفادة الملابسة تصح إلى المعمولين، وإنما لا تصح بالنحو الأول **(فتأمل)** فإنه وإن كان كلاماً متيناً، لكن خلاف المتبادر المنساق إلى الذهن من عبارته **(و)** قالوا **(رابعاً: الجمع يقتضي الجماعة)** فإن أهل العربية قالوا: الجمع موضوع لجماعة ما **(و)** قال رسول الله ﷺ **(الاثنان فما فوقهما جماعة)** رواه ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب، كذا قال «مطلع الأسرار الإلهية» قدس سره **(أقول)** إذا زيد في الاستدلال بالحديث أن الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور **(فاندفع)** ما كان يرد على التقرير المشهور أن غاية ما لزم أن الاثنين جماعة و**(أنه في غير محل النزاع)** فإن النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة: وبعد لا يخلو عن

شائبة شبهة، فإن الذي دل عليه الحديث أن لفظ الجماعة يطلق على الاثنين ولكن كون الجماعة المحكوم عليها بوضع الصيغ بإزائها شاملاً للاثنين غير لازم، بل كلمات النحاة تدل على خلافه فافهم **(قلنا)**: لم يرد هو عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام أن الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع تصدق على الاثنين فما فوقهما بل **(أراد)** ﷺ **(فضيلة الجماعة)** الصلاتية **(أو جواز السفر)** والمعنى والله أعلم بمراد رسوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلاة يدركون فضلها أو الاثنان المسافران فما فوقهما جماعة في جواز السفر، وقد كان سفر الاثنين في أول الإسلام منهياً عنه، فرخص بهذا الحديث المانعون كونه للاثنين ولو مجازاً **(قالوا)** لو جاز إرادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازاً لجاز وصف التثنية بها وتوصيفها بها و**(لا يقال: جاءني رجلان عالمون، ولا رجال عالمان)** باتفاق النحاة **(وأجيب بأنهم يراعون صورة اللفظ)** في النعت: فلا يجوزون هذا التركيب، لا أنهم لا يجوزون إطلاق الجمع على التثنية مجازاً **(قيل فيه بعد فإنه لا يقال: جاءني زيد وعمرو العالمون)** مع أن الموصوف ليس في صورة التثنية. **(أقول ربما يمنع المجوّز)** امتناع هذا التركيب فلا إشكال، وهذا فاسد، فإنه منع لمقدمة إجماعية للنحاة **(على أن الجمع)** بين شيئين أو أشياء **(بحرف الجمع)** كما في التثنية والجمع **(كالجمع بلفظ الجمع)** وهو الواو العاطف، فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية إن كان واحداً، وإن كان أكثر ففي حكم الجمع فإنما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت التطابق الصوري **(فتأمل)** فإنه كلام متين.

(فائدة لا فرق عند القوم) من الفقهاء وأهل الأصول **(بين جمع القلة و)** بين جمع **(الكثرة وإن صرح به النحاة)** أي بالفرق بأن أقل جمع القلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة **(فإن المحلى منهما)** أي من جمعي القلة والكثرة **(للعموم مطلقاً)** فلا أقل له ولا أكثر **(وأما المنكر فالأقل منهما ما تقدم)** من غير فرق، ولذا أجمعوا على أنه لو فسر قوله: له عليَّ دراهم أو أفلس بالثلاثة صح **(ولا فرق في جانب الزيادة)** بأن يكون أكثر جمع القلة عشرة وأكثر جمع الكثرة لا إلى نهاية **(وإن قيل به)** في التلويح **(لقولهم الجمع حقيقة في كل عدد، فيصح تفسيره بأي عدد شاء)** فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق إذن بينهما **(وصحة نحو)** جاءني **(رجال عاقلون وأئمة عقلاء)** أي: ولأن توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق **(هذا)** ما هو الحق، فإن قلت: النحاة عمدة في هذا الباب، فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين، فإنهم المتقدمون الباذلون جهدهم في أخذ المعاني عن قالب الألفاظ فتأمل.

مسألة

(استغراق الجمع) سواء كان معرفاً باللام أو الإضافة، أو منكراً منفياً بحرف النفي **(لكل فرد)** فرد **(كالمفرد)** أي كاستغراقه عند الفقهاء والأصوليين وجمهور أهل العربية **(وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل)** فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة

جماعة، فالواحد والاثنان خارجان عنه **(لنا ما تقدم من الاستثناء)** فإن استثناء الواحد صحيح لغة وعرفاً، وهو لإخراج ما لولاه لدخل فوجب التناول، وأما قرأت الكتاب إلاّ ورقاً ونحوه فلأنه أريد به قرأت جميع أجزاء الكتاب إلاّ ورقاً، وأما استثناء الجزء من دون هذا التأويل، وإن جوّز فقول باطل لا يلتفت إليه أو مؤوّل **(و)** لنا **(الإجماع)** على أن استغراق الجمع لكل فرد فرد ألا ترى أنه كيف استدل خليفة رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق رضي الله عنه على الأنصار رضوان الله عليهم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام «الأئمة من قريش» وقد قرروه وسلموه وأجمعوا به على أن لا حق في الخلافة لواحد من الأنصار، فإن قيل: فعلى هذا يفيد قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] انتفاء الرؤية مطلقاً عن كل بصر قال: وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ إنما يقتضي سلب العموم لا عموم السلب: فلا ينافي رؤية بعض الأبصار **(وإن اقتضى عموم السلب باعتبار الإفراد)** وسلم ذلك **(فلا يستدعيه باعتبار الأزمان)** فالمعنى والله أعلم لا تدركه الأبصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الآخرة **(فتأمل)** ولا تلتفت إلى ما يقال من قبل أهل البدع أن نفي الفعل يقتضي انتفاءه في الأزمان مطلقاً، فالحمل على أزمان الدنيا انصراف عنه، لأن النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية، وهي متواترة المعنى ولا يحتمل التشكيك فيه، وأما هذا القدر من الانصراف عن الظاهر فشائع لا بأس به، بل يجب لإيجاب القواطع ذلك ولو سلم أنه يستدعيه باعتبار الأزمان فالإدراك أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فتدبر. السكاكي وأتباعه **(قالوا: أولاً)** لو كان استغرق الجمع للآحاد لما صح النفي عنه إذا ثبت الحكم بواحد أو اثنين فقط و **(قد صح لا رجال في الدار إذا كان فيها رجل أو رجلان دون لا رجل قلنا)** جواز لا رجال **(ممنوع حقيقة)** وليس إلاّ دعوى مثل المطلوب **(و)** إن أريد جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال: **(أما التخصيص فيجوز في كل عام)** ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو إرادة نفي الاجتماع كما مر فلا استغراق، والمثال المذكور إنما يصح بهذا الاستعمال، وأما حقيقة فلا يصح فافهم **(و)** قالوا **(ثانياً: إن الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد)** كما يرشدك الجماعة تطيق حمل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل واحد **(قلنا)** الحكم على كل جمع **(مستلزم لغة)** الحكم على كل فرد **(وإن لم يستلزم عقلاً)** بناءً **(على أن الجمع المحلى)** بل الجمع المستغرق مطلقاً يبطل الجمعية ويكون **(عندنا لكل فرد)** ويمكن أن يقرر الكلام جوابين أحدهما: أن هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع تدل لغة تناول الحكم لكل واحد وإن لم تستلزم عقلاً، ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية إلاّ فيما يكون حكم الجماعة والآحاد واحداً، لا أنه يدل التزاماً غير مقصود حتى يرد عليه أنه غير صحيح، وإلاّ لم يصح الاستثناء فتأمل فيه، والثاني: أن كون الحكم على كل جماعة ممنوع، بل الجمع يبطل حينئذٍ، هذا **(و)** قالوا **(ثالثاً)** روي **(عن ابن عباس أن الكتاب أكثر من الكتب)** ولا يصح إلاّ إذا كان استغراق المفرد أشمل **(قلنا)** أولاً **(مراده)** رضي الله عنه أن استغراق الكتاب بدلاً أشمل من الكتب حال كونهما **(منكرين)** فليس مما نحن فيه، وثانياً: أن ابن عباس

وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة كافة، وثالثاً كما قال «مطلع الأسرار الإلهية» إن مراده أن الكتاب المعهود وهو القرآن أشمل وأكثر جمعاً للحكم من الكتب الأخرى المعهودة وهي المنزلة على الأنبياء السابقين، فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر.

مسألة

(جمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب) فيه الرجال على النساء، يعني يكون مفرده بحيث يصح إطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليباً، وهو الجمع الذي يفرق في مفرده بين المذكر والمؤنث بالتاء وعدمه، واحترز بهذا القيد عن الجمع الذي مفرده لا يصح إطلاقه على النساء أصلاً كالرجال، فإنه للرجال اتفاقاً، وعن الجمع الذي مفرده متناول لهما لغة ووضعاً نحو: الناس، فإنه يتناول اتفاقاً وعن الجمع الذي مفرده مختص بالنساء، فإنه مختص بالنساء اتفاقاً إن وجد فتأمل فيه: **(هل يشمل النساء وضعاً)** كما أنه يشمل الرجال **(نفاه الأكثر)** من الشافعية والمالكية **(خلافاً للحنابلة)** فإنهم قالوا: يشمل الرجال والنساء بالوضع والمصنف اختار الأول وقال **(لنا أن المتبادر)** منه عند الإطلاق **(من دون قرينة)** صارفة **(هم الرجال وحدهم)** وهو من أمارات الحقيقة، ودليل التبادر الاستقراء، لكن الخصم لا يساعد عليه **(واستدل أولاً بقوله)** تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾﴾ [الأحزاب: ٣٥] فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكر، فلو كانت النساء داخلات فيها لزم التأكيد، ولو لم تدخل، بل اختصت الصيغة بالرجال كان تأسيساً **(والتأسيس أولى من التأكيد)** فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال، والأصل الحقيقة، فهي بهم خاصة **(أقول فيه نظر، لأن في «شرح المختصر» أن لا نزاع في أنه للرجال وحدهم)** أي مستعملاً فيهم **(حقيقة، فعلى هذا لا يلزم التأكيد)** فإنه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستعملاً للرجال، فلا تأكيد ولا مجاز **(فلا يثبت المدعي)** من كونه لهم وحدهم **(كما لا يخفى)** قال «مطلع الأسرار الإلهية»: ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما سيصرح به المصنف، بل المعنى أنه للقدر المشترك، فهو مشترك معنوي، وإطلاقه عليهم كونهم من أفراده حقيقة، وهذا لا يضر في الاستدلال، فإن هذه الجموع محلاة مفيدة لاستغراق ما تصلح له، فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشمولة الصيغ، فيكون ذكر النساء بعده تأكيداً، وإذا التأسيس أولى فيجب حملها على الرجال خاصة، والأصل الحقيقة، هذا: ثم في الاستدلال شيء هو أن مثالاً جزئياً لا يصحح القاعدة الكلية، كيف كما أنه استعمل في الرجال وحدهم، كذلك استعمل للمختلط كثيراً، فلم لم يكن استعمال الاختلاط حقيقة، وصار استعمال الانفراد حقيقة، فأصالة الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة، وأيضاً أفراد فرد من العام للنصوصية شائع، كما في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] وأمثاله، وهذا ليس تأكيداً اصطلاحياً،

فإن أريد أنه لو كان للاختلاط حقيقة لكان تأكيداً اصطلاحياً، فالملازمة ممنوعة، وإن أريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الأفراد، فكون التأسيس أولى منه ممنوع، وإلاّ لكان أمثال الجمل المصدرة بأن خلاف الأصل فتدبر **(و)** استدل **(ثانياً بالتقرير)** أي بتقرير رسول الله ﷺ **(والنفي)** أي نفي المؤمنات ذكرهن **(فيما روت)** أم المؤمنين **(أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله، إن النساء قلن: ما نرى الله ذكر إلاّ الرجال فنزل** ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]**)** رواه أحمد كذا في «التحرير»، وروى الترمذي عن أمّ عمارة قالت: أتيت النبي ﷺ فقلت: ما لي أرى كل شيء إلى الرجال، وما أرى النساء يذكرن بشيء فنزلت ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ قال الترمذي حديث حسن غريب، فالنساء مع كونهن من أهل اللغة، فصحاء لمانعين ذكرهن علم أن جمع المذكر غير متناول إياهن، ثم تقرير الرسول ﷺ يفيد القطع به **(وأورد)** بمنع نفيهن ذكر أنفسهن حتى يفيد عدم تناول الصيغة إياهن و**(بحمله على عدم الذكر)** لهن **(استقلالاً)** وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال، فإن أريد بالذكر الاستقلالي ذكرهن وحدهن، فليس ذكر الرجال استقلالياً أيضاً، فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالاً دونهن، وإن أريد ذكرهن مقصوداً وإن كان مع أغيارهن أيضاً استقلالي، فلا يصح الشكوى أصلاً إلاّ أن يقال: تناول الصيغة للمختلط ليس إلاّ لأنهن كالتوابع للرجال، فأردن ذكرهن استقلالاً من غير تبعية فتأمل فيه، والأولى: أن يحمل قولهن: ما نرى الله ذكر إلاّ الرجال على الذكر استقلالاً بصيغ أخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو: الرجال والعباد، فأردن أن يذكرن كذلك فتدبر **(قيل الشكاة به حينئذٍ)** أي حين إرادة الذكر الاستقلالي **(بعيد، فإن الرجال قوامون على النساء)** فهن من توابعهم **(أقول: لعل مرادهن التماس الذكر كذلك)** أي من غير تبعية **(تحصيلاً للشرافة)** قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه: والله كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي قصد تحصيل الشرافة، وأيضاً: الصيغة متناولة لهن قطعاً لعموم الشرعية ولو مجازاً، ومحال أن لا يكن عارفات بتناول الصيغة إياهنَّ فالشكاة بعدم ذكرهن مطلقاً لا يصح إنما الشكاة للذكر الاستقلالي تحصيلاً للشرافة فافهم **(و)** استدل **(ثالثاً بأنه جمع المذكر إجماعاً وهو)** أي: الجمع **(لتضعيف المفرد)** فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر **(وفيه أنه استدلال بالتسمية)** فإن النحاة يسمون هذا الجمع جمع المذكر، ولا يلزم منه أن يكون مفرده مذكراً، ألا ترى أنهم يقولون لنحو السنين جمع المذكر مع أن مفرده مؤنث عندهم، هذا: وربما يقرر هكذا إن هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة، والجمع لتضعيف مفرده، فيكون مدلوله آحاداً من المذكر الذي هو مفرده، وهذا ليس استدلالاً بالتسمية وفيه أن المذكر عندهم ما كان مجرداً عن التاء ونحوه، وإن كان الإناث داخلة فيه، ألا ترى أنهم قالوا: الإنسان مذكر مع أن أفراده الإناث، فلا يلزم من كونه جمعاً للمذكر أن لا يكون آحاد مفرده أنثى، كما لا يخفى على من له أدنى مساس **(و)** قال **(في «التحرير»: فإن قيل)** لو دخل فيه الإناث ويكون جمع المذكر تسمية محضة فمفرده مؤنث أيضاً **(فأين تذهب تاء مسلمة)** هذا

الجمع مما يبقى فيه حروف المفرد وجوباً (**قيل**) في الجواب مذهب التاء ههنا (**مذهبها في طلحون على رأي أئمة الكوفة**) والحاصل أن بقاء التاء في الجمع غير لازم كما عليه أئمة الكوفة من النحاة، كما في طلحين جمع طلحة (**أقول السؤال**) غير وارد حتى يحتاج إلى الجواب و(**إنما يرد لو قيل إنه جمع مسلمة، ويلزم أن يكون للجمع مفردان**) فإنه شامل للذكور أيضاً، فيكون مفرده مذكراً أيضاً، فليس هو جمع مسلمة (**بل هو جمع مسلم**) مجرداً عن التاء (**أدخلت فيه مسلمة عند**) إرادة تأليف هذا (**الجمع تغليباً كعمرين**) المراد منه خليفة رسول الله ﷺ أبو بكر وأمير المؤمنين عمر، أو أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، فإنه عند إرادة التعبير عنهما أدخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليباً للمشابهة في الأخلاق الحميدة، فكأنه أريد من به هذه الأوصاف الحميدة، وفي التغليب يختار اللفظ الأخف، فإن قيل: فعلى هذا يصير الجمع مجازاً قال (**ولا يلزم من التجوز في مسلم**) مفرده (**التجوز في جمعه إذا علم أنه قاعدة**) فإنه حينئذٍ موضوع بالوضع النوعي للآحاد الحاصلة بعد التغليب، وقد قرر الشبهة في «شرح مطلع الأسرار الربانية» بأن مادة الجمع حينئذٍ تكون مجازاً قطعاً، وإن كان الصيغة حقيقة، فإن المادة هو مادة المفرد، وهو مجاز للتغليب، وإن كان الصيغة والهيئة حقيقة، ألا ترى أن لفظ الأسود الرماة مجاز باعتبار المادة وإن كان حقيقة باعتبار الهيئة، وهذا ليس بشيء فإن المادة مع الهيئة موضوعة بالوضع النوعي للآحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة، ولا يلزم من التجوز في المادة انفراد التجوز فيها مع الهيئة بخلاف الأسود الرماة، فإن هذا الجمع من المجوز لا من الواضع وليس موضوعاً للشجعان لا نوعاً في ضمن قاعدة ولا شخصاً، ولك أن تمهد أولاً قاعدة هي أنه قد اتفق النحاة على أن مثل مسلمة لفظ مركب من المسلم والتاء، وكل منهما يدل على معناه فمعنى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء ليس الرجل بخصوصه وإلاّ لزم اتصافه بالذكورة والأنوثة في حالة واحدة، بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالإسلام أعم من أن يكون مذكراً أو مؤنثاً، ونقول ثانياً: إن هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البتة، وإلاّ لزم أن يكون مسلمة مجازاً لكون بعض مفرداته كذلك، إلاّ أن شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء، وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة، ألا ترى أن الضمائر المتصلة حقائق مع شرط استعمالها مقارنة العوامل، بقي أن إطلاقه على الرجل خاصة حال انفراده إما لأنه موضوع له بوضع على حدة فيكون مشتركاً، أو لأنه وضع للقدر المشترك ليستعمل مجرداً في الذكر ومقارناً مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه التاء من الأنوثة، كما أن لفظ هذا عند البعض موضوع لمعنى كليّ ليستعمل في الجزئيات، وحينئذٍ نقول: المسلمون جمع المسلم الذي وضع للقدر المشترك المستعمل في معناه في تركيب مسلمة، وعلى هذا ليس فيه تجوّز أصلاً، لا في المادة ولا في الهيئة، وإطلاقه على الذكور خاصة أما على الأول وكأنه بعيد فلاشتراك مفرده في المعنيين، أو لأنه كما يجوز استعمال مفرده في بعض الأفراد كذلك يجوز استعماله أيضاً، ويكون حقيقة لكونه استعمالاً في المفرد، ولا يجوز استعماله في الإناث المفردات، لأن مفرده كان لا يدل عليهم مجرداً عن التاء فتأمل فيه (**و**) بناء (**على هذا**) الذي ذكر من حديث

التغليب **(اندفع ما قيل: يلزم أن يكون الجموع كلها مما لا واحد له من لفظه)** وذلك لأن مفرده مسلم لكن مغلباً، وقد يقال: يلزم أن يكون الجموع كلها مما لم يكن له مفرد مستعمل أصلاً، وفيه أنه لا استحالة فيه إن أريد أن لا يكون له مفرد مستعمل حقيقة، بل هو أول المسألة، وإن أريد أن لا يكون مستعملاً أصلاً لا حقيقة ولا مجازاً، فاللزوم ممنوع، كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبر، وهو لو سلك السبيل الذي بينا لا يرد هذا السؤال من أصله لأن مفرده مستعمل في ضمن استعمال مسلمة، ثم قيل: لا يصح حديث التغليب، فإنه لو كان مفرده مسلماً أدخل فيه المسلمة تغليباً لصح: نساء مسلمون، إذ حينئذٍ النساء والرجال سواسية في الفردية، ولو كان الاختلاط معتبراً لما صح الإطلاق على الرجال وحدهم، وهذا ليس بشيء، فإن المقصود أن المسلمين جمع مسلم أدخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمين تغليباً فالإناث من أفراده مقارنة مع الرجال لا وحدهن فتدبر. الحنابلة **(قالوا: أولاً: صح)** الجمع المذكر **(لهما نحو)** قوله تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞ﴾ [البقرة: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِصۡرٗا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلۡتُمۡۗ﴾ [البقرة: ٦١] **(كما)** يصح **(للمذكر فقط والأصل)** في الاستعمال **(الحقيقة أقول ذلك)** أي كون الأصل الحقيقة **(إذا لم يكن لأحدهما بخصوصه حقيقة، وهو ممنوع)** فإنه قد تقدم أن المتبادر منه الرجال وحدهم، فيكون حقيقة فيهم وهذا إنما يتم لو سلم الخصم الاستقراء **(وأجيب أيضاً بلزوم الاشتراك)** اللفظي **(إذ لا نزاع)** لأحد في **(أنه للرجال وحدهم حقيقة)** فلو كان للمختلط أيضاً حقيقة يلزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل **(قيل: عدم النزاع)** في أن إطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم حقيقة **(ممنوع فإنهم يقولون بالاشتراك المعنوي)** فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء **(وإطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث إنه من أفراد الموضوع له)** لا من حيث خصوصهم فحينئذٍ لا يلزم الاشتراك اللفظي **(و)** قالوا **(ثانياً: لو لم يدخلن)** في هذا الجمع **(لما شمل الأحكام لهن)** إذ حينئذٍ أمثال ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] من الخطابات مختصة بالرجال **(أقول)** الملازمة ممنوعة فإن دخولهن في الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال: **(لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة)** من الدين **(وقد ثبت عموم الصيغة)** لهن **(لغة ولو تجوزاً حملنا عليه)** بهذه القرينة، والحال أنه يجوز أن يكون مجازاً من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة، لكن للخصم أن يقول: التجوز خلاف الأصل، فلا يصار إليه، فيدفع بدعوى التبادر الذي مر إن سلم الخصم فافهم **(ولذا)** أي لأجل أن شمول الأحكام لهن لقرينة عموم الشريعة **(لم يحمل عليه فيما لا يعلم)** عمومه من الأحكام **(كالجمعة والجهاد وغيرهما)** والخصم يقول إنما لم يحمل فيها لقرينة اختصاص هذه الأحكام بالرجال **(ويجاب في المشهور)** بمنع بطلان اللازم إن أريد عدم الشمول صيغة و**(بالتزام عدم الشمول نصاً بل)** الشمول **(بالإجماع)** أو بدليل آخر، كتنقيح المناط، وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة، كما في المعدوم زمن الخطاب الشفاهي **(وفيه ما فيه)** فإن الإجماع متأخر عن زمن الرسول ﷺ، والكلام في ذلك الزمن بل الإجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الأحكام لهن فالإجماع دل على شمول النص لهن من غير

حاجة إلى دليل منفصل فتدبر.

(**تنبيه * قيل**) في كتب أكثر المشايخ (**قول الحنابلة**) هو بعينه (**قول الحنفية، واستدل عليه بقولهم فيما قال**) الحربي: (**أمنوني على بني فأعطي**) الأمان (**أنه تدخل بناته**) في الأمان، ولو لم تكن الصيغة متناولة لم يدخلن (**والأظهر أن ذلك**) أي دخولهن (**لأن الأمان مما يحتاط فيه، فحمل على العموم تجوزاً**) فلا يدل هذا على أن دخولهن بطريق الحقيقة، ولا يبعد أن يقال: لو كان هذا تجوّزاً لأجل الاحتياط يلزم ثبوت الأمان بالحمل تجوزاً في كل لفظ واقع في الأمان، وليس كذلك: وقد يورد أن ثبوت الأمان بدلالة النص، ولا يحتاج إلى دخولهن في الصيغة، واعلم أنه إن كان هذه النسبة إلى الحنفية لأجل الفرع المذكور فيرد عليه ما أورد، لكن الناقلين نقلوا عن الحنفية هكذا، وقال صاحب البديع: أكثر أصحابنا ذهبوا إليه، وإذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه، بل هو المتعين حينئذٍ، والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(**الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعاً**) أو لا، قال (**الأكثر: نعم**) يتناولهم (**فيعم الحكم**) لهم (**وقيل: لا**) يتناولهم (**فلا**) يعمهم الحكم (**وقال**) الشيخ (**أبو بكر**) الجصاص (**الرازي الحنفي**) رحمه الله تعالى: يتناولهم (**في حقوق الله تعالى فقط**) لا في حقوق العباد، تحرير محل النزاع أنه لا شك أن من الخطابات ما يتناول الكل من الأحرار والعبيد بالاتفاق، ومنها ما يختص الأحرار فقط بالإجماع، وإنما النزاع في أن الظاهر شرعاً ما هو، فعند الأكثر الظاهر التناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه إلى دليل آخر، وقيل: الظاهر عدم التناول، فيحتاج في شمول الحكم والتناول إلى دليل زائد، وعند الشيخ أبي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد (**لنا**) الصيغة كانت للعموم والتناول و(**ما عرف عرف طار**) على اللغة يخرجها عن مقتضاها لغة (**وإن دل دليل على الخروج**) أي خروج العبيد (**عن بعض الخطابات كالجهاد والحج إلى غير ذلك**) ولا يلزم منه العرف هذا، وفيه إشارة إلى رد استدلال النافي بأن حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد، فلو لم يكن خارجاً عن الخطاب لزم النسخ، وجه الرد أنها خارجة فلا نسخ، لكن لدليل فلا يلزم العرف فافهم، ولك أن تقول: استقرى الأحكام الشرعية فوجد أكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم إلاّ ما فيه ضرر بين للمولى كالجمعة والحج والجهاد قبل النفير العام، وأما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والغصب فشاملة قطعاً، فلا يمكن فيها ادعاء العرف من أحد، وأما حقوق العباد فأكثرها مختصة بالأحرار، وقلما يدخل فيها العبيد، فلا يبعد أن يدعي فيها العرف، ويقال: إن عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها إلاّ بالدليل فإن الأكثر عدم الدخول، والظن تابع للأغلب فكلما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتسارع الذهن إلى اختصاصه بالأحرار، وهذا معنى العرف، فقوله: وما عرف عرف طار مطلقاً ممنوع، النافون للدخول (**قالوا: منافع العبد مملوكة**

لسيده شرعاً، **والخطاب**) لهم (**ينافيه**) أي ينافي ملك السيد منافعه (**فلم يكن مراداً في الاستعمال**) أي استعمال الشارع (**قط**) فيتسارع الذهن إلى الأحرار (**وهو معنى الاختصاص بالأحرار عرفاً، أقول**) إذا زيد فلم يكن مراداً في الاستعمال قط (**فلا يرد ما قيل إن الخروج لأجل لزوم محال على تقدير الدخول**) وهو المنافاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكية المنافع (**لا يمنع التناول صيغة**) إذ يجوز أن يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها، وجه عدم الورود أن المحال لما كان لازماً في الاستعمالات الشرعية كلها لم يكن العبد مراداً قط فلزم العرف (**والجواب: لا نسلم عموم مملوكية المنافع**) في الأوقات كلها (**بل خص منها البعض**) وهو المنافع التي تمنع امتثال أوامر الله تعالى (**فلم يثبت العرف**) وهذا تام في حقوق الله تعالى. وأما المنافع المانعة عن امتثال أوامر الشرع في حقوق العباد فأكثرها مملوكة للسيد، وله أن يمنعه عن العمل بالأوامر ويشغله بخدمته، ففيها للمناقشة مجال، وقد يقرر بأن مملوكية المنافع دلت على الخروج، ولو في بعض الأحكام، فاحتمل كل خطاب خروجهم، واحتمال المخصص يوجب الوقف كما مر من أنه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، فوجب التوقف إلى قيام الدليل على الدخول، وجوابه أن الاحتمال العقلي مسلم، والاحتمال العرفي ممنوع، فلا يجب التوقف وقد مر أيضاً الخروج في بعض الأحكام لا يوجب الاشتمال مطلقاً، ثم التوقف قبل البحث عن المخصص لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعاه عدم الدخول عرفاً والظهور فيه فتدبر الشيخ أبو بكر (**المفصل**) بين الحقوق الإلهية والعبدية (**ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيها باق كما كان**) في اللغة، قال المصنف (**ومن ادعى فعليه البيان**) أي هذه دعوى من غير دليل لكن دليل الاستقراء الحاكم بأكثرية الخروج إن تم تم الكلام.

مسألة

(**النبي صلى الله عليه**) وآله وأصحابه (**وسلم داخل**) عرفاً (**في العمومات**) الشاملة له ﷺ (**وقيل: لا**) يدخل هو ﷺ مطلقاً (**وفصل**) أبو عبد الله الحسين (**الحليمي**) الشافعي، وقال: (**إن كان**) الخطاب (**مصدّراً بالقول كقل يا عبادي لم يشمله**) ﷺ، وإلاّ شمله ﷺ (**لنا وجود المقتضى وهو عموم اللغة**) فإن المفروض الكلام في الخطاب الشامل لغة (**مع عموم الشريعة**) فإن الرسول ﷺ مكلف بالشرائع أيضاً (**وعدم المانع وهو إباء التركيب**) فإن التركيب غير آب عنه، (**قيل: المفصل لا يساعد عليه**) أي على عدم إباء التركيب (**إذ المتبادر بلفظ: قل لبني تميم افعلوا كذا، خروج المخاطب**) وإن كان داخلاً في بني تميم (**أقول: الفرق بينه وبين: يا بني تميم افعلوا**) بدون كلمة: قل، (**تحكم**) فإن كليهما نداء لبني تميم، والمنادي لا ينادي نفسه، فلو اقتضى هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين، وإن كان الدخول في: يا بني تميم، لأجل كون المتكلم حاكياً والمنادى غيره، ففي قل: يا بني تميم، أيضاً كذلك، فإن المخاطب ههنا أيضاً حاك، والخطابات الإلهية كلها سواء كانت مصدرة بقل أولا الرسول ﷺ

حاك لها، ثم إن المصدّر بقل يحتمل معنيين: أحدهما أن يكون المقصود الأمر للمخاطب بالأمر لبني تميم، وحينئذٍ يكون المخاطب آمراً حقيقة، وحينئذٍ لا يتناول المخاطب بقل البتة والثاني أن يكون المقصود الآمر بالحكاية والكلام لغيره حقيقة فحينئذ يتناول قطعاً، فإنه ليس آمراً حقيقة، بل هو مأمور من الآمر مع غيره، لكن مع هذا مأمور بحكاية هذا الأمر، فإن أراد الحليمي بالمصدر بكلمة قل ما يكون المقصود منه الأول، فمنع القائل يتجه، وإلاّ فلا فتدبر **(واستدل)** على المختار **(بأن الصحابة)** رضوان الله تعالى عليهم **(فهموه)** أي التناول، وقرره رسول الله ﷺ **(لأنه إذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن الموجب)** للترك **(فذكره)** ولو لم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه **(أقول)** لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الصيغة **(بل يكفي بعموم الشريعة دليلاً)** على فهم التناول **(وأيضاً)** ما قالوا **(منقوض بالمسألة الآتية)** من عدم دخول المعدومين، فإن الصحابة رضي الله عنهم فهموا تناول الحكم إياهم **(فتدبر)** المخصصون بالأمة **(قالوا: أولاً)** رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم **(آمر، فلا يكون مأموراً)** للمنافاة، وتناول الخطاب يقتضي المأمورية **(و)** رسول الله ﷺ **(مبلغ فليس مبلغاً إليه)** والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغاً إليه، لأنه ﷺ مبلغ إلى كل مكلف **(ويجاب أولاً بأنه يجوز)** اجتماع الآمرية والمأمورية، وكونه مبلغاً ومبلغاً إليه **(من جهتين كالطبيب إذا عالج نفسه)** فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض **(إن قيل: الآمر أعلى مرتبة من المأمور)** فهما متنافيان لتنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات **(والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ إليه)** فلو اجتمعا في ذات يلزم علمه بالخطاب قبل علمه **(قلنا)**: لا نسلم علو الآمر، فإن العلو ليس بشرط في الآمر، بل يكفي الاستعلاء، ولما لم يكن هذا المنع مفيداً في المقام أعرض عنه، وقال: **(لو سلم فبحيثية الآمرية والمبلغية أعلى وأقدم)** على نفسه من حيث المأمورية وكونه مبلغاً إليه، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: إنه لا فائدة في التبليغ إلى نفسه، لأن المقصود من التبليغ علم المبلغ إليه، والعلم لما كان حاصلاً لا حاجة إلى التبليغ وكذا لا فائدة في أمر نفسه **(و)** يجاب **(ثانياً بأن الآمر هو الله)** تعالى لا غيره **(والمبلغ جبريل والرسول)** صلوات الله عليه وآله وأصحابه **(حاك)** فحينئذٍ يمنع الآمرية وكونه مبلغاً **(أقول: يرده قوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾** [النساء: ٥٩]) هذا سهو من الناسخ والصواب وأولي الأمر **(منكم فإنه)** ﷺ **(أعلى منا)** وإذا كان الأدنى آمراً فالأعلى بالطريق الأولى **(و)** يرده أيضاً **(قوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾** [المائدة: ٦٧] **الآية فإن الخطاب)** العام **(للنبي ﷺ منه)** أي مما أنزل فهو عليه السلام مبلغ قطعاً فلا مجال للمنع، وتخصيص الخطابات العامة بعيد كل البعد **(و)** يجاب **(ثالثاً: بأنه عليه)** وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة و**(السلام بالقيام إلى نفسه ليس آمراً، ولا مبلغاً)** وإن كان بالقياس إلى غيره آمراً له ومبلغاً، فلا يلزم اجتماع الآمرية والمأمورية فيه ﷺ ولا كونه مبلغاً ومبلغاً إليه، ولو أرجع الجواب الثاني إليه لم يبعد، فإن المجيب به «شارح المختصر»، ولم يجب هو بهذا الجواب، وحينئذٍ لا يرد عليه ما أورد **(أقول يرد عليه)** قوله تعالى: (**﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ﴾** [المائدة: ٦٧] **فإن)** كلمة ما عامة و**(الخطابات العامة منه)** فيكون هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبلغاً لهذه

الخطابات أيضاً وفيه أن بلغ ما أنزل إنما يستدعي أن يكون مبلغاً للكل لا أن يكون مبلغاً بالنسبة إلى كل مكلف إذ المتبادر منه بلغ ما أنزل إليك من الخطابات العامة والخاصة إلى غيرك من المكلفين والخطابات العامة يجوز أن يكون الرسول ﷺ داخلاً فيها ويكون مبلغاً لها بالنسبة إلى أغياره هذا (و) قالوا (**ثانياً**) رسول الله ﷺ (**مخصوص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر**) غير الفرض على ما حققه المتأخرون (**و**) وجوب (**صلاة الضحى**) وهذا غير صحيح، فإنه قد ثبت تركها من رسول الله ﷺ (**و**) وجوب صلاة (**الأضحى**) وهذا غير صحيح على رأينا، فإن صلاة الأضحى واجبة عندنا على الكل (**وحرمة أخذ الصدقة**) فإن قلت: حرمة أخذ الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناولة لكل بني هاشم، قلت: المراد بها صدقة التطوع، وليست هي محرمة على بني هاشم إلاّ على رسول الله ﷺ، كذا في «الكشف»، على أن حرمة التصدق المفروض على سائر بني هاشم بالتبع لا بالأصالة (**و**) حرمة (**خائنة الأعين**) وفسرت بالإشارة إلى الإيلام المباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر، روي في التواريخ بسند متصل أنه جاء أمير المؤمنين عثمان بعبد الله بن سرح إلى رسول الله ﷺ، فأجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان أهدر دمه قبل، فقال بعد ذهابه: «هلا قتلتموه قبل أن يقول كلمة الشهادة» فقالوا: لو أشرت بعينك، فقال: لا «يحل» أو «لا ينبغي للنبي خائنة الأعين» (**وإباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي**) هذا لا يصح عندنا، فإن النكاح بلا ولي صحيح عندنا، على أنه إن أراد نكاحه ﷺ من غير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل، وإن أراد أن: نكاحه من المرأة من غير ولي لها ففيه أنه عليه السلام ولي كل مسلم ومسلمة (**و**) إباحة (**الزيادة على أربع بل على تسع**) كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها إنه ما خرج رسول الله ﷺ من الدنيا إلاّ وقد أباح له الله تعالى النساء كلها (**إلى غير ذلك**) مما اختص به عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (**فدل**) هذا الاختصاص (**على عدم المشاركة في العموم والجواب**) أن دلالته على عدم المشاركة في العموم ممنوعة و(**أن الخروج من البعض بدليل لا يوجب الخروج**) من كل عامّ (**مطلقاً، كالمريض والمسافر والحائض**) خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم الخروج منه مطلقاً.

مسألة

(**الخطاب التنجيزي**) لا التعليقي فإنه قد تقدم أنه يعم المعدومين (**الشفاهي**) وأما غير الشفاهي فيتناول المعدومين (**نحو**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ١٧٨] **لا يعم المعدومين في زمن الوحي**) أي نزول الخطاب (**خلافاً للحنابلة وأبي اليسر منا، لنا أولاً: أن المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل**) والخطاب التنجيزي الشفاهي يقتضي تعلق الطلب به، فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب، فإن الغائب لا ينادى، قلت: بعض الخطابات نحو ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] أعني بصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فإنهم صالحون لتعلق الطلب بخلاف المعدوم، فإنه ليس بشيء حتى يتوجه إليه الطلب، وأما نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ١٧٨] فقد التزم عدم تناوله للغيب، أو يقال: إنه جعل بالتغليب

منادى معبراً بصيغة الحاضر بخلاف المعدوم كما يبين المصنف رحمه الله، ثم ههنا بحث آخر هو أن الخطاب من الله تعالى وهو الآمر والناهي والكل ممن في الأزمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر حاضر عنده تعالى ونسبته تعالى إلى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة، لكونه تعالى منزهاً عن الزمانية، فحينئذٍ يصح الطلب والنداء، والجواب عنه أن معنى حضورهم عنده تعالى أنه يعلمهم لا يغرب شيء منهم عنه تعالى بالوقوع في أزمنتهم، فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بإيقاعهم في أزمنة وقوعهم بصفة التكليف، وهذا هو التكليف التعليقي ولا كلام فيه، وإن أريد بالحضور عنده ما أرادت الفلاسفة من أن الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده معه سبحانه وسموا هذا الوجود وجوداً دهرياً، ومعيته تعالى سبحانه لهم في هذا الوجود الواقعي معية دهرية، وأن أعدامهم ليست أعداماً حقيقية في الواقع بل غيبوبة زمانية، فمشايخنا الكرام يرونه سفسطة غير صالحة لابتناء الحقائق العلمية فضلاً عن الأمور الشرعية فتدبر **(قيل)** في «شرح الشرح» **(ذلك)** أي عدم صحة نداء المعدومين **(حق في المعدومين فقط، وأما المركب من الموجودين والمعدومين فجائز)** النداء **(فيه تغليباً)** للموجودين على المعدومين والتغليب استعمال فصيح شائع **(أقول: المركب من الموجود والمعدوم معدوم)** والمعدوم لا يصح نداؤه وطلبه **(فلا يجوز النداء والطلب تنجيزاً حقيقة)** وإن صح تعليقاً وصورة **(وإنما الكلام فيه)** أي في الطلب الحقيقي تنجيزاً، وفيه نوع مسامحة، فإن في التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب منه الفعل، بل ينادى كل واحد ويطلب من كل لكن بتنزيل المعدوم موجوداً، فالأولى أن يقال: التغليب لا يجعل المعدوم موجوداً فهو لا شيء محض لا يصح نداؤه ولا الطلب منه تنجيزاً **(على أن التغليب في التعبير بلفظ الموجود)** وليس الكلام فيه، ولا حاجة إليه أيضاً، فإن الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس وأمثاله، وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير إلى التغليب **(لا في التكليف)** أي ليس التغليب في التكليف ولا يصححه أيضاً **(فإن كل واحد من المعدومين حينئذٍ مكلف حقيقة)** وتنجيزاً فما ينفع فيه التغليب لا حاجة إليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه **(فليتأمل)** فإنه أحق بالقبول **(و)** لنا **(ثانياً أنه لم يعم الصبي والمجنون)** وذلك لعدم الفهم والتمييز **(فالمعدوم أجدر)** بعد تناول الخطابات إياه، وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون بجامع عدم الفهم **(قيل: عدم توجه التكليف)** إلى البعض وهو الصبي والمجنون **(بناء على دليل)** وهو رفع القلم عنهما **(لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظاً)** لبعض آخر، والحاصل عدم الاشتراك في الجامع **(أقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الإرادة من الطالب)** لانتفاء شرطه الذي هو الفهم والتمييز، ولعله أراد بالصبي والمجنون اللذين لا يعقلان، فلا يرد أن الصبي غير مستحيل الإرادة لأنه ربما يسمع الخطاب ويفهمه، كيف وقد تقدم ما روى البيهقي من إناطة الأحكام بالعقل قبل الخندق وبعده نسخ عنه فإذن صح دخوله قطعاً **(فلا يعمهم إرادة)** وإذا لم يعمهم لانتفاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يعمهم أيضاً وإن أريد مطلق التناول لفظاً والشمول وضعاً، يقال **(ومطلق التناول)** لفظاً **(غير محل النزاع)** بل النزاع في عمومهم إرادة

الحنابلة **(قالوا: أولاً)** لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الأحكام إياه و**(لم يزل العلماء يحتجون به على من هو في أعصارهم)** وكان معدوماً زمن الخطاب **(وذلك)** أي الاحتجاج المذكور منهم **(إجماع على العموم قلنا)** يجوز أن لا يكون الاحتجاج لأجل دخولهم في الخطاب إرادة بل **(ذلك لعلمهم بعموم الشريعة)** لكل مكلف موجود من زمن الوحي إلى يوم القيامة **(وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي، و)** قالوا **(ثانياً: لو لم يكن)** الرسول ﷺ **(مخاطباً لهم لم يكن مرسلاً إليهم إذ لا تبليغ)** إليهم **(إلاّ بهذه العمومات)** ولا إرسال إلاّ بتبليغ أحكام الله تعالى **(قلنا)** عدم التبليغ إلاّ بهذه العمومات **(ممنوع بل)** الخطاب **(للبعض شفاهاً)** وهم الموجودون زمن الخطاب **(وللباقي بنصب الدليل على أن حكمهم كحكمهم)** وبه يتحقق الإرسال **(قيل: النظم القرآني يحاذي الكلام النفسي وهذا)** أي الكلام النفسي **(يعم المعدوم)** كما تقدم فلزم تناول اللفظي أيضاً للمعدوم، وإلاّ بطل التحاذي **(قلنا: المحاذاة ليس)** واجباً **(من كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق)** منجزاً كما في الخطاب الشفاهي **(والتعليق)** كما في الكلام النفسي، وإذا كان فرق بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه هذا.

مسألة

(المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب) إن كان داخلاً في الصيغة **(عند الأكثر)** من الحنفية وغيرهم، الحاصل أن التكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب **(مثل)** قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] وأكرم من أكرمك ولا تهنه، وقيل: لا يدخل **(لنا التناول لغة)** لأن الكلام فيما يتناول بحسب اللغة **(والعرف)** المغير **(لم يعرف)** قالوا: المتبادر خروج المتكلم، أجاب بقوله: **(ودعوى التبادر بخروجه لا تسمع)** فإنها بلا دليل **(نعم، قد يخصص)** الخطاب بغير المتكلم **(بالعقل)** إذا لم يمكن تعلق الحكم به عقلاً **(نحو: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢])** بناء **(على أنه شيء لا كأشياء)** أخر مخلوقة، ويمكن أن يقرر بأنه شيء بمعنى شاء لا كالأشياء التي بمعنى مشيآت، والمراد في الآية المعنى الثاني، فهو تعالى خارج عنه لغة، ولفظ الشيء يطلق على المعنيين فلا تخصيص **(فافهم)** فإنه الصواب.

مسألة

(خطاب الشارع لواحد من الأمة لا يعم غيره لغة وعرفاً، ونقل عن الحنابلة خلافه) من أن الخطاب لواحد من المكلفين يعمهم كلهم، ولما كان القول المختار ضرورياً فإنه من الأوليات، فإنه لغة للواحد، والعرف المغير لم يطرأ والمنع مكابرة أوّل كلامهم وقال: **(ولعلهم يدعون عمومه)** للمكلفين **(بالقياس)** بإلغاء الخصوصية ونفي الفارق **(وبقوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: **(حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)** فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا ينكرونه، وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد أزيد من

هذا **(ومن ههنا)** أي من أجل تنقيح المناط وهذا الحديث **(حكم الصحابة)** رضوان الله عليهم **(على غير ماعز بما حكم به صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم عليه)** من الرجم بالزنا، وقصته على ما روى مسلم عن بريدة رضي الله عنه قال: جاء ماعز بن مالك إلى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال: يا رسول الله طهرني؟ فقال: ويحك ارجع فاستغفر الله وتب إليه قال: فرجع غير بعيد ثم جاء فقال: يا رسول الله طهرني؟ فقال رسول الله ﷺ: مثل ذلك حتى إذا كانت الرابعة قال له رسول الله ﷺ: فيم أطهرك؟. قال من الزنا، فسأل رسول الله ﷺ: «أبه جنون»، فأخبر أنه ليس بمجنون، فقال: «أشرب خمراً» فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر، فقال: «أزنيت» قال: نعم، فأمر به فرجم. ثم إن ههنا عمومات دالة على الرجم مثل: قوله صلى الله عليه وآله وسلم «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» رواه مسلم قال أمير المؤمنين عمر: إن الله بعث محمداً بالحق وأنزل عليه الكتاب، وكان فيما أنزل عليه آية الرجم، ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورجمنا بعده، والرجم في كتاب الله حق على من زنى وأحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف رواه الشيخان. وأمثال هذا كثيرة فحينئذٍ لا قطع بأن الصحابة حكموا بالرجم برجم ماعز رضي الله عنه، بل يجوز أن يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، لكن الأمر سهل، فإن هذا مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي ﷺ على واحد على غيره مأثور عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الأنام ولا حاجة إلى البيان **(وأما استدلالهم بقوله)** صلوات الله عليه وآله وأصحابه **(بعثت إلى الأسود)** أي العجم **(والأحمر)** أي العرب رواه الإمام أحمد وابن حبان كذا في التيسير **(وقوله تعالى:** ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]**)** وجه الاستدلال أن البعثة لما كانت عامة كانت خطاباته ﷺ أيضاً عامة **(فضعيف: لأنه لا يدل على أن الكل)** أي كل الخطابات **(للكل)** أي لكل واحد من المكلفين، فإن ما يدل عليه الحديث والآية أن بعثته صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلى الكل، وإنما يلزم منه كون شيء من خطاباته عامة للكل، لا أن كل خطاباته عامة لهم، وهذا ظاهر، فلا يدلان على العموم أصلاً لا لغة ولا عرفاً ولا قياساً فتدبر.

مسألة

(خطابه) تعالى **(للرسول)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(بخصوصه)** نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ [الأنفال: ٦٤] **(هل يعم الأمة)** أم لا **(فالحنفية والحنابلة)** قالوا **(نعم)** يعمهم **(والشافعية والمالكية)** قالوا **(لا)** يعمهم **(تمسك النفاة أولاً بأن ما للواحد لا يتناول غيره لغة)** فالخطاب له ﷺ لا يعم غيره **(ويجاب بأن المراد تناوله عرفاً)** ولا ينفعه ما ذكروا **(قيل: الأصل عدم طريان العرف)** فدعوى العرف خلاف الأصل: فلا يثبت إلاّ بالدليل **(أقول: دلت الأدلة الآتية على ثبوته)** أي ثبوت العرف، ثم قيل إنه من الضروريات أن لفظ النبي ليس مستعملاً في

العموم قطعاً، وتحقيق كلامنا أن المقصود أن خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفاً على شمول الحكم لمن يقتدي به، لا بأن اللفظ الموضوع بإزاء من له رتبة الاقتداء مستعمل فيه وفي أغياره من مقتديه حق يكون خلاف البديهة، بل نقول: إن هذا التركيب، أي تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفاً لطلب الحكم منه، ومن أتباعه كما أن قولك: مثلك لا يبخل فإنه يدل على الحكم على المثل بعدم البخل لغة، لكن أمثال هذا التركيب في العرف لنفي البخل عن المخاطب، كذا هذا (و) تمسكوا (**ثانياً**): لو كان الخطاب المذكور عاماً (**يلزم أن يكون التنصيص على أنه المراد فقط تخصيصاً**) وليس كذلك إجماعاً (**ويجاب**) في «شرح المختصر» (**بمنع بطلان اللازم**) ولا نسلم الاتفاق عليه فإنا قائلون بكونه تخصيصاً (**فإنه كما يرد على العام لغة يرد على العامّ عرفاً**) وهذا عام عرفي قد يخصص بالبعض، والتحقيق أنك قد عرفت أن هذا التركيب عرفاً لتناول الحكم للمقتدى به وأتباعه، فإذا أريد الاختصاص به فقد تغير مما له في العرف إلى ما ليس له من الحكم على البعض قطعاً، فإن سمى هذا التغير تخصيصاً فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فإنها كما ترد على المفردات ترد على المركبات كما بين في «علم البيان»، فإن أراد «شارح المختصر» بالتزام التخصيص، هذا فهو حق، وإن أراد التخصيص في المفرد فهو إحسان إلى من لا يقبله، فإنا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بإزاء من له رتبة الاقتداء به للإتباع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وآله وسلم وأتباعه حتى يكون إرادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصيصاً له (**واحتج المعممون أولاً بأن الرسول له منصب الاقتداء به في كل شيء**) فإنه بعث لذلك (**إلاّ بدليل**) صارف (**وكل من هو كذلك يفهم من أمره شمول أتباعه عرفاً**) لا بجامع مشترك حتى يكون عمومه كعموم ما للواحد للكل فإنه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم (**ومنع**) الشيخ (**ابن الحاجب**) هذا الفهم (**مكابرة**) وإنكار للضروري، وقد يقرر المنع بأن الشمول للإتباع بواسطة وجوب الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه، وجوابه أن المقصود أن هذا التركيب يدل عرفاً على الشمول، وإن كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء، لا أن الشمول يفهم بأن حكم الإتباع والمتبوع واحد بدلالة نص أو قياس، وإنكار هذا مكابرة، وأما منع دلالة المفرد الموضوع بإزاء المتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل النزاع فتدبر (و) احتجوا (**ثانياً بقوله**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١]) الخطاب للنبي ﷺ والمراد هو وأتباعه (و) بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧] فإنه لو لم يكن الخطاب له متناولاً للأتباع لما تحصل هذه الفائدة وتزويجه ﷺ زوجة زيد (و) بقوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] فإنه لو لم يكن الحكم له عليه وآله السلام عاماً للأتباع لما كان لهذا القول فائدة، وأجاب الشافعية عن الأول بأن ذكر النبي ﷺ للتشريف، والمقصود ذكر الخطاب العام، وعن الثاني بأنه تنصيص على ثبوت الأتباع وإشارة إلى الإلحاق بالقياس، وعن الثالث

أن الفائدة المنع عن الإلحاق بالقياس، وأراد المصنف دفع هذه الأجوبة فقال: **(اعلم أن المراد)** من هذه الأمثلة **(بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس، وهذه أمارات مفهمة)** للتناول العرفي **(فمناقشات المخالفين)** فيها **(طائحة)** فإنه لا يزيد على المناقشة في المثال، والمقصود أن هذه قرائن انفهام العموم فتدبر.

مسألة

(﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] **لا يقتضي أخذها من كل نوع)** يعني أن الجمع المضاف إلى جمع لا يقتضي عموم آحاد الأول بالنسبة إلى كل واحد واحد من آحاد الثاني، وتكلموا في جزئي من جزئياته وهو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] **(أما عند الحنفية فلأن مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد)** فالمعنى خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر صدقة أخرى وهذا لا يقتضي الأخذ من جميع أموال واحد واحد ولا يقصدا استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه، واستدلوا **(بالاستقراء نحو: ركبوا دوابهم، وجعلوا أصابعهم في آذانهم)** فإن المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد أصبعه في أذنه **(إلى غير ذلك)** نحو ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] فإن قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم، فإن رجلاً لا يركب إلاّ دابة ولا يجعل جميع أصابعه في آذان كل ولا يغسل إلاّ وجهه، فالاستقراء فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد، ومطلقاً ممنوع، قلت: التتبع في الاستعمالات يحكم بأن المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من غير توقف على القرينة **(ونقض بقوله تعالى:** ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ﴾ [الأنعام: ٣١]) فإن المعنى يحمل يوم القيامة كل واحد وزره على ظهره، وليس المقصود الانقسام **(أقول: التخلف في بعض المواد)** لصارف كما في المثال المذكور **(لا يضر الاستقراء لأن مبناه على الغلبة)** والغلبة في الاستعمال لإرادة انقسام الآحاد على الآحاد **(فتأمل، وأما عند)** الإمام **(زفر)** والشيخ الإمام أبي الحسن **(الكرخي)** منا **(والآمدي ومن تبعهم فلأنه إذا أخذ صدقة واحدة من جملة أموالهم صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة)** فلا يوجب الأخذ من كل نوع من أنواع مال كل واحد **(ويجاب)** عنه **(بمنع الملازمة)** فإنها دعوى في قوة نفس المطلوب فمن لا يسلمه لا يسلمها، قيل: إن عموم الجمع مجموعي، فالمعنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضي هذا الأخذ من كل نوع وسيجيء ما فيه، ولك أن تبني هذا على أن من للتبعيض فالمعنى من بعض أموال واحد واحد، وهذا إنما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول من أولا فتدبر **(والأكثر)** من غيرنا **(ومنهم)** الإمام **(الشافعي رضي الله عنه على أنه يوجب)** أخذ الصدقة من كل نوع، وفي بعض «شروح المنهاج» أنه رحمه الله تعالى نص في رسالة الإمام **(لأنه جمع مضاف)** إلى كل واحد من آحاد الجمع **(وهو للعموم)** فيعم كل نوع من مال كل واحد واحد من الملاك **(فالمعنى: خذ من كل مال لكل)** من المالكين **(وأورد)** عليه **(أولاً: أن كل دينار مال)** فلو كان عاماً لدخل كل دينار فيه ويجب أخذ الصدقة منه **(ولا يجب**

أخذ الصدقة منه إجماعاً، ويجاب) عنه **(بأنه خص بالإجماع)** يعني أن مقتضى اللفظ ذلك، لكن الدليل الخارجي أوجب الخروج وهو الإجماع فصار العام مخصوصاً **(فيبقى حجة في الباقي)** كما هو المذهب في العام المخصوص، على أن ما ذكر إن تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكاة ولا يطرد في سائر أمثاله، لأن المدعي عامّ **(و)** أورد **(ثانياً)** لو صح ما ذكرتم لما كان بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم فرق، لأن كليهما للعموم و**(فرق بين الرجال عندي درهم وبين لكل رجل بالاتفاق)** فإن الأول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل، وفي الثاني لكل درهم تامّ فهذا معارضة أو نقض، فإن قلت: الكلام كان في الجمع المضاف، وليس بل محلى باللام، قلت: حكم الجمع المضاف والمحلى واحد فتدبر **(ويجاب بأن البراءة الأصلية قرينة)** صارفة عن حمله على كل **(على حمل الجمع على المجموع)** يعني أن مقتضى اللفظ ههنا أيضاً كان وجوب درهم لكل واحد واحد، لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه، إذ لا صارف فيه، فتبقى الآية على الظاهر، وفيه أن الإقرار ظاهره ثبوت الدين لكل واحد وثبوته للكل خلاف الظاهر، فلا مساواة حتى يرجح البراءة أحدهما، ولا تصلح صارفة عن الظاهر إلى خلافه، وإلاّ لم يكن إقرار مّا ملزماً لصرف البراءة من الدين إلى الوديعة أو إلى الوعد وغير ذلك من المجازات، اللهم إلاّ أن يثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم **(قيل)** تلك **(البراءة مشتركة بين الإقرار والآية)** فإن الأصل براءة الذمة عن وجوب الزكاة، كما أن الأصل البراءة عن وجوب الدين، فلا تصلح فارقة بين الآية والإقرار **(أقول احتياط الامتثال في الآية)** فإنها موجبة لوجوب الزكاة، وفي الإخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف الإخراج عن نوع واحد **(يعارض البراءة)** عن الوجوب **(فبقي العموم سالماً)** عن الصارف **(فتأمل)** فإنه لقائل أن يقول: إن الوجوب مشترك بين الإقرار والآية، بل الدين حق العبد فالوجوب فيه أوكد، والإثم في الامتناع عنه أشد، فهو بالاحتياط أجدر وأحرى، وأجيب بأن الإقرار قد يكون كاذباً فلا وجوب فيه في نفس الأمر أصلاً عند العليم الخبير، فلا وجه للاحتياط، وفيه أنه ينبغي على هذا أن يفرق بين الإقرار الصادق والكاذب وما لم يظهر كذبه يجب أن يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب للكل فتبقى الذمة مشغولة، كما إذا مات المقر من غير بيان فتأمل فيه **(و)** أورد **(ثالثاً أن عموم الجمع)** المضاف أو المحلى **(ليس كعموم كل فإن ذلك)** أي عموم الجمع المذكور **(للمجموع من حيث هو مجموع)** فلا يلزم من الآية إلاّ الوجوب من مجموع الأموال التي لكل واحد واحد لا الوجوب من كل نوع، وحاصل هذا يرجع إلى المنع بأنه أن أريد بعموم الجمع العموم المجموعي فمسلم لكن لا ينفعكم، وإن أريد أن عمومه كعموم كل فممنوع فقد وضح افتراقه عن الثاني **(ورد)** هذا **(بأنه قول مزيف)** لا اعتداد به فإن الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد، ومختار الجمهور أيضاً ذلك **(نعم: اختلف في أنه لكل جماعة أو لكل فرد)** وأما الاختلاف في أنه لكل واحد واحد أو لكل فلم يقع ممن يعتد بهم **(والحق هو الثاني)** كما عرفت **(ورابعاً أقول)** في الإيراد في إضافة الجمع إلى الجمع **(إضافة الجمع إلى كل واحد)** واحد من آحاد الجمع الآخر **(ممنوع، بل يجوز أن يعتبر أولا**

إضافة الآحاد إلى الآحاد) ويكون المقصود إفادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسرة أو مؤدية إلى التطويل عبر عنه بإضافة الجمع إلى الجمع كما قال **(ثم)** اعتبر **(إضافة الجمع إلى الجمع)** لأداء المقصود **(فأفراد الجمع هي الآحاد المنقسمة فتدبر)** فإن قلت: كان حاصل الاستدلال أن أموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم أما الأول فضروري والثاني مسلم فلا توجيه لهذا الكلام قلت: إضافة الجمع إلى الجمع نوعان، نوع يكون المقصود فيه إضافة الآحاد إلى الآحاد، ويعبر بإضافة الجمع إلى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه إضافة الجمع بالذات، وأوّلا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد، فإن أراد الثاني فالصغرى ممنوعة كما يفصح عنه عبارته، وإن أراد الأول فلا يفيد المستدل، وإنما أعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيداً من أن يريده محصل في إثبات العموم بالنسبة إلى كل واحد واحد، ولك أن تقرر الجواب هكذا أن آحاد مطلق المال نوعان: الأول: الآحاد التي تحصل بإضافة المال إلى المالك، فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا، الثاني: الأموال المعينة من الأنواع، كالإبل والبقر والغنم والذهب والفضة والأشخاص، كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك، فالجمع المضاف إلى الجمع إنما يعم الإفراد من النوع الأول دون الثاني بدليل الاستقراء، فإن أرادوا بالكبرى القائلة إن كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للإفراد من النوع الأول فمسلم غير مفيد، وإن أرادوا العموم لجمع الإفراد من النوع الثاني فممنوع بل هو أول المسألة فتدبر.

مسألة

(العامّ قد يتضمن مدحاً وذماً مثل ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار: ١٣ - ١٤] **فهذا)** العام **(هل يعم)** جميع أفراده أم لا؟ قال **(الأكثر)** من الحنفية والمالكية والحنابلة **(نعم)** يعم **(خلافاً للشافعي)** رحمه الله فإنه لا يعم عنده **(حتى منع بعض)** من الشافعية **(الاستدلال بقوله)** تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٣٤ - ٣٥] **(الآية على وجوب الزكاة في الحلي)** من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بأن هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز أن لا يتناول الحكم الحليّ، وجه الاستدلال أنه روى البيهقي عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: «يا رسول الله إن لي أوضاحاً من ذهب أو فضة أفكنز هو قال: كل شيء يؤدى زكاته فليس بكنز». ومثله عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ليس بكنز ما أدي زكاته في رواية ابن أبي شيبة، وعن جابر موقوفاً في رواية ابن أبي شيبة ومرفوعاً في رواية ابن عدي أي مال أديت زكاته فليس بكنز» وعن ابن عمر في رواية مالك وابن أبي شيبة موقوفاً وفي رواية ابن مردويه مرفوعاً ما أدي زكاته فليس بكنز وإن كان تحت سبع أرضين، وما لم يؤدّ زكاته فهو كنز وإن كان ظاهراً وعن ابن عباس موقوفاً ما أدي زكاته فليس بكنز في رواية ابن أبي شيبة، وعن أمير المؤمنين عمر قال: يا نبي الله، قد كبر على

أصحابك هذه الآية، فقال: «إن الله لم يفرض الزكاة إلاّ ليطيب بها ما بقي من أموالكم، وإنما فرض المواريث في أموال تبقى بعدكم» فكبر عمر، رواه ابن أبي شيبة في مسنده وأبو داود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وورى الشيخان وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها إلاّ جعلت له يوم القيامة صفائح ثم أحمي عليها في نار جهنم ثم كوي بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس، فيرى سبيله إما إلى الجنة وإما إلى النار» وهذه الروايات كلها مذكورة في «الدرر المنثورة»، وبالجملة: الأحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على أن المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن أداء زكاتهما، وهو عام في الآية، فيتناول الحكم الحلي، هذا: واعلم أنه ذهب الشيخ عبد الواحد بن زيد من كبار أولياء الله تعالى ومن كبار أصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما إلى أن المراد بالكنز في هذه الآية إمساكهما فارغين عن الحوائج الضرورية ليلاً، فعنده يجب إنفاق ما بقي من قوت نفسه وقوت عياله، وإمامه في هذا أبو ذر الغفاري صاحب رسول الله ﷺ ذو المناقب الرفيعة، لم يشرك طرفة عين لا في الجاهلية ولا في الإسلام، كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الإسلام أيضاً رضي الله تعالى عنه **(لنا أنه عام بصيغته)** لأن الكلام فيه **(ولا معارض)** لعمومه فإن المدح والذم لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخصصون **(قالوا)** هذا العام **(سيق بقصد المدح والذم وقد عهد فيهما المبالغة)** والمبالغة لا تكون فيما هو واقعي بل ذكر ما ليس واقعاً **(أقول)** إن أريد أنه لقصد انشائهما نقول **(لا نسلم أنه سيق له وإنشاء لذلك)** حتى يصح ذكر ما ليس بواقع **(بل إخبار)** عن أمر واقعي **(فيه مدح ألا ترى الإخبار بالحمد عين الحمد)** وكذا بالذم عين الذم، وإن أريد أنه خبر سيق للمدح والذم بذكر ما ليس بواقع فباطل، فإن شأن الله تعالى بريء عنه، بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه، فاندفع أن المستدل لم يدّع أنه إنشاء للمدح أو الذم حتى يتوجه بل غرضه أن المدح والذم مما عهد فيه المبالغة وبعد فيه تأمل كما لا يخفى **(وأجيب في المختصر بأن التعميم أبلغ)** في المدح والذم فإن تناول الحكم للمتماثلات يفيد الأبلغية في الحكم **(فالسوق)** للمدح والذم **(لا يدل على عدم إرادته)** بل يؤكد إرادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم **(قبل)** في إثبات أن السوق لهما يدل على عدم العموم **(المبالغة لا تتحقق بذكر ما هو الواقع بل)** يتحقق **(بذكر العام وعدم إرادة العموم)** فالسوق للمدح أو الذم صارف عن العموم والآفات المبالغة **(أقول)** عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع ممنوع **(بل يتحقق)** به أيضاً **(فإن ذكر جميع الأمثال ومدحهم مبالغة في مدح كل واحد واحد لأنه زيادة)** أي لأن ذكر الجميع ومدحهم زيادة على مدح واحد واحد ووثاقة لثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوثاقة في الحكم **(ولا يلزم)** في المبالغة **(أن يكون)** الكلام **(إغراقاً)** مخالفاً للواقع ثم إنه ربما يقرر بأن الأكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم ذكر العام وعدم إرادة العموم، فالخصوص أكثر فهو المتبادر، وجوابه: أنّا لا نسلم ذلك مطلقاً، بل في كلام المجازفين، وأما في كلام الله ورسوله فلم يوجد أقل قليل فضلاً عن

الأكثرية، ثم إنه لا قطع أيضاً أن في كلام الشعراء المجازفين عدم إرادة العموم، بل يجوز أن يكونوا أرادوا العموم وكذبوا فإنهم غير ممتنعين عنه، كما قال تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤] ثم إنه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فإن كثرة مطلق المجاز في لفظ لا توجب تبادره، بل إنما يتبادر إذا كان معنى معيناً استعمل فيه اللفظ استعمالاً شائعاً، وأما إذا كان لفظ مستعملاً في معنى في استعمال، وفي آخر في معنى آخر، وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر، وقد مر من قبل ما يعينك على فهم هذا فتذكر.

مسألة

(إذا علل الشارع حكماً بعلة بأن يقول: الخمر حرام لأنه مسكر عم في محالها) أي فيما يوجد فيه تلك العلة **(بالقياس)** لا بالصيغة قال «مطلع الأسرار الإلهية»: نص عليه الإمام الشافعي رضي الله عنه **(وقيل)** عم **(بالصيغة)** وعليه النظام **(و)** قال **(القاضي أبو بكر)** الباقلاني **(لا يعم أصلاً)** لا بالقياس ولا بالصيغة، بل يحتاج إلى دليل زائد كالمناسبة وتنقيح المناط وغيرهما **(لنا الظاهر استقلال العلة بالعلية، وكلما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول)** فيلزم العموم في محال العلة **(وليس)** هذا العموم **(بالصيغة، وإلاّ لكان قوله: أعتقت زيداً لسواده اقتضى عتق جميع السودان من عبيده)** لأنه حينئذٍ بمنزلة أعتقت كل أسود **(واللازم باطل اتفاقاً)** فالملزوم مثله، فإن قلت: هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس أيضاً، فإنه يكون بمنزلة أعتقت كل أسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلية، قلت: لا فإنه ما جعل القياس في الشرع سبباً للعتاق أو الطلاق، بل لا بد من صيغة دالة عليه دلالة وضعية أو عرفية، فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد الفقهية **(أقول فيه تأمل)** بمنع الملازمة **(لأن السواد علة مصححة)** للإعتاق **(غير مستلزمة)** له **(بالضرورة بخلاف الإسكار)** فإنه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستلزمة العموم في العلة المصححة **(فتأمل)** فإنه لا يتم، لأن العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة اللام العليّ، وما في معناه يدل على العموم ولا دخل للاستقلال والاستلزام فيلزم العتق ضرورة أنه صدر من أهل الإعتاق صيغة دالة عليه وضعاً أو عرفاً، قال في «الحاشية» الكلام في «العلل الجعلية» لا الواقعية، فحينئذٍ هما سواء، فتأمل ففيه كلام بعد، ووجه بأن الخطابات الإلهية وإن كانت معللة بالعلل الجعلية، لكنها متضمنة لأحكام متعدية فإن الشارع إنما وضع العلة علة لتحقق الحكم أينما وجدت تلك العلة، فالعلة ملزومة للحكم بخلاف هذه العلة لأنها ليست علة للحكم حتى تستلزمه، بل لصحة الإعتاق، فلا يلزم منه إلاّ صلوحه للإعتاق لا تحققه، هذا: والحق ما قررناه، ولا يرد عليه شيء فتدبر. قال **(القاضي: يحتمل أن يكون خصوصية المحل جزءاً منها)** فلا يتجاوز الحكم غيرها **(قلنا)** أوّلاً: هذا الاحتمال **(ضعيف)** فلا يعتد به، وثانياً: أنه يلزم بطلان القياس مطلقاً، المعممون بالصيغة **(قالوا: حرمت الخمر لإسكاره كحرمت المسكر)** والثاني عام بالصيغة فكذا الأول **(قلنا)** حرمت الخمر للإسكار مثل حرمت المسكر **(في أصل عموم الحكم)** فإن الحكم فيهما

عام (**لا في كونه**) أي العموم (**بالصيغة**) فما لا يفيدكم مسلم وما يفيدكم ممنوع، وكيف يسلم فإنه مساوٍ للمدعي في الجهالة (**أقول لا بد**) في حرمت الخمر للإسكار (**من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام**) أي لأجل استلزامه الحكم المعلل به فإن المقدمة الواحدة لا تفيد شيئاً، فتقدير الكلام هكذا لأنه مسكر، وكل مسكر حرام (**وإنما عمومها**) أي عموم الكبرى (**بالصيغة، لأن المقدر كالملفوظ**) في كونه لفظاً متصفاً بالعموم، فهو إذن بالصيغة (**فتأمل**) فإنه لا يتم، إذ يجوز أن يكون الغرض بيان نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج إلى الكبرى الكلية، هذا محصل «الحاشية»، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: القائل بالعموم بالصيغة لا يقول إن صيغة العلة دالة على العموم مطابقة، فهو باطل قطعاً ولا يليق بحال عاقل أن يريده، ولعل مقصوده، أن التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموماً بطريق دلالة النص، ولذا قال به من نفى القياس، فلا يستعان بالقياس، هذا: وهذا كلام متين لكنه يجب أن ينظر في أنه إن أريد أن هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة أو عرفاً لتعميم الحكم، فهو أيضاً باطل، وإلاّ لزم في أعتقته لسواده عتق جميع السودان بصدور تركيب لفظي دال على الإعتاق ممن هو أهل له كما مر، وإن أريد أن تبيين علة مستقلة صالحة للاستلزام يوجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج إلى شرع القياس فهذا بعينه ما ينقله المصنف عن الحنفية والإمام أحمد، ويختاره أن التنصيص بالعلة يوجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الأمر فيه فانظره فإن النزاع لفظي.

مسألة

(**لا آكل مثلاً**) أي كلما ورد النفي على فعل متعدّ ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه (**يفيد العموم**) بالنظر إلى المأكول (**اتفاقاً، لأن انتفاء الحقيقة**) إنما يكون (**بانتفاء جميع الأفراد، فلو نوى مأكولاً، دون مأكول لا يصح قضاء اتفاقاً**) لأنه نية، خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا يقبله القاضي الحاكم بالظاهر (**ولا**) يصح (**ديانة عندنا خلافاً للشافعية**) فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافاً لهم، وعنون مشايخنا الكرام بأن هذا غير عام عندنا باعتبار المأكول خلافاً للشافعي رحمه الله فإن كان غرض المصنف الردّ عليهم رحمهم الله بقوله: يفيد العموم فلا يصح فإنهما أرادوا بالعموم عموماً قابلاً للتخصيص، كما أومأنا سابقاً، فإنه المبحوث عنه في الأصول، ثم بنوا عدم العموم على أن المأكول مفهوم اقتضاه، فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ أو مقدر حتى يعم أو يخص، واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأن المقتضى ما يعتبر لتصحيح بالكلام أو صدقه، وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على المأكول فإنه كثيراً ما ينزل المتعدي منزلة اللازم، فلا يتوقف صحته على اعتبار المأكول، واعترف بالقبول ما قال المصنف (**ويتفرع على أنه هل يلزم تقدير المفعول به**) في مثله ويكون مطمح نظر المتكلم (**فيقبل التخصيص**) لأن المقدر كالملفوظ، وإليه ذهب الشافعية (**أولاً**) يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره، بل يفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة (**فلا**) يقبل

التخصيص، وهذا الاعتراض ساقط، فإن من الضروريات أن الأكل لا يتحقق بدون المأكول، فهو من لوازمه، وصحة الملزوم لا تتصور بدون اللازم، فهو مفهوم لتصحيح الكلام، فيكون من المقتضى، وتنزيله منزلة اللازم إنما يقتضي عدم إرادة المتكلم إياه وعدم تقديره في نظم الكلام، لا أنه يصح انفهامه من غير انفهام المأكول، كيف وهذا لا يصح، ثم إن ما قرره واعترف به أيضاً هو آئل إليه، فإن عدم التقدير إن أراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوماً للمخاطب أصلاً فهو باطل، كيف وقد اعترف بالعموم، فإن لم يكن لازماً مفهوماً فأي شيء يعم؟ وإن أراد به عدم تعلق إرادة المتكلم به وإن كان مفهوماً للمخاطب انفهام اللوازم الغير المقصودة ليتعقل معنى الأكل ويتحقق، فقد ثبت كونه اقتضاءً لأنه مما يفهم لصحة الكلام لا من جهة أنه تابع له فتدبر **(لنا أولاً: لو قبل)** التخصيص **(باعتبار المفعول به لقبل)** التخصيص**(باعتبار المفعول فيه)** فلو أراد الأكل في يوم معين صح ولا يحنث، وذلك لأن الفعل كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه، كذلك لا يوجد بدون الزمان والمكان، ولا يتصور وجود الفعل إلاّ في زمان أو مكان، فلو وجب التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود الفعل بدونه لوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة، وليس هذا قياساً في اللغة، بل لاشتراك المقتضى اللغوي يتحد الحكم **(واللازم باطل اتفاقاً على ما صرح به الإمام)** فخر الدين الرازي من الشافعية **(في المحصول، فالتزام ابن الحاجب)** جواز التخصيص باعتبار المفعول فيه **(خرق الإجماع)** اعلم أنه ذكر صاحب الكشف أن قوله: إن أكلت وإن شربت، لا يصح فيه تخصيص طعام وشراب دون شراب ديانة وقضاءً، وكذا لا يصح في قوله: إن خرجت نية مكان دون مكان، وكذا في قوله: إن اغتسلت نية سبب دون سبب وكذا في قوله إن اغتسل اليوم في هذه الدار لا يصح نية فاعل دون فاعل، ثم قال وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي رحمه الله، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا اتفاق، ونقل بعض «شراح المنهاج» من الشافعية الخلاف فيه أيضاً، لكن هذا المنع لا يضر كثيراً، فإن هذا خلاف الضرورة الاستقرائية، لأن الاستقراء الصحيح شاهد بأنه لا يخطر بالبال الزمان والمكان وغيره من المتعلقات عند إطلاق الفعل أصلاً حتى يصح التخصيص وأيضاً لم ينقل الخلاف في الحال أصلاً **(وما قيل)** فرق بين المفعول فيه والمفعول به فإن الثاني لازم لتعقل الفعل دون الأول إذ الفعل **(المتعدي ما لا يعقل إلاّ بمتعلقه)** فيجب التقدير **(فذلك)** القول **(باعتبار الوجود)** مسلم، فإن وجود المتعدي بغير المتعلق غير معقول، وكذا الزكان والمكان والحال وغيرها، وأما الحاجة في الإرادة فلا **(لما تقرر)** في «علم المعاني» **(أن كثيراً ما ينزل المتعدي منزلة اللازم)** فلا يحتاج إليه في الإرادة أصلاً فلا يقدر **(و)** قال **(في «شرح المختصر»: المفعول به قد يحذف)** نسياً منسياً، بحيث لا يكون متعلق إرادة المتكلم **(وقد يقدر)** فيكون مراد المتكلم **(والاثنان آتيان في فصيح الكلام، وإنما النزاع في الظهور)** فذهب الحنفية إلى أن الظاهر الحذف نسياً منسياً، والشافعية إلى أن الظاهر التقدير **(أقول: ينافيه)** أي ينافي هذا «التحرير» من النزاع **(الاتفاق على عدم الصحة قضاء)** فإنه إذا كان ظاهراً في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فنيته نية

موافقة للظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر **(فتأمل)** وهذا ليس بشيء، فإن التقدير وإن كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر، كيف لا وبالتقدير إنما يكون المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر، فلا يقبل قضاء، وهذا ظاهر جداً، واعترض أيضاً أن لهم أن يقولوا: يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر، فإنه إذا صح التقدير ونوى المفعول مقدراً مخصوصاً فقد نوى ما يحتمل اللفظ، فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة، أجاب في «الحاشية»: لو قدر كان كلا آكل أكلا، وإنما النزاع في نفس لا آكل بأن نفي حقيقة الفعل وحدها، هل يحتمل التخصيص أم لا، وهذا شيء عجاب، فإن مآل هذا يرجع إلى أن بعد حذف المفعول به وإرادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باق وتجويز التخصيص بعد هذا لا يليق بحال عاقل فما ظنك بمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الإمام الشافعي رحمه الله، ثم هذا مخالف لما بني الكلام عليه في صدر المسألة من تقدير المفعول به، فيجوز التخصيص والحذف، فلا مع أن الفعل في الأول يصير مقيداً ولا يبقى مطلقاً، ثم إن كتب الشافعية كلها مشحونة بأن مبنى جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به، وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به ومبنى عدم جواز التخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مقرها من أن ظهور الحذف لا ينافي جواز النية ديانة فإن إرادة خلاف الظاهر مقبولة عند العليم بالسرائر، وقد ورد في الحديث الصحيح: «وإنما لكل امرىء ما نوى» وتحقيق مذهبنا أن مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقرير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج إلى القرينة الصارفة كسائر المجازات، فإذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير وإلاّ لا يصح، وما قال «شارح المختصر» إن التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام إن أراد أنهما متساويان في الإتيان فممنوع، كيف وهو نفسه قد سلم الظهور، وإن أراد إتيانهما في الجملة ولو كان أحدهما بالقرينة فهو الحق المختار، والكلام ههنا فيما إذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشيء بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى أن الفعل متعد، وقد عرفت أنه لا يصلح قرينة وإلاّ لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الأخر كالحال وغيرها، فإذن إرادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن إرادة نفي الفعل مطلقاً خارج عن قوانين اللغة، فهذه الإرادة كإرادة الطلاق من لفظ الصلاة، وقبول نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير إنما يكون إذا كانْ على وفق القوانين اللغوية، فلا يصح نية مأكول دون مأكول أصلاً، وتبين المطلوب بأقوم حجة لا يحوم حوله شبهة أصلاً وأما قوله ﷺ: «وإنما لكل امرىء ما نوى» فمخصوص بالأمور الأخروية، والمعنى: لكل امرىء ما نوى من طلب الدنيا والرياء والسمعة أو مرضاة الله تعالى، كما يدل عليه سياقه وشأن نزوله، فإنه نزل في المهاجرين، فمنهم من هاجر لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجيء إن شاء الله تعالى، ولو تنزلنا فهذه الإنشاءات مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرد شيء **(و)** لنا **(ثانياً: أن الأكل مطلق)** عن التقييد بالمفعول وليس هو

لازماً له في الاستعمال **(فلا يصح تفسيره بمخصص لأنه مقيد)** ليس مدلولا له بإحدى الدلالات ولا قرينة عليه، فلا يجوز أيضاً، قد يقال: الشافعية يقولون إن التقدير ضروري لأن المفعول من لوازم الفعل فلا يقنعون على أن الأكل مطلق بل يمنعونه، ولو قيل: إن خصوص لا آكل يفيد نفي الأكل المطلق عرفاً، يقال: لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر، فإن التقييد بالمفعول به ليس في اللفظ، فلا بد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه، وليست إذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول به، وأما كون الفعل متعدياً فلا يصلح قرينة لما مر أنه كثيراً ما ينزل منزلة اللازم، وإذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول بقي الفعل مطلقاً، والمطلق لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فافهم **(ومنع)** الشيخ **(ابن الحاجب الإطلاق)** أي إطلاق الفعل **(لاستحالة وجود الكلي)** الطبيعي **(في الخارج)** فالمطلق لا يكون موجوداً **(مدفوع بما تقرر)** في مقره **(أن المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي هي)**، ولا دخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه، فالإطلاق ثابت ولا مجال للمنع **(وبما حقق من وجود)** الكلي **(الطبيعي بعين وجود الأفراد)** والمراد به الطبيعة من حيث هي لا هي من حيث الإطلاق حتى ينافي الوجود كما زعم هذا الشافعية **(قالوا لا آكل مثل لا آكل أكلاً والثاني يقبل)** التخصيص **(بالاتفاق)** فكذا الأول **(قلنا)** إن المماثلة ممنوعة و**(أن أكلاً يدل على فرد ما فإنه مصدر منون)** وهو للفرد المنتشر **(فلو فسر بمعين قبل وأما الفعل فهو للحقيقة من حيث هي هي)** من غير دلالة على الفردية **(فتفسيره ببعض الأفراد)** دون بعض **(لا يقبل فتدبر)** فإن قيل: المنون أيضاً مطلق فلا يجوز تفسيره بمعين كالمصدر المفهوم في الفعل، وأيضاً إن المصدر مؤكد، فالمعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد، قلت: المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز تقييده لعدم الدلالة على الفردية المنوّن فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها، وقد يراد فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه للتأكيد ليس حتماً فيه بل قد يكون لبيان النوع أو العدد، فيجوز أن يراد نوع خاص أو عدد خاص، وأما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحاً لأن يراد به فرد ما أصلاً، فإن الفردية أهلاً وأما المصدر تنافي الاشتقاق منه، فإن قلت: أليس علماء البيان قالوا: إن في الفعل استعارة تبعية، وما تلك إلا لتصرف في المصدر المفهوم في الفعل، وقد أبيتم ههنا من إرادة المقيد عن المصدر المذكور؟ فالجواب عنه أنّا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه ليتجوز بحسبه في الفعل، وإنما نمنع تقييد المصدر المفهوم في الفعل إذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقاً منه، ولا يصلح للانتساب إلى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الأول، والممنوع هو الثاني فتأمل، ثم إنهم قالوا: يلزم على هذا أن لا يصح نية السفر في لا يخرج ولا نية الثلاث في بائن أجاب بقوله **(أقول: اعلم أن بعض الطبائع يكون مشككاً)** فيكون في بعض أشد وفي بعض أضعف **(فهو في حد حقيقته متنوع يقبل التجزي وتتفاوت الأحكام، فلو نوى مرتبة من مراتبه صح)** تجوزاً **(كالخروج سفراً وغيره)** فإنه مشكك فيهما فإرادة السفر من الخروج صحيحة **(والبينونة خفيفة وغليظة)** فيصح إرادة أحد النوعين **(فافهم)** وفيه شيء فإن المتواطىء كالمشكك

في هذا الحكم، لأن نسبة الأفراد إلى المتواطىء كنسبتها إلى المشكك، فكما يصح إرادة بعض المراتب من المشكك تجوزاً، كذلك يجوز في المتواطىء، فلا فرق بين لا آكل وبين لا يخرج، فالحق إذن أن يقال: إن الفرد الحاصل من التقييد بالمفعول لا يجوز إرادتها في آكل، فلا يجوز إرادة آكل تفاحة أو خبزاً، فإن التقييد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوفاً نسياً منسياً، وكذا لا يجوز إرادة هذه الأفراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج إلى كوفة أو بصرة، وإنما يجوز فيه إرادة بعض الأنواع فإنه تصرف في المنطوق فإنها أفراد لا بالنسبة إلى المفعول، ولا يجوز أن يراد أفراد الأكل مع قطع النظر عن التقييد بمأكول أيضاً، لأن حقيقته ليست إلاّ حركة خاصة للحيين، ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفاً، وليس الكلام ههنا في إرادة هذه الإفراد، بخلاف ما إذا صرح بالمصدر، فإنه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع، فيجوز أن يعتبر التنوع باعتبار التقييد بالمفعول المأكول وإما لا آكل فليس فيه المصدر للتنويع، ألا ترى أن النحاة أجمعوا على أن المصدر المؤكد لا يكون للنوع ولا يثنى ولا يجمع، فهذا يدل دلالة واضحة على أن المصدر المأخوذ في الفعل لا يصلح دالاً على الوحدة أو التعدد، وإلاّ لجاز تأكيده بما يكون للنوع أو العدد وهو المثنى أو المجموع فافهم، وأيضاً قد بينا أن تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعينه فتدبر وأحسن التدبر، وإن الحق لا يتجاوز عما عليه مشايخنا الكرام.

مسألة

(الاستواء بين الشيئين) أياً كان الشيئان **(بوجه ما معلوم الصدق)** فإن كان شيئين متشاركان في وصف، وأقله الشيئية والوجود **(وسلب الاستواء مطلقاً)** من جميع الوجوه **(معلوم البطلان)** لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما **(فلا يفيد الأول ولا يصدق الثاني إلاّ)** لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه **(ببعض الوجوه)** المعينة **(فقوله)** تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الحشر: ٢٠] **(الآية عام مخصوص لا مخالفة فيه كما ظن)** في «شرح المختصر» وغيره، وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه، ولذا قيل في بعض «شروح المنهاج»: إن المراد عمومه فيما يصح فيه العموم، بهذا قد دريت سقوط ما قيل في تأييد قول الشافعي وإثبات العموم وإلزام الحنفية بأن لا يستوي، ورد فيه النفي على مطلق الاستواء، إذ لا تقييد فيه، فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات، ولا يصح تخصيصه أيضاً بالأحكام الأخروية، وصار مثل: لا آكل: وذلك لأن نفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه أصلاً، فضلاً عن أن يذهب إليه ذاهب، فالعقل ههنا قرينة التقييد بالمتعلق، فليس مثل لا آكل، فإنا لا نمنع التقييد، وجواز التخصيص فيما لا يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الإطلاق، فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوي وتعلق لحاظ المتكلم إليه، والمقدر كالملفوظ، فيصح تخصيصه فافهم **(وإنما النزاع أن عمومه بعدما خصص)** بما يصح **(هل يخص الآخرة)** وأحكامها من الثواب والعقاب **(كما هو رأي)** الإمام **(أبي حنيفة، فيقتل**

المسلم بالذمي لعموم آيات القصاص) من غير معارضتها هذه الآية وتلك الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ [البقرة: ١٧٨] وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة:١٧٩] وقوله: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] **(أو)** أن عمومه بعدما خصص **(يعم الدارين)** من الأحكام **(كما ذهب إليه)** الإمام **(الشافعي: فلا يقتل)** المسلم بالذمي عنده **(لمعارضة الآيات)** الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا حجية مع قيام المعارضة **(والظاهر مع)** الإمام **(أبي حنيفة لقوله)** تعالى في سياقها **(أصحاب الجنة هم الفائزون)** ولا شك أن المراد الفوز الأخروي ولأن كون صاحب الجنة أو صاحب النار مما لا يدرك، فإنه موقوف على الخاتمة، وذلك مما لا يدرك أصلاً، فلا يدخل تحت حكم القاضي أنه من أهل الجنة، فلا يقتل بمن هو من أهل النار، وإرادة الكافر ظاهراً من أهل النار، والمؤمن ظاهراً من أهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح أصحاب الجنة هم الفائزون **(ولحديث ابن البيلماني)** بالباء الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء ساكنة من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه الدارقطني كذا في «التيسير» **(قتل رسول الله ﷺ مسلماً بمعاهد)** وقال: أنا أحق بوفاء ذمته رواه أبو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن البيلماني عن ابن عمر مرفوعاً، كذا في «التيسير» **(ولقول)** أمير المؤمنين **(علي رضي الله تعالى عنه: إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا)** وأموالهم كأموالنا، قال الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير»: لم يجده المخرجون بهذا اللفظ، وروى الشافعي من طريق الإمام محمد بسند فيه أبو الجنوب: من كان له ذمة فدمه كدمنا وديته كديتنا، وقال أبو الجنوب: ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني أيضاً بسند فيه أبو الجنوب، ثم إن قول أمير المؤمنين يحتمل أن يكون وجه الشبه نفس حرمة الدم لا وجوب القصاص، فلا يصلح حجة، والذي ورد في الصحاح من قول أمير المؤمنين: لا يقتل مسلم بكافر، وهذا لو لم يخص دل على عدم اقتصاص المسلم بالذمي لكن الحق قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله، فإن النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول أحد، كما لا يخفى.

مسألة

(جواب السائل) حال كون هذا الجواب **(غير المستقل كنعم يساوي السؤال في العموم اتفاقاً وفي الخصوص قيل كذلك)** أي يساويه في الخصوص أيضاً اتفاقاً **(وهو الأوجه وقيل)** في أكثر كتبنا: قال «مطلع الأسرار الإلهية»: ويدل عليه كلام الآمدي وبعض «شراح المختصر» لا اتفاق أصلاً بل **(يعم)** غير المستقل بعد السؤال الخاص **(عند الشافعي لترك الاستفصال)** أي السائل أو الراوي لم يستفصله، ولو كان خاصاً لاستفصل **(وفيه ما فيه)** فإنه ليس موضع الاستفصال، لأن السائل إنما كان سأل عن أمر خاص وفهم جوابه فلا مساغ للاستفصال أصلاً **(وأما)** الجواب **(المستقل فإن كان مساوياً)** للسؤال في العموم والخصوص **(يتبع)** ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر **(وإن كان)** الجواب **(خاصاً لا يعم إلاّ بالقياس)** أو غيره من الدلائل **(وإن كان)** الجواب **(عاماً وارداً على سبب خاص سؤال مثل قوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم

(في بئر بضاعة) حين سأل سائل عن مائها يلقى فيه ثياب الحيض: **(إن الماء طهور لا ينجسه شيء)** رواه الإمام أحمد والترمذي وأبو داود وهذا المثال إنما يصح لو لم تكن اللام للعهد كما قاله بعض الحنفية إن ماء بئر بضاعة كان جارياً في البساتين، وهو إشارة إليه في جواب استدلال أصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء، والتفصيل مذكور في «فتح القدير» و«فتح المنان» و«شرح سفر السعادة» **(أو)** سبب خاص **(غير سؤال كما روي أنه)** ﷺ **(مر بشاة ميمونة فقال: أيما إهاب دبغ فقد طهر)** الحديث صحيح كما في «فتح القدير» وغيره لكن لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله ﷺ هلا انتفعتم بإهابها فقالوا: إنها ميتة، فقال: «إنما حرم أكلها» رواه الشيخان **(فعند الأكثر)** من الحنفية والشافعية والمالكية **(العبرة لعموم اللفظ)** فيعمل به **(لا لخصوص السبب)** حتى يخص الحكم به **(و)** المروي **(عن الشافعي بالعكس)** أي العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ، قيل هذا غلط، وأشار المصنف إلى رده بقوله: **(وصححه إمام الحرمين)** فإنه أعرف بمذهبه، وفي بعض «شروح المنهاج» إنه خطأ عن الإمام، وصرح الشافعي في كتابه المسمى بالأم أن العبرة لعموم اللفظ، وشدد النكير الإمام الرازي على من نسب هذا القول إلى الشافعي ونسب فيه هذا القول إلى الإمام مالك وأبي ثور والمزني **(لنا أولاً اللفظ عام)** موضوع للعموم فيجب العمل به إلاّ لصارف، ولا صارف يتخيل إلاّ وروده على سبب خاص **(وخصوص السبب)** لا يصلح صارفاً إياه عما وضع بإزائه و**(لا يمنع العمل به)** كما اقتضاه وهذا ظاهر **(و)** لنا **(ثانياً: تمسك الصحابة ومن بعدهم)** من غير نكير بالعمومات الواردة على أسباب خاصة، وهذا يفيد علماً عادياً بالإجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك **(كآية السرقة)** تمسكوا بها **(وهي واردة في سرقة المجن أو رداء صفوان بن أمية)** على ما ذكر في بعض التفاسير **(وآية الظهار)** نزلت **(في سلمة بن صخر البياضي)** هكذا في «كتب الأصول» والذي في «كتب الحديث» أن سلمة ظاهر امرأته، فأمره صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالكفارة، وأعطى من مال الصدقات ما يكفر به **(أو أوس بن السامت)** هكذا وجدت نسخ المتن، وفي «كتب الحديث» بالصاد والقصة أن الظهار كان طلاقاً في الجاهلية، فجاءت خولة امرأة أوس بن الصامت إلى رسول الله ﷺ فأخبرته الخبر، وقد كان قال أوس: ما أرى إلاّ وقد حرمت، كما في رواية الطبراني، فانطلقت إلى رسول الله ﷺ وجادلت رسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَـٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] وهذا ثابت في الصحاح والسنن **(وآية اللعان)** نزلت **(في هلال بن أمية)** كما في «صحيح البخاري» وغيره وقصته أنه وجد شريكاً على امرأته، فذكر لرسول الله ﷺ فقال: «البينة أو حد في ظهرك» فقال: يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة، فقال رسول الله ﷺ مقالته، فقال والذي بعثك بالحق، إني لصادق والله يبرىء ظهري عن الحد، فنزلت آية اللعان **(أو عويمر)** كما في «الصحيحين» **(إلى غير ذلك)** يطول الكلام بذكره، المخصصون بالسبب **(قالوا: أولاً لو كان)** الوارد في سبب خاص **(عاماً لجاز تخصيص السبب)** عنه **(بالاجتهاد)** لأن نسبته إليه كنسبة سائر الأفراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد إما مطلقاً أو

بعد تخصيصه بقطعي، والتالي باطل بالإجماع **(قلنا: الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله، فإنه جواب)** والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد إنما يجوز للإفراد التي لم تدل القرينة على دخولها قطعاً فليس نسبته كنسبة سائر الأفراد **(وأجيب أيضاً بمنع بطلان اللازم)** ولا إجماع **(فإن)** الإمام **(أبا حنيفة أخرج بالاجتهاد ولد الأمة الموطوءة لسيدها من عموم قوله عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام: «الولد للفراش)** وللعاهر الحجر» **(فلم يثبت)** أبو حنيفة **(نسبه)** أي نسب ولد الأمة الموطوءة **(منه)** أي من السيد **(إلاّ بدعواه مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستفرشة)** كما روي في «صحيح البخاري» وغيره أنه اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد: يا رسول الله، إن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلي أنه ابنه انظر إلى شبهه، وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله، ولد على فراش أبي، وفي رواية الإمام أبي يوسف في الأمالي قال: يا رسول الله: هو أخي ولد على فراش أبي أقر به أبي، فنظر رسول الله ﷺ فرأى شبهاً بيناً بعتبة، فقال: هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط **(ولما كان إخراج المورد غير معقول قيل)** في توجيه مذهب أبي حنيفة رحمه الله **(ما أخرج أبو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة)** حتى يلزم إخراج المورد **(بل أخرج ما سواه)** في «الحاشية» القائل العلامة الشيرازي من الشافعية **(قيل)** عليه **(تنقيح المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصية)** أي لخصوصية كونه ولد وليدة زمعة كما لا يخفى، ولا شك في متانة هذا الكلام، إلاّ أنه لمتكلف أن يقول: إن دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب، فإن السبب هو الخاص، وأما المطلق فكما أن تنقيح المناط يوجب سببيته كذلك اجتهاد آخر يخرجه ولا فساد فيه، وليس فيه إخراج السبب أصلاً فتأمل فيه **(فالصواب في توجيه كلام أبي حنيفة ما نقل عن)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي وهو أن الحديث لم يبلغه)** ولو بلغه لما أخرج **(وبذلك)** أي عدم بلوغ الحديث **(صرح الإمام)** إمام الحرمين **(في البرهان أقول)** متبعاً للشيخ ابن الهمام **(كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب أبي حنيفة)** رحمه الله، والقول بعدم بلوغ الحديث غير الصحيح، فإنه مذكور في مسنده **(فإن الأمة ما لم تصر أم ولد ليست بفراش عنده والإخراج فرع الدخول)** فلا إخراج للأمة الغير المدعوّ ولدها وإن كانت موطوءة، قال «مطلع الأسرار الإلهية»، الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع أهله كالاجتماع مع فراشه، فالأمة الممسوسة تكون فراشاً بالمس كيف ويفهم في العرف من لفظ الفراش الدعوة، نعم: الاجتماع المذكور أمر خفي لا بد من دليل دال عليه، وهو الدعوة وعدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانبساط الازدواج، ولو كانت الدعوة شرطاً لكانت الأولاد المولودة من السيد المقر بالوطء، لكن لم يدّع الأولاد كلهم عبيداً، ويقول هذا العبد هذا كلام متين إلاّ أنه لا يمكن أن يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فإنه يشمل الزنا أيضاً، ويخرج المنكوحة الغير الموطوءة، فلا بد من كون الفراش عبارة عن حلال الوطء وهو مع كونه مشترك البعد يكون متناولاً للأمة الغير الموطوءة، فلا بد من محمل آخر قد أطلق عليه، وهو من كانت موضوعة لطلب الولد، وهذا

بالنكاح الصحيح وإقرار السيد بالولد أو الحمل كما ورد في رواية الإمام أبي يوسف، وإما عدم انفهامه عرفاً، فلو سلم فليس ضاراً، لأن هذا معنى شرعي عرف بالقرائن، وأما كونها موطوءة أو منكوحة كما عليه الشافعي فليس مفهوماً في العرف ولا مشار إليه في الشرع بخلاف الإقرار، فإنه مشار إليه في رواية أبي يوسف رحمه الله، فإنه استدل على الأخوّة بالتولد على فراش المقر بأن ما في بطنها ولده، وهذا يفيد أنهم كانوا عالمين باشتراط الإقرار، ثم إن الإقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه، فإذا لم يقر علم أنه ليس من مائه فلا يلزم كون الأولاد المولودة من السيد عبيداً، عند عدم الإقرار فإنه لا ينفك عن الإقرار ولو لم يقرّ مع علمه به، فقد ترك الواجب وحينئذٍ يلتزم كونهم عبيداً ولا بعد فيه، لأن ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة، وأيضاً لهذا الخوف يقرّ به ويأتي بالواجب فإن الإنسان بجبلته ينفر عن ترقيق ما خلق من مائه فافهم وتأمل، وما قالوا من إخراج ولد وليدة زمعة فأجاب بقوله **(وأما وليدة زمعة فكانت أم ولد له كما قيل)** يعني لا نسلم أن وليدة زمعة لم يدع ولدها ومن ادعى فعليه البيان وهذا القدر يكفينا لكن لما كانت الدعوة ثابتة أورد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يرد عليه أنه دعوى من غير دليل، ثم الدليل لإثباته أمران: أحدهما: ما في رواية الإمام أبي يوسف وقد مر والآخر ما أشار إليه بقوله: **(ويدل عليه لفظ وليدة فإنه فعيلة بمعنى فاعلة)** فالوليدة بمعنى والدة وإذا أضيف إلى زمعة يتبادر منه إنها ولدت من مائه وهي أمته فلا يكون وطؤه إياها زنا وهذه التسمية كانت من قبل، فلا بد أن يكون لولد آخر ولدته له، والظاهر أن يقر الرجل بولده فتثبت أمومية الوالدة بالولد السابق، فلا يرد أن الوالدة أعم من أن تكون بالزنا أو بكون الولد له أو لغيره، ثم على تقدير أن يكون له أعم من أن يكون مع الدعوى أو مع غيرها ثم تنزل وقال: **(على أنه منع أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أثبت نسبه بقوله: «هو لك» بل معناه هو إرث لك)** فأنت مالكه، ومعنى قوله: «الولد للفراش» أن دعواكما باطلة، فإن الولد إنما يكون للفراش، وليس ههنا فراش لأحد، أما زمعة فلعدم الدعوى، وأما عتبة فلأنه عاهر فلا يرد إنه على هذا لا يرتبط قوله: «الولد للفراش» الخ، مع قوله: «هو لك» ولا يطابق الجواب السؤال أصلاً، فإن الدعوى كانت في النسب دون الملك، ولا يرد أيضاً أن كون اللام للملك ممنوع بل لمطلق الاختصاص، وهو قد يكون بالنسب، فإنه منع على منع خارج عن قانون التوجيه **(ويؤيده قوله)** عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام **(لسودة)** بنت زمعة أم المؤمنين **(وأما أنت فاحتجبي منه فإنه ليس لك بأخ»)** فإن سلب الأخوة عنه لبنت زمعة وإثبات البنوة لزمعة متنافيان، وأشار بصيغة المجهول إلى ضعفه فإنه ورد في «صحيح البخاري» أنه شركه في الميراث، وفي بعض الروايات «هو أخوك»، وأما الأمر بالحجاب فلعله أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم علم أنه ليس من ماء زمعة فأمرها احتياطاً كما جاء لما رأى من شبه عتبة، أو يقال: أمهات المؤمنين مخصوصات بالحجاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمة، فإنهن لسن كأحد من النساء فتدبر **(وقالوا)** ثانياً **(لو عم)** الوارد على سبب خاص **(لم يكن لنقل السبب)** إلينا **(فائدة، وقد دونوا)** الصحف **(فيه قلنا)** لا نسلم الملازمة، وإنما يلزم لو

كانت الفائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك، بل **(فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد)** ومعرفة أنه نص فيه **(وربما تكون معرفة الأسباب قرينة على فهم المراد)** وهذا أجل فائدة **(و) (ثالثاً: لو قال لا أتغدى في جواب)** من قال: تعال **(تغد عندي لم يعم)** فلا يحنث إلاّ بالتغدّي عنده **(قلنا)** إن مقتضى حقيقة الكلام العموم، لكن صرف عنه إلى خصوص التغدّي، **(ذلك بعرف خاص)** فيه دون غيره **(ولهذا لو زاد اليوم)** وقال: لا أتغدى اليوم، عم وحنث بالتغدي ولو في بيته **(على أن)** الإمام **(زفر يمنع الملازمة)** ويقول يعم أيضاً **(و)** قالوا **(رابعاً على تقدير العموم)** أي عموم الوارد على سبب خاص **(لم يكن)** الجواب **(مطابقاً)** للسؤال، والمطابقة واجبة **(قلنا)** ليس المطابقة إلاّ كون الجواب بحيث يفهم منه حال المسؤول عنه، وقد حصل ههنا معرفة حال المسؤول عنه مع معرفة أشياء أخر غيره فطابق وزاد، إذ **(الزيادة لفائدة)** أخرى **(لا تنفي المطابقة، و)** قالوا **(خامساً)** العام الوارد على سبب خاص **(نص في السبب فقط)** بالاتفاق **(وقد كان)** في وضع اللغة **(ظاهراً في الكل)** فانصرف عن الموضوع له إلى معنى مجازي، وهو متعدد السبب فقط، والسبب مع كل ما عداه، والسبب مع بعض ما عداه **(فلو عم)** الكل فقد أريد أحد معانيه المحتملة المجازية و**(كان تحكماً بأحد مجازات محتملة)** وهو باطل فلا يعم **(أقول: بل يكون حكماً بمجاز مرجوح)** لأن الراجح السبب فقط بقرينة السؤال أو الحادثة **(قلنا أولاً)** لا نسلم أنه نص في السبب بمجرد اللفظ، بل محتمل للكل بسواء، و**(القطع)** بدخوله **(من خارج فهو المحقق للنصوصية)** ولا يلزم منه كون اللفظ مجازاً، وإنما يلزم لو كانت النصوصية من نفس اللفظ **(و)** قلنا **(ثانياً)** سلمنا النصوصية لكن **(النصوصية في البعض لا تستلزم المجازية لأنها)** أي المجازية تكون **(بالاستعمال، وهو في الكل)** فلا مجاز **(كذا في «التحرير»)** وعبارته لا مجاز أصلاً لأنه بالاستعمال في المعنى لا بكيفية الدلالة، وقد استعمل في الكل فهو حقيقة، والظاهر أنه معارضة على كونه مجازاً فلا يرد عليه شيء، والمصنف حمل على المنع بعد تسليم النصوصية، فأورد عليه بإثبات المقدمة الممنوعة، وقال: **(أقول: تساوي النسبة إلى الجميع)** أي تساوي نسبة اللفظ إلى جميع الأفراد **(مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فإذا انتفى)** التساوي **(انتفت)** الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية في البعض، بل لا يكون نصوصية من اللفظ أصلاً لا في الكل ولا في البعض، فإن قيل: لعله سلم النصوصية من الخارج، يقال: آل إلى الجواب الأول حينئذٍ فتدبر.

مسألة

(الجمهور) قالوا فعله عليه وآله وأصحابه الصلاة و**(السلام لا يعم الأمة إلاّ من)** دليل **(خارج)** وهذا ظاهر **(وكذا نقله)** أي نقل الراوي الفعل **(بصيغة فعل)** لا بصيغة ظاهرة العموم كما فهمه صاحب التلويح **(كصلى في الكعبة لا يعم الأقسام والأزمان والأمة)** إلاّ بدليل خارج **(لأنه حكاية عن وجود جزئي واحد)** في زمان معين **(وصدقهما بمطابقة المحكى عنه فلا يزيد)** عل إفادة وجود جزئي في زمان **(فلا يعم)** الجزئيات كلها ولا الأزمان كلها، فإن قلت: فمن

أين قال الحنفية بجواز كل صلاة من الفرض والنفل في الكعبة؟ قلت: بالقياس، فإنه إذا جاز جزئي واحد من الصلاة فيها علم أن التوجه إلى بعض الكعبة كافٍ، والصلوات متساوية في أمر التوجه، فيجوز فيها الصلوات كلها فرضاً ونفلاً، وزعم البعض من الشافعية أن ما روي أنه ﷺ صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق، يدل على أنه صلى العشاء مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك، فرده المصنف وقال: **(وأما نحو: صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق)** وروى أبو داود في حديث إمامة جبريل وصلى العشاء حين غاب الشفق **(فتعميمه الشفقين الحمرة والبياض وإن صح عند معمم المشترك)** لا عندنا، فإن الشفق لفظ مشترك بين البياض والحمرة **(فلا يدل على تكرار الصلاة)** بأن تكون مرة بعد الحمرة، ومرة بعد البياض **(لكون البياض دائماً بعد الحمرة، فصح أن يراد صلى بعدهما صلاة واحدة)** أي صح وقوع صلاة واحدة بعدهما، فحكى الراوي عنها هذا اللفظ، وهذا ظاهر، فإن قلت: المشترك إذا عم يتعلق الحكم بكل من معنييه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا بأن يتعلق بالمجموع من حيث هو المجموع حكم واحد، فيلزم تعدد الصلاة حينئذٍ، قلت: هذا هو مبنى ظنهم، لكن الحكم ههنا كون الصلاة بعد كل من الحمرة والبياض، وهذه البعدية ثابتة بالنسبة إلى كل بالذات، ولا يلزم منه تعدد الصلاة، فإن شيئاً واحداً يكون بعد أشياء بالذات بالنسبة إلى كل فافهم **(وربما يتوهم التكرار من نحو: كان يصلي العصر والشمس)** حية **(بيضاء وكان يجمع بين الصلاتين في العصر)** في السفر، والحديثان ثابتان بمعناهما في الصحاح والسنن، والثاني يرد علينا في عدم تجويز تأخير الصلاة عن الوقت ولو في السفر والمطر، وتفصيله مذكور في موضعه، وإذا فهم التكرار ورد النقض بأنه حكاية فعل **(فقيل)** في جوابه **(ذلك)** أي فهم التكرار **(من)** لفظ **(كان عرفاً إذ لا يقال ذلك)** أي لفظ كان **(عند: صدور الفعل مرة على ما صرح به الإمام)** الرازي الشافعي **(في المحصول)** قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في «فتح المنان» إن هذا أي دلالة كان على المواظبة والتكرار مما يكذبه الاستقراء في الأحاديث والله أعلم **(وقيل)** فهم التكرار **(من المضارع فإن قولك: بنو فلان يكرمون الضيف، يفيد العادة)** أي يفيد كون عادتهم ذلك **(ولو بدل بالماضي)** وقيل: بنو فلان أكرموا الضيف **(لم يفد)** العادة هذا مطابق لما عليه بعض علماء المعاني، وبناء عليه قالوا في قوله تعالى: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ﴾ [الحجرات: ٧] معناه: لو يطيعكم إطاعة بعد إطاعة قالوا: إنما فهم هذا بإيثار المضارع على الماضي ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوي إلى أن هذا أيضاً غير لازم **(وقيل)** فهم التكرار **(من المجموع)** من كان والمضارع **(أقول أنه أقوى)** من الأولين، لأن كلمة كان فيها نوع دلالة، فإذا اقترنت مع المضارع أفادت العادة ويشير كلام الشيخ الدهلوي إلى إنكاره أيضاً، وصرح بأن كان يفعل لا يفيد التكرار والمواظبة أصلاً المعممون حكاية الفعل **(قالوا: عم نحو سها)** رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(فسجد وفعلت أنا ورسول الله صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم)** أي تلاقي الختانين **(فاغتسلنا)** والحديثان ثابتان في الصحاح **(قلنا)** لا نسلم أنه عم بنفس كونه حكاية بل **(من خارج)** وهو الحديث القولي أما في الأول فقوله عليه

السلام: «لكل سهو سجدتان» رواه الإمام أحمد وأما في الثاني فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل» فعلته أنا الخ رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها أو الدليل وقوعهما بياناً لمجمل الصلاة والجنابة **(أو)** عم **(من تنقيح مناط التفريع)** فإنه بظاهره دل على أن السجدة معللة بالسهو وأن الغسل بتلاقي الختان، هذا والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(إذا حكى الصحابي حالاً، وقيل) في تحرير المسألة إذا حكى الصحابي **(قولاً بلفظ ظاهره العموم نحو: قضى)** عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام **(بالشفعة للجار)** وقد وجدت مكتوباً بخط «مطلع الأسرار الإلهية»، قد ثبت من طرق مرفوعاً **(ونهى)** ﷺ **(عن بيع الغرر)** رواه أبو داود **(يحمل على عموم المحكى عنه)** فتجب الشفعة لكل جار، ويفسد جميع البيوع التي فيها غرر عندنا، وليس هذا من حكاية الفعل في شيء كما زعم صاحب التلويح **(خلافاً للأكثرين)** من الشافعية **(لنا أنه)** أي الصحابي الراوي **(عدل)** قطعاً، فلا يكذب على الرسول ﷺ **(ضابط)** فلا ينسى **(عارف باللغة)** فلا يخطىء في فهم العموم، ولا يظن غير العام عاماً **(فالظاهر)** من حاله **(المطابقة)** أي مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلزم العموم في قوله المحكى عنه، الشافعية **(قالوا: يحتمل أن يكون قوله عليه السلام)** المحكى عنه **(خاصاً، فظن)** الصحابي إياه **(عاماً)** ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكى **(والاحتجاج بالمحكي)** لا الحكاية، فسقط الاحتجاج بالعموم **(قلنا)** هذا الاحتمال، **(خلاف الظاهر من علمه)** باللغة ولو أبدى مثل هذه الاحتمالات لأدى إلى سقوط الاحتجاج بالسنة فإن النقل بالمعنى شائع، بل في البعض مقطوع، ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاماً، والمستعمل في الحقيقي مستعملاً في المجازي وبالعكس، ولعمري إن قولهم هذا كبرت كلمة تخرج من أفواههم **(أقول: علم الحاكي وقوة فهمه لا يقتضي عموم المحكى عنه صيغة)** إذ يجوز أن يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الأخرى **(وإنما الكلام فيه)** أي في العموم لغة، وهذا ليس بشيء فإن عادتهم الشريفة كانت الإباء عن نسبة ما استنبطوا بآرائهم إليه ﷺ، وما كانوا يحدثون إلاّ بما سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم، ولا مساغ لهذا الظن بجنابهم أصلاً كما لا يخفى على من تدبر آدابهم.

مسألة

(المقتضى ما استدعاه صدق الكلام أو صحته) من غير أن يكون مذكوراً في اللفظ، أي الأمر الغير المذكور اعتبر لأجل صدق الكلام أو صحته، ولولاه لاختل أحدهما **(وعلى هذا فالمحذوف منه)** فإنه غير مذكور اعتبر لتوقف الصدق أو الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضي الإمام أبي زيد منا **(ويمثل بقوله)** عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام **(رفع عن**

أمتي الخطأ والنسيان) فإن صدقه لا يتصوّر إلاّ بتقدير شيء **(فإن كان خاصاً أو عاماً بعينه)** من دون احتمال آخر **(لزم ذلك)** الخاص أو العام فيقدّر **(ومنع عمومه لعدم كونه لفظاً)** بعد إدخال المحذوف فيه كما وقع عن القاضي الإمام **(كما وهم ليس بشيء، لأن المقدر كالملفوظ)** في الاتصاف بالعموم والخصوص، وأما من فسره بمعنى يفهم التزاماً لأجل تصحيح الكلام أو صدقه، مثل المأكول في لا آكل، والبيع في أعتق عبدك عني بألف، لا مثل الحديث المذكور، ثم ادعى عدم العموم بناء على كونه غير ملفوظ لا حقيقة ولا تقديراً كما فعل الإمامان فخر الإسلام وشمس الأئمة وعشيرته الكرام، فلا يتوجه إليه هذا الرد، ثم مقصودهم من نفي العموم عموم تترتب عليه الأحكام من صحة التخصيص وغيره لا نفي الاستغراق مطلقاً، كيف وقد أجمعوا هم على الحنث بأكل كل مأكول، وسيبين المصنف هذا المقتضى ويصرح بأنه لا عموم له، فليس المقصود الرد عليهم، بل على من نفى العموم عنه مع إدخال المحذوف فيه، وأشار في «التحرير» حيث قال: ومنع عمومه هنا لعدم كونه لفظاً ليس بشيء، كقوله ههنا إلى أن المقتضى لا عموم له في غير صورة الحذف، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام **(وإن كان ثم تقديرات يصح كل بدلاً)** من حيث إنه مصحح للكلام، يعني يكون بحيث يصح هذا الكلام بواحد أياً كان، وبعد اعتبار واحد لا يحتاج إلى آخر **(فلا يضمر الكل عندنا)** معاً **(خلافاً للشافعي)** رحمه الله تعالى فإنه يضمر الكل عنده **(بل إن اختلفت أحكامها)** بأن يكون مع تقدير مفيد الحكم، ومع آخر لحكم آخر، **(ولا معين فمجمل)** فيتوقف إلى أن يتبين المراد **(وإن لم تختلف)** أحكامها **(فالمقدر المنتشر)** يعني الخيار إلى المخاطب في التقدير، ولا يتوقف في العمل، قال في «الكشف»، ورأيت في بعض كتب أصحاب الشافعي أنه متى دل العقل أو الشرع على إضمار شيء في كلام صيانة له عن التكذيب ونحوه، وثمة تقديرات يصح الكلام بأيها كان لا يجوز إضمار الكل، وهو المراد من قوله: المقتضى لا عموم له، أما إذا تعين أحد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاماً كان مقدره كذلك، وكذا لو كان خاصاً، وعلى هذا فلا نزاع فافهم **(لنا في)** تقدير **(الواحد كفاية)** لأجل التصحيح بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة **(والضرورة تقدر بقدرها)** إذ التقدير إنما كان لضرورة التصحيح، فلا يقدر الزائد الشافعية **(قالوا أولاً: إضمار الكل كرفع أحكام الخطأ أقرب إلى الحقيقة، كرفع ذات الخطأ)** فإن انتفاء جميع أوصاف الذات أقرب إلى نفي الذات والمجاز الأقرب أولى من الأبعد **(أقول كليته)** أي كلية أقربية إضمار الكل **(ممنوعة، لجواز أن يكون المقتضى في الإثبات)** نحو: «إنما الأعمال بالنيات» **(على أن إضمار الكل كأنه مجازات)** كما مر أن الإضمار والمجاز في مرتبة **(وقلة المجاز أولى)** فههنا مانع عن الحمل على الأقرب، ويحتمل أن يكون معارضة **(ومن ههنا)** أي ومن أجل لزوم كثرة المجاز **(قلنا: الإجمال)** وإن كان كان خلاف الأصل **(أولى من التعميم)** أي تعميم التقديرات **(وقد يجاب تارة كما في «التحرير» بأن الحمل على)** المجاز **(الأقرب إنما هو إذا لم ينفه الدليل كون الموجب لإضمار البعض ينفي إضمار الكل، لأنه بلا مقتض، أقول)** موجب إضمار البعض لا ينفي إضمار الكل

و**(اقتضاء البعض مطلقاً أعم من اقتضاء الكل أو البعض فقط)** والمنافي لإضمار الكل هو هذا لا ذاك **(وإنما الكلام في أن أيهما يترجح ولو من خارج فتدبر)** وهذا كلام واه فإن اقتضاء إضمار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضي تقديراً واحداً أياً كان، وينفي الزائد على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في دليل المختار، فالمقتضى للتقدير إنما يقتضي تقدير البعض فقط، ولا شك في نفيه تقدير الكل فافهم **(و)** قد يجاب تارة **(أخرى كما في «المختصر» بأن باب غير الإضمار أكثر)** وهذا يقتضي أن لا يضمر شيء، ودليلكم يقتضي أن يضمر الكل **(فوقع التعارض)** بينهما **(وبقي دليل)** إضمار **(البعض سالماً)** فيعمل به فإن قلت: كثرة باب غير الإضمار كما تعارض دليل إضمار الكل، كذلك تعارض دليل إضمار البعض، قلت: لعله بناء على الترجيح بكثرة الأدلة، وأيضاً هذا الدليل إنما يعارض دليل تقدير الكل معاً وأما تقدير البعض فمقطوع غير قابل، لأن بعارضه شيء، قال في «الحاشية»: وبهذا يندفع ما أشار إليه بقوله: **(ورد)** هذا الجواب **(بأن الكلام على تقدير لزوم الإضمار صوناً عن الكذب في كلام الشارع)** فلزوم الإضمار مقطوع فلا يعارضه أصالة عدم الإضمار، وجه الدفع أن الصون عن الكذب إنما يقتضي تقدير البعض أياً كان، وأما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون، فالأصالة تعارضه، بل تعارض تقدير الكل معاً فيتساقطان، ويبقى تقدير البعض فقط سالماً، أي بعض كان فتدبر، وأما ما أجاب هذا الراد بأن التقابل التام بين الإيجاب الكلي والسلب الكلي لا بينه وبين الإيجاب الجزئي فليس بشيء كما لا يخفى **(و)** قالوا **(ثانياً: إذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات)** السلطانية **(من العدل والسياسة وإنفاذ الحكم وغيرها)** فيقدر الكل **(قلنا)** هذا مثال جزئي لا يثبت حكماً كلياً، بل **(ذلك بعرف خاص فيه فلا يقاس عليه)** غيره من الصور **(على أن يجوز أن يكون من عموم المقدر)** أي صفة السلطان **(لا من)** قبيل **(عموم التقديرات)** فلا يدل على جواز عموم التقديرات **(مع أنه يحتمل أن يراد بالسلطان صفاته مجازاً)** إطلاقاً للمحل على الحال فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم **(أقول، ولك أن تمنع الملازمة)** وهي فهم نفي جميع الصفات عند هذا القول **(بل المفهوم)** منه **(نفي من يجمع)** هذه **(الصفات)** على طريق استعمال السلطان فيه مجازاً من قبيل الاستعارة تشبيهاً للجامع بين هذه الصفات بالسلطان، لا أن ههنا تقديراً لمن يجمع الصفات حتى يرد عليه إنه قد لزم حينئذٍ أيضاً كثرة التقديرات، فإن المقدر حينئذٍ من يجمع صفة السلطان وصفة أخرى له وهكذا فافهم.

(فرع * اعلم أن الحكم دنيوي) كلزوم الضمان أو البراءة عنه **(وأخروي)** وهو الثواب أو الإثم، والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والنسيان أو رفع إثم الخطأ والنسيان **(ولا تلازم)** بينهما **(إذ)** قد **(ينتفي الإثم ويلزم الضمان)** كما إذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم وأكل المضطر مال المسلم **(فلولا الإجماع على أن الأخروي)** أي الإثم **(مراد في الحديث لتوقف)** فيه لأنه يصير حينئذٍ مجملاً **(لكنه أجمع عليه فانتفى)** التقدير **(الآخر)** وهو الضمان **(ففسدت الصلاة بالتكلم خطأ أو نسياناً)** خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الأحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض، فإن قلت: فلم لم يفسد الصوم بالأكل ناسياً؟ قال:

(وإنما لم يفسد الصوم بالثاني) أي بالنسيان فقط **(للنص)** الآخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه» **(وقياس الشافعي الأول)** أي حال الخطأ **(عليه لا يضرنا)** ههنا **(لأن الكلام في عدم إيجاب الحديث)** المذكور لا في دليل آخر **(مع إنه)** قياس **(مع الفارق لندرة الأكل مع التذكر)** للصوم، فلا ضرورة فيه حتى يعفى دون الأكل ناسياً، فإنه غالب الوجود، والإنسان يبتلى به كثيراً فيليق به العفو، وأيضاً الأكل مع التذكر لا يعرى عن نوع جناية من عدم التثبت، والاحتياط دون الأكل ناسياً، فإنه عار عن الجناية مطلقاً، والنسيان من قبل صاحب الحق، فلا يصلح جناية، فالعفو حال عدم الجناية لا يستلزمه حال الجناية فتدبر **(ولا تقاس الصلاة على الصوم)** فيحكم بعدم فسادها مع التكلم ناسياً كالصوم مع الأكل ناسياً **(لأن عذره)** أي كون الناسي معذوراً **(حين عدم المذكر)** كما في الصوم فإنه لا يذكر لكون عدم الأكل للعبادة لا للعادة للضرورة، أو لعدم الجناية وشبهها **(لا يستلزمه)** أي لا يستلزم كونه معذوراً **(مع وجوده)** أي المذكر **(وهو هيئة الصلاة)** فإنه قلما ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة، وأيضاً لا يعرى عن نوع جناية للتساهل بعدم الالتفات إلى المذكر فلا ينسب هذا النسيان إلى صاحب الحق من كل وجه **(ولذا)** أي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه **(وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسياً)** ومثل هذا الفرع فرع آخر، وهو أن قوله عليه وآله الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» لا بد فيه من تقدير وهو إما صحة الأعمال أو ثواب الأعمال، ولولا الإجماع على الثاني لتوقف، لكن الإجماع على الثاني نفي الأول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل بفقدان النية، ولا يوجب الحديث وجوب النية فيهما بل لا يثاب عليه فاقد النية، واعترض في التلويح بأن الإجماع على تقدير الثواب ممنوع، نعم لزوم النية للثواب مجمع عليه، ولا يلزم منه أن المقصود في الحديث هذا، فإن موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل، ولك: أن تجيب عنه بأن الإجماع نقله الثقات فلا وجه للمنع، ولو سلم فيمكن التقرير بأن الإجماع انعقد على أن الثواب لا يحصل إلاّ بالنية حتى قالوا: إن المصلي على ظن الطهارة يثاب، ولو كان خطأ، وكذا لا يأثم الناسي والخاطىء بخلاف الحكم الدنيوي، فإنه لا إجماع فيه، فيقدر تقديراً يفيد الحكم الإجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض إطلاق آية الوضوء والغسل وإطلاق آيات الضمان وأحاديثه، ثم إنه لا حاجة كثيراً إلى التمسك بالإجماع، فإن شأن نزول هذا الحديث الهجرة فإن هجرة الأكثر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب الدنيا من التجارة، والنكاح، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا القول، ويدل عليه سياقه أيضاً، ولم يأمر بتجديد الهجرة مع كونها فرضاً، فعلم أن الصحة غير مقدرة ولو كانت لفسدت الهجرة لأنها المورد، وأمر عليه السلام بالتجديد، وعلم أيضاً بالقياس عليها عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة إلى أداء عبادات أخرى، وأما الحديث المذكور في المتن فقد روي في كتب الحديث بهذه العبارة: «إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» والمتبادر منه التجاوز

عن الإثم ثم اعترض أيضاً بأنه يجوز أن يقدر الحكم العام للحكمين الدنيوي والأخروي في الحديثين فيكون المعنى: إنما حكم الأعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان فتنتفي الصحة والثواب بانتفاء النية ويجب ارتفاع الضمان بالخطأ والنسيان، والجواب عنه ظاهر، فإن هذا أيضاً محتمل، فاحتمل هنا ثلاثة تقديرات الثواب أو الإثم والصحة أو الفساد والقدر المشترك، لكن الإجماع على خصوص تقدير الثواب أو الإثم نفاه كما نفى تقدير الصحة والضمان، هذا: وما أجيب عنه بأن إطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والإثم لم يكن في الإطلاق القديم وقت رسول الله ﷺ، وإنما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء المتشرعة، فلا يمكن أن يقدر في كلامه ﷺ الحكم بالمعنى العام، بل إنما يقدر الصحة أو الثواب والإثم أو الضمان، ففيه أن إطلاق الحكم على المعنى الأعم وإن لم يكن لكن المعنى العام الشامل كان معقولاً، فهلا يقدر لفظ يدل على هذا الأعم وإن كان مجازاً فتأمل **(فرع آخر في)** قول الرجل لامرأته: **(طلقي نفسك، يصح)** فيه **(نية الثلاث، فوهم أنه من باب إضمار الكل)** فإن الطلاق مضمر ليس ملفوظاً **(فأجيب بأنه متضمن للمصدر لغة)** فلا إضمار **(لأن معناه أوجدي طلاقاً)** فيكون المصدر مدلولاً لغة بالتضمن **(والمصدر يصح فيه نية الثلاث، كما في: أنت الطلاق، أو طالق طلاقاً)** فإنه يصح فيه نية الثلاث، ولقائل أن يقول: إنه قد سبق أن اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة بوضع واحد، وإن الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها، بل مثل هذه الدلالة مثل الالتزامية المنطقية، ولك أن تجيب عنه بأنه لا شك أن هذه الدلالة ملحوظة للمتكلم، فإن ها هنا دلالتين: المادة والهيئة، والمادة تدل مطابقة على المصدر، وحينئذٍ فصح التصرف فيه بخلاف المدلول الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ للمتكلم مع أنه قد مر أن الحكم باتحاد الدلالتين أمر عسير جداً فتذكر **(أقول)** هذا **(منقوض بنحو لا آكل)** فإنه أيضاً متضمن للمصدر، فيصح فيه نية أكل دون أكل ومأكول دون مأكول **(فتأمل)** إشارة إلى الجواب بأن المصدر المتضمن فيه نفس الأكل المصدر للفعل، وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال، بخلاف طلقي، فإن المتضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لأن يتصرف فيه، فيراد به طلاق دون طلاق هذا محصول ما في «الحاشية». ولك أن تفرق بأن أفراد الأكل باعتبار تقييده بمأكول دون مأكول، كأكل التفاحة أو أكل الخبز لا يصح أن ينوي لأن التقييد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ، وأما أفراده باعتبار ذاته، وهي أنواع حركة اللحيين، فلا يلتفت إليه فيه عرفاً، بخلاف الطلاق من البائن والرجعي فتدبر **(ونقض في المشهور بطالق)** فإنه إذا قيل: أنت طالق لا يصح نية الثلاث، مع أن المصدر متضمن فيه أيضاً **(ودفع بأن الطلاق)** المذكور فيه **(وصفها وهو أثر التطليق، وتكرر الأثر بتكرر المؤثر)** الذي هو التطليق **(والمؤثر غير مكرر)** فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة، وإنما لا يتكرر التطليق المؤثر **(لأن الثابت لتصحيح الخبرية من باب المقتضى فلا يقبل العموم)** وتفصيله أن: أنت طالق، وطلقتك، إخبار عن اتصاف المرأة بالطلاق، فلا بد من وقوعه قبيل هذا الخبر ليصدق، فيثبت إيقاع من الزوج لتصحيح الخبرية، فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد

فيه، فلا يتعدد الطلاق هذا، وفيه نظر فإنا سلمنا الخبرية، وسلمنا أن الإيقاع من باب المقتضى لتصحيح الخبرية، لكن لا يلزم منه أن لا تصح نية الثلاث، فإنه لما نوى الثلاث قصد الحكاية عن اتصاف المرأة بالطلقات الثلاث، فلا بد من اعتبار إيقاعها كذلك لتصحيح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يعم ولا يتعدد ما قلنا لأن المراد أنه لا يعم عموماً يقبل التخصيص ولا يتعدد تعدداً يقبل النقصان، ثم إن ما ذكرتم بعينه جار في: أنت طالق طلاقاً فإن التطليق ههنا أيضاً من باب المقتضى، فينبغي أن لا يعم ولا يتعدد فتأمل **(وقد يقال)** أنت طالق **(منقول إلى إنشاء الواحدة)** عرفاً **(فما فوقها)** من الاثنين والثلاث **(لا لفظ له)** فلا يصح نية الزائد، وعلى هذا لا يرد شيء لكن إن دل دليل على هذا النقل وإنما هو دعوى محض فتدبر.

مسألة

(لمفهوم المخالفة عند قائليه عموم) لجميع ما وراء المنطوق **(خلافاً للغزالي)** الإمام حجة الإسلام **(فقيل)**: النزاع **(لفظي يعود إلى أن العام هل هو ما استغرق في محل النطق)** وبه يقول الإمام حجة الإسلام، فنفي العموم عنه **(أو)** ما استغرق **(في الجملة)** سواء كان في محل النطق أو غيره، كما يقول به الجمهور، فأثبتوا العموم **(إذ لا خلاف)** لأحد من قائلي المفهوم **(في ثبوت نقيض الحكم لا في محل النطق عموماً)** بل الخلاف إنما هو في إطلاق لفظ العام عليه، ورد هذا بأن كلامه لا يساعده، والظاهر من كلامه أن يبنى على عدم كونه لفظاً **(و)** قال **(في «التحرير»: جاز أن يقول)** الإمام **(الغزالي بثبوت النقيض)** للمسكوت **(على العموم، وينسبه إلى الأصل لا إلى المفهوم)** بأن لا يكون للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لا نفياً ولا إثباتاً، فيبقى المسكوت على ما كان قبل، فينتفي الحكم لعدم مقتضيه فلا يكون من العموم في شيء إذ لا بد فيه من دلالة وهذا **(كطريق الحنفية)** النافين للمفهوم بعينه **(أقول أولاً: الكلام بعد تسليم المفهوم)** وهذا بالحقيقة إنكار له **(و)** أقول **(ثانياً النسبة)** أي نسبة ثبوت النقيض في المسكوت **(عموماً إلى الأصل لا يصح، إذ ربما يكون المفهوم وجودياً)** فلا يمكن إسناده إلى الأصل وهذا أيضاً لا يصح عموماً، فإن بعض الوجوديات أيضاً ينسب إلى الأصل، لكن لا يضر المورود والإيرادان لا يتوجهان إليه أصلاً، فإنه من أين علم أن هذا الحبر الإمام تكلم بعد تسليم المفهوم وعبارته المنقولة في التحرير من المستصفى النزاع عائد إلى أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة أم لا، فإن من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموماً ويتمسك به وفيه نظر، لأن العام لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى المسميات والتمسك بالمفهوم ليس تمسكاً بلفظ، بل بسكوت فإذا قال في سائمة الغنم زكاة، فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم أو يخص، ويجوز أن يكون حاصله أن القائل بالمفهوم يظنه عاماً ويتمسك به وفيه نظر فإنه لا يصح عندنا إذ ليس اللفظ هناك دالاً عليه كما زعموا بل هو تمسك بالسكوت، فإن المسكوت يبقى على ما كان، والأصل في الأحكام العدم، فيلزم انتفاء الحكم، فلا يكون عاماً ولا يصلح للتمسك به، ثم ليس المقصود أن لكل كلام مفهوماً عاماً ينسبه إلى الأصل، بل

المقصود أن المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فاندفع الثاني أيضاً، وعلى هذا فالنزاع معنوي مبني على خلاف آخر معنوي فتدبر **(وقيل)** ليس النزاع لفظياً **(بل النزاع في أن العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التجزي)** والخصوص **(في الإرادة أولاً)** ملحوظ للمتكلم **(بل)** هو **(لازم عقلي)** كالمأكول في لا آكل عند الحنفية **(فلا يقبله وهو مراد)** الإمام **(الغزالي)** قدس سره، فالنزاع في العموم القابل للتجزي فأثبته الجمهور، وأنكره هذا البحر القمقام قدس سره، وإن تذكرت تحقيق ما قد سلف يعينك على فهم هذا **(وأورد)** عليه **(أن كلامه لا يتحمل هذا التوجيه حيث قال في ردّهم)** أي رد القائلين بعموم المفهوم **(لأن العام لفظ تتشابه دلالته، والتمسك بالمفهوم ليس تمسكاً باللفظ، بل بسكوت)** فإن ظاهره أن المناط أن المعاني لا تتصف بالعموم لا كونه ملحوظ المتكلم، وأيضاً يرد عليه أن كون المفهوم غير ملحوظ للمتكلم غير معقول على تقدير القول به، فإذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظاً له مستعملاً للفظ فيه فالعموم فيه لو كان قابلاً للتجزي والخصوص كما في سائر الألفاظ العامة وأيضاً الحكم على الشيء من غير اتصاف ما يغايره بنقيضه معقول، فلا يكون المفهوم لازماً عقلياً، ولو حرر كلام القائل بأن العموم استغراق يقصد من اللفظ، ولا دلالة هنا للفظ، بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما تفهم اللوازم العقلية لآل إلى ما في «التحرير»، ولا يرد عليه شيء **(أقول)** ليس النزاع كما زعموا **(بل النزاع في أن المفهوم هل تتشابه دلالته)** على الأفراد **(فيكون عاماً)** فإن تشابه الدلالة معتبر فيه **(أو تتفاوت)** الدلالة عليها **(فلا يكون)** عاماً **(والفحوى يجوز أن يتفاوت)** في الانفهام **(فإن قولك في القتل العمد قود دلالته على عدمه في الخطأ تفاوت دلالته على عدمه في شبه العمد)** فإنها في الأول أظهر دون الثاني **(فافهم)** وفيه نظر فإن الدلالة على المفهوم وضعي، ولا شك أن تساوي نسبة الأفراد إليه من لوازمه، فلا يمكن كون الدلالة على أفراد المسكوت متفاوتة، وإن كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم، كما أن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على ما سواه، فإن قيل: المقصود أن ليس دلالته عليه بالوضع فلا يتشابه، قلت: هذا بالحقيقة إنكار للمفهوم، وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر.

مسألة

(مثل قوله صلى الله عليه) وآله وأصحابه **(وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده)** رواه أبو داود والنسائي لكن بزيادة ألا حرف التنبيه **(معناه)** لا يقتل ذو عهد في عهده **(بكافر لأنه لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقاً)** لأن المعنى حينئذٍ يكون لا يقتل ذو عهد أصلاً لا بمؤمن ولا بكافر **(وأنه باطل اتفاقاً)** فلا بد من التقدير **(فيقدر)** اللفظ **(المذكور سابقاً)** في المعطوف عليه، **(للقرينة)** أي لقرينة ذكره سابقاً **(فيكون عاماً صيغة)** لأن المقدر كالملفوظ وما في بعض «شروح المنهاج» أنه لا يقدر شيء والمعنى: لا يباح قتل ذي عهد أصلاً، فإنه لما حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم أن دمه أدنى حالاً من دم المسلم كان الوهم يذهب

إلى أنه مباح الدم، فدفعه بقوله: «ولا ذو عهد في عهده» أي: لا يقتل ذو عهد ما دام في عهده، فإن قتله حرام، فمع أنه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث، لا بد حينئذٍ من تقدير أيضاً، فإنه لا يحرم قتله مطلقاً، بل يباح لأجل القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق، فلا بد حينئذٍ من تقدير: بغير حق من الحقوق، ولا شك أن تقدير ما في المعطوف عليه أولى **(وهذا معنى قول الحنفية)** على ما نقله الشافعية **(كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف)** قال الشيخ ابن الهمام إنه خرج من هذا مسألة أصولية هي أن الجملة الناقصة إذا عطفت على ما قبلها تقيد بالقيود التي قيد فيها بها إن عاماً فعام، وأشار إلى الاستدلال عليه بقوله: **(لأن العطف للتشريك)** بين المعطوف والمعطوف عليه، فإذا تقيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به أيضاً لئلا تفوت الشركة في الحكم **(إلاّ بدليل)** صارف حينئذٍ لا يتقيد **(خلافاً للشافعي رحمه الله)** فعنده لا يتقيد وعليه النحاة كافة، واعلم أنه صرح الثقات بأنه لا توجد هذه المسألة في كتب مشايخنا، ويشير إليه «التحرير» أيضاً، وإنما استنبط غيرنا من هذه الفريعة، ولا تصلح للاستنباط أصلاً، فإنه على هذا يصير القول بأنه لو لم يقدر شيء الخ. . . مستدركاً ضائعاً، ولا يتم الاستدلال بكون العطف للتشريك أيضاً، فإن التشريك في أصل الحكم مسلم ولا ينفع، وفي الحكم المقيد ممنوع، ثم إن مخالفة النحاة كافة وإن لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما يجيء لكن تصلح مرجحة عند وقوع الشك في كونه قولهم، فلا يستنبط من كلامهم مخالف لرأي النحاة أجمعين، فالحق عند هذا العبد إذن أن يستنبط من هذه الفريعة أن الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم ما قبلها بها إلاّ بتقييد مقدر، فيقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الأخر إن عاماً فعام، وإن خاصاً فخاص، وهذا ظاهر جداً، فإن العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر وأنصف **(ثم هو)** أي الكافر المقدر في المعطوف **(مخصوص بالحربي لقتله بالذمي إجماعاً، وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به)** المعطوف **(عندهم)** وذلك لأن هذا عكس نقيض أن عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف **(خلافاً للشافعية، فيجوز عندهم)** أي الحنفية **(قتل المسلم بالذمي بعموم آيات القصاص)** وعدم معارضة هذا الحديث إياها ثم إنا لا نحتاج إلى هذا الوجه كثيراً في الاستدلال بعموم الآيات في القصاص فإن هذا الخبر لا يصلح للمعارضة، لأنه خبر واحد، فلا بد من تأويله، ولعل ما ذكر تنزل **(ويصير إلزاماً على الخصم لمفهوم المخالفة)** فإن مفهوم لا يقتل بكافر حربي يقتل بكافر غير حربي فتدبر. الشافعية **(قالوا: أولاً: لو كان كذلك)** أي لو كان التقييد بقيد عام في المعطوف عليه موجباً لتقييد المعطوف به **(للزم تقييد عمرو في نحو: ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً بيوم الجمعة)** لأنه جملة ناقصة عطفت على مقيد فيجب تقييدها **(لأن العلة وهو أن العطف للتشريك مطلقاً مشتركة)** بين الحديث وبين هذا المثال **(قلنا: يلتزم ظهوره)** أي ظهور التقييد بيوم الجمعة **(فإن الجمع بحرف الجمع)** كما في التثنية والجمع **(كالجمع بلفظ الجمع)** في إفادة المعنى، ولو قيل: ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقييد ضربهما بيوم الجمعة، فكذا في صورة العطف، فإن قلت: هذا مخالف لما عليه النحاة فلا يصح، قال: **(ومخالفة النحاة في نحوه في نحو)** أي في جانب عن

الصواب **(لأن المجتهدين هم المتقدمون في أخذ المعاني من قوالبها)** فلا يقدم قول النحاة على قولهم فلا تعارض، وفيه أن عدم المعارضة مسلم، لكن إذا ثبت النقل وههنا لم يثبت إنما استنبط غير متبعيهم من بعض فروعهم، وقول النحاة لا يؤخر عن مثل هذا، ومثلية الجمع بحرف الجمع للجمع بلفظ الجمع ليس على الإطلاق بل في الاشتراك في أصل الحكم لا في التقييد فتدبر، بل الحق في الجواب منع الملازمة بأنا إنما نقول بوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما إذا لم يصلح المعطوف بدون التقييد بقيد، وليس في المثال المضروب كذلك، وإن احتيج المعطوف إلى التقييد يوجب بما في المعطوف عليه **(و)** قالوا **(ثانياً: لو كان)** الكافر في المعطوف **(عاماً لكان الكافر الأول)** الذي في المعطوف عليه **(للحربي فقط)** لأنه عندكم مخصوص به **(فيفسد المعنى)** فإنه يلزم منه أن لا يقتل ذمي بذمي بخلاف المسلم **(قلنا: قد خص الثاني أيضاً كما مر)** فلا نسلم الملازمة **(وقد اعترض في «شرح الشرح» بأن)** الكافر **(الأول خاص البتة، سواء قدر)** الكافر **(الثاني عاماً أولا)** يقدر عاماً **(فلا معنى للملازمة)** بين تقدير الثاني عاماً وخصوص الأول **(قيل)** في الجواب **(هذه اتفاقية عامة)** هي ما حكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم، سواء كان كاذباً أو صادقاً من غير علاقة، بل بمجرد صدقه في الواقع **(ويكفي ذلك في المطلوب)** فيه أنه لا يكفي فإن الاتفاقية العامة غير منتجة في القياس الاستثنائي **(أقول)** ليست اتفاقية **(بل المعنى لو عم)** الثاني **(لكان عاماً مع خصوص الأول، وهذه لزومية)** كما لو قيل: لو وجد شمس كان منحصراً في هذا الفرد **(فافهم)** ولو كانوا قرروا الدليل من أول الأمر لو عم الثاني لعم الأول، لأن عموم الثاني لأجل عموم الأول لم يكن يرد هذا القيل والقال، والله أعلم بحقيقة الحال.

(التخصيصات)

(وهو) أي التخصيص **(قصر العام على بعض مسمياته)** في الإرادة **(وقد يقال)** التخصيص **(لقصر اللفظ مطلقاً)** عاماً أو غير عام **(على بعض مسماه)** فيتناول تقييد المطلق **(قيل في القصر)** الواقع في التعريف **(قصور إذ لا يخرج)** منه **(نسخ البعض)** فإنه قصر على بعض مسميات العام **(وأجيب)** عنه **(بأن هناك ليس قصراً على البعض)** فإنه إرادة البعض من أول الأمر **(بل أريد)** هناك **(الكل، ثم رفع البعض)** أي حكمه **(بخلاف التخصيص)** فإنه القصر بالمعنى المذكور **(فأورد أن النقض باعتبار الحالة الثانية باق)** وهي التخصيص الثاني، فإنه كان المخرج بالتخصيص الثاني داخلاً حين التخصيص الأول، ثم خرج فلا يكون قصراً، فيخرج من الحد مع أنه من المحدود **(أقول: ليس الاستعمال)** للعام **(إلاّ واحداً، فلا تتعدد الإرادة)** بأن يراد أولاً جميع ما بقي من التخصيص الأول ثم يراد بعضه، وهو ما بقي من الثاني، بل يراد من بدء الأمر ما بقي بعد التخصيصين، فيصدق القصر هناك **(ولو تعدد)** الاستعمال **(تعددت)** الإرادة، فيراد في استعمال ما بقي بعد التخصيص الأول وفي آخر ما بقي بعد التخصيصين، فيكون تخصيصاً بالنسبة إلى هذا الاستعمال دون الأول **(وحينئذٍ يجوز أن يكون الناسخ في استعمال)**

وهو الأول (**مخصصاً في**) استعمال آخر ولا فساد فيه (**نعم يشكل على رأي من جوز تأخير المخصص الثاني**) فإنه لا قصر حينئذٍ حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني، بل لا يشكل على رأيه أيضاً، فإن المتكلم بالعام المخصص بالتخصيصين وأحدهما متأخر أراد ما بقي من التخصيص الأول والثاني، ففيه قصر بحسب الإرادة وإن علم بعد ذكر المخصص، نعم: يلزم التجهيل، لكن لا يضر التعريف على رأيه (**والحق أن المتراخي ناسخ مطلقاً**) أولاً كان أو ثانياً، فلا يضر الخروج فلا يرد شيء (**وأكثر الحنفية خصصوه بمستقل مقارن**) فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل مقارن (**فالاستثناء ونحوه**) من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية (**ليس منه عندهم**) وظاهر هذا أن الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع إلى الاصطلاح، وبه صرح كثير من الشافعية، والحق أن الأمر ليس كذلك، بل النزاع نزاع معنوي، فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض آحاده، فالمراد من بدء الأمر ما بقي عندهم وعندنا لا قصر إلاّ بالمستقل المقارن، وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلاً، وبيانه أنه لو كان الشرط قاصراً للعام لكان المراد من الرجال في قوله: أكرم الرجال إن كانوا هاشميين الهاشميين، ويكون المعنى أكرم الرجال الهاشميين إن كانوا هاشميين، وفساده ظاهر، وكذا في الصفة يلزم أن يكون المراد من الرجال في أكرم الرجال العلماء الرجال العلماء، ويكون المعنى أكرم الرجال العلماء العلماء، وكذا في الغاية يكون المراد من المسلمين في أكرم المسلمين إلى القرن الثالث المسلمين الذين في أحد القرون الثلاثة، فيكون ضرب الغاية ضائعاً لا معنى له، وكذا يكون المراد من الرجال في: جاءني الرجال أكثرهم الأكثر منهم، فيكون البدل بدل الكل من الكل، ولا خفاء عند أحد أنه لا يفهم عرفاً هذه المعاني من هذه التركيبات، فالمعنى في الشرط الحكم بالإكرام للكل بشرط الاتصاف به، أي الكل محكومون بالحكم المعلق، إلاّ أنه لا يوجد الشرط في البعض فلا ينجز الحكم فيه، وهذا لا يلجىء إلى أن يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط، كما لا يخرج الحكم إلى التنجيز في شيء من الأفراد في نحو إن كان الأثواب حميراً كان ناهقاً، فلا يضر في الاستعمال كذا ههنا، وأما في الصفة فيراد جنس الموصوف أولاً ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في أفراد المقيد، وهذا ليس من القصر في شيء، بل من المجموع ثبت التعميم في هذه الأفراد فقط، وفي الغاية يكون الحكم على أفراد الجنس المغيا بالغاية، وأما في بدل البعض فالمراد من العام كل الأفراد، لكن لا لأن يتعلق بها التصديق والتكذيب، بل لأن يجعل توطئة لأن يصدق أو يكذب ببدله، بقي الاستثناء، سنذكر أن لا قصر هناك بل العام باق على عمومه كما كان، لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لا أن العام مستعمل فيه فافهم، وسنبين هناك أن قول القاضي هو الحق وآئل إلى ما قلنا، فقد بان لك بأبين الوجوه أن لا قصر في غير المستقل فالتقييد بالمستقل للكشف والإيضاح لا لإخراج غير المستقل، فإنه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن، فإنه ليس لإخراج المتراخي لأنه غير داخل أيضاً في القصر كما عرفت، وأما المستقل فيفيد معنى معارضاً لحكم العام في البعض، فيعلم أن المراد منه البعض من البدء ففيه قصر، ولا يلزم شيء مما

ذكر في غير المستقل كما لا يخفى، هذا ما عندي إلى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

مسألة

(التخصيص جائز عقلاً) أي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره **(وواقع)** في اللغة **(استقراء خلافاً لشذوذ)** لا يعبأ بخلافهم **(قالوا)** في الاستدلال **(إنه كذب)** فلا يليق أن يتفوّه به عاقل **(وفي «شرح الشرح»)** إنه كذب **(أو بداء)** وإنما زدا هذا **(ليشمل الإنشاء)** ويثبت المدعي بتمامه ولم يكن شاملاً إياه من قبل هذه الزيادة لأن الكذب لا يكون في الإنشاء بل مختص بالخبر **(ودفع بأن الخلاف ليس إلاّ في الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره كما في التيسير)** فهذه الزيادة ضارّة له فلا تصح **(أقول: من ههنا)** أي من أجل أن الخلاف في الخبر فقط **(تبين ضعف ما قيل ويمكن الجواب)** عن عدم شمول الدليل للإنشاء **(بأن كل إنشاء يلزمه خبر)** فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازم له **(أو أنه لا قائل بالفصل)** بين الخبر والإنشاء، أي يمكن الجواب بأنه كذب، فلا يصح في الخبر، وإذا لم يصح فيه لم يصح في الإنشاء، وإلاّ يلزم الفصل بينهما ولم يقل به أحد، وجه ضعف الجوابين أن مبناهما أن الخلاف في الإنشاء أيضاً، وليس كذلك **(قلنا يصدق)** الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه **(مجازاً)** وإن لم يصدق حقيقة **(فإنه لا يلزم من النفي حقيقة النفي مجازاً)**.

مسألة

(وهو) أي التخصيص **(جائز بالعقل)** بأن يكون المخصص العقل **(خلافاً لطائفة)** قيل: منهم الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسداً لا يليق بحال عاقل أن يريده، وكيف يجوز أن الله قادر على نفسه أراد أن يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال: **(قال السبكي: لا نزاع)** لأحد **(في أن ما يقضي بخروجه خارج)** البتة، ولا يشمله الحكم، **(إنما هو)** أي النزاع **(في أن اللفظ هل يشمله)** لغة أم لا **(فمن قال نعم)** يشمله **(سماه تخصيصاً)** فإنه حينئذٍ عام لغة قد قصر على البعض؛ **(ومن قال لا)** يشمله **(كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالى لم يسمه)** تخصيصاً، إذ لا قصر فيه حينئذٍ **(لنا العموم لغة والخصوص عقلاً)** أي بالعقل **(في قوله تعالى:** ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠] **إذ لا شيء من الواجب والممتنع بمقدور عقلاً)** فلا يتناوله، وقد كان داخلاً لغة، لكن في دخول الواجب والممتنع في الشيء مناقشة، ولا تزيد على المناقشة في المثال **(وفي قوله تعالى:** ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] **والأطفال والمجانين لا يفهمون)** الخطاب، فهم خارجون عقلاً مع أن لفظ الناس يتناولهم لغة المانعون التخصيص بالعقل **(قالوا: أوّلاً، لو صح)** التخصيص بالعقل **(لصحت إرادة العموم لغة)** فإن التخصيص فرع العموم وضعاً والموضوع له صحيح الإرادة

لغة(**والعاقل لا يريد المحال عقلاً**) فلا تصح الإرادة فلا تخصيص بالعقل (**وأجيب في «التحرير» بمنع الملازمة**) وليس اللازم للوضع صحة الإرادة (**بل اللازم الدلالة**) على الموضوع له سواء كان مراداً أم لا (**أقول: إنه مكابرة فإن إطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعاً**) وإن عاق عنه عائق خارج ولعله حمل الصحة في الدليل على الصحة الواقعة: فمنع الملازمة وقال: اللازم إنما هو الدلالة والانفهام وهما لا يمتنعان، والمصنف حمل على الصحة اللغوية، ولذا يمنع على بطلان التالي، ولا أولوية في العدول عن محل يتوجه الإيراد على مقدمة منه، والحمل على آخر يتوجه على مقدمة أخرى، ولعل صاحب التحرير إنما حمل على الأول لأنه كان بعيداً يأبى عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال (و) أجيب (**في «المختصر» بأن التخصيص للمفرد**) لأنه العام (**وهو كل شيء مثلاً، ويصح إرادة الجميع منه**) حال الأفراد (**إلاّ أنه إذا وقع في التركيب ونسب إليه ما يمتنع عقلاً نسبته إلى الكل كالمخلوقية منعه**) أي منع الجميع من الإرادة، وإن أريد صحة إرادة العموم في الجملة فمسلم لكنها صحيحة كما في حال الأفراد من غير استحالة، فلا نسلم بطلان اللازم، وإن أريد صحتها في كل تركيب فممنوع (**أقول: العموم قد لا يكون إلاّ من التركيب كالنكرة في حيز النفي**) فلا يتناوله هذا الجواب، ولو قرر كلامه بأن العموم للمفرد، ولو حال التركيب: ويصح منه إرادة العموم في الجملة في تركيب ما وإن عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمتنع نسبته إلى الكل لكاد يتم (**والحق**) في الجواب (**أن لا منع من اللغة**) إرادة العموم (**بالنظر إلى نفس الكلام فقط**) وإن كان ممتنعاً باعتبار أنه خلاف الواقع فبطلان التالي ممنوع، فإن قلت: لو جاز لصح إرادة العاقل إياه قال: (**والعاقل لا يريد كل ما لم يمنع اللغة**) بالنظر إلى نفس الكلام فقط، بل نقول: العاقل الكاذب يريد المحال (**بل**) العاقل إذا لم يغلب الهوى عقله يريد (**ما لم يمنع الواقع**) فقط دون ما لم يمنعه اللغة (و) قالوا (**ثانياً إنه**) أي التخصيص (**بيان**) للعام (**فيتأخر**) عنه (**والعقل مقدّم**) فلا يصلح بياناً (**قلنا ذاته**) متقدمة (**لا صفته**) من كونه مخصّصاً وبياناً (**فيتأخر بيانه**) مع تقدم ذاته ولا استحالة (و) قالوا (**ثالثاً: لو جاز**) التخصيص بالعقل (**لجاز النسخ به، لأنه بيان مثله**) وحكم المثلين واحد (**قلنا**) لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف، بل ههنا فارق هو (**العقل عاجز عن درك المدة المقدّرة للحكم**) فلا يصلح بياناً لها حتى يجوز النسخ به، فإنه بيان المدة للحكم (**بخلاف التخصيص**) فإنه بيان أن البعض غير صالح لتعلق الحكم، وهذا يصح من العقل (**أقول: وأيضاً**) هو (**منقوض بالإجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بها**) إما بالإجماع فللكتاب والسنة جميعاً، وإما بخبر الواحد والقياس فلخبر الواحد أو ظني الدلالة (**دون النسخ**) أي لا يجوز بشيء منها (**فتأمل**) فإن خبر الواحد كما يخصص مثله ينسخه أيضاً، وأما الإجماع والقياس فليسا مخصصين حقيقة كما سيجيء إن شاء الله تعالى فانتظره (و) قالوا (**رابعاً: تعارضا**) أي العقل والنقل (**فالترجيح**) للعقل (**تحكم، أقول: رجحتم**) العقل على النقل (**في**) الدليل (**الأوّل**) فإنكم قلتم: العاقل لا يريد المحال، وفيه أنه لا ترجيح فيه للعقل هناك، إذ هو فرع التعارض ولا تعارض هناك (**مع أنه**

مناف لما لا نزاع فيه) من أن ما يحكم العقل بخروجه خارج **(كما مر)** فإن فيه ترجيحاً للعقل، وفيه أيضاً أنه لا ترجيح إذ لا تعارض، فإن الصيغة لم تتناوله لغة عندهم، بل الجواب أن التحكم ممنوع بل العقل مقدم فتدبر.

مسألة

(لا يجوز تأخير المخصص) عن العام بحيث يعدّ تأخيراً عرفاً **(عند الحنفية خلافاً للشافعية)** قال الإمام فخر الإسلام: هذا مبني على الخلاف في قطيعة العام، فلما كان قطعياً عندنا وبالتخصيص يصير ظنياً، فالمخصص مغير له من القطع إلى الظن، فهو بيان تغيير، ولا يجوز تأخيره، فوجب القران بين المخصص والعام، ولما كان عنده ظنياً محتملاً للتخصيص، والتخصيص يبقيه ظنياً كما كان فالمخصص لم يغيره من شيء، بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل، فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران، وفيه نظر ظاهر، فإنه على تقدير الظنية وإن لم يكن مغيراً لوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذي كان غير ظاهر بجعله ظاهراً، فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا، ولك أن تقرر الكلام هكذا أن العام عندهم لما كان ظنياً محتملاً للتخصيص احتمالاً مع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه، ونسبوا المخالف فيه إلى المكابرة، فيكون شبيهاً عندهم بالمجمل، فإن المجمل كما يجب فيه التوقف إلى أن يتبين المراد كذلك وجب في العام أيضاً إلى ظهور المراد، إلاّ أن يتعين المراد في المجمل ببيان من المجمل، وههنا بالاستقراء لمعرفة المخصص وعدمه، فيكون التخصيص مفسراً لأحد محتملاته، لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير، بل بيان تفسير، وهو جائز التأخير، بخلاف ما ذهبنا إليه من القطعية، نعم: لو أوجبوا العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال المخصص كما في خاص خبر الواحد، والمؤوّل بالرأي وجب العمل مع احتمال خلافهما، لكان التخصيص بيان التغيير، فلا يجوز التراخي، ثم إنهم فرعوا على ما قال هذا الحبر الإمام إنه يجوز تأخير المخصص الثاني أعني مخصص العام المخصوص فإنه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية، وهذا التفريع غير صحيح على ما حررنا، فإن العام المخصوص وإن كان ظنياً لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الأفراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثاني بيان تغيير فلا يجوز التأخير، نعم: إنما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجملاً كالشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي كما لا يخفى فتدبر **(لنا أن العام مخصص يفيد إرادة الكل)** لأنه لفظ مستعمل مجرداً عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له **(فالتأخير)** أي تأخير المخصص **(تجهيل)** للمكلف، فإنه يعتقد العموم، ويعمل من غير أن يكون مراداً لحاكم تعالى وحكم به مع إظهار أن خلاف المراد مراد وهو إغواء لا هداية **(ونقض الآمديّ بتأخير النسخ فإنه يجوز اتفاقاً)** مع أنه تجهيل للمكلف عن مدة البقاء **(ويجاب بأنك أوجبت العمل إلى سماع الناسخ)** فلا تجهيل فإن المكلف يعتقد أنه حكم الله إلى مدة أن لا ينسخ، ويعمل به إلى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا

إغواء أصلاً، وأما جهل ورود النسخ فجهل بسيط **(بخلاف المخصص)** فإنه مفيد أن العموم غير مراد من الأصل، فلو ورد العام بدونه أفاد وجوب اعتقاد ما ليس حكماً إلهياً والعمل به، وهو تجهيل بالجهل المركب وإغواء وإضلال، فإن قلت: سيجوّز المصنف نسخ الحكم المقيد بالتأبيد فيزعم أن الحكم مؤبد ففيه تجهيل، قلت: إذا جاز نسخه فاعتقاد تأبيد هذا الحكم حرام عليه إنما يجب عليه اعتقاد أنه حكم الله تعالى ما لم ينسخ، وقيد التأبيد لا يوجب بقاء الحكم على هذا الرأي، وأما على رأي من لا يجوّز نسخ المقيد بالتأبيد فلا ورود للسؤال من أصله فتدبر **(أقول)** وقد يجاب **(بأن الدوام قطعاً ليس بالصيغة هناك)** فإن الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع وإن اعتقد المكلف دوامه، فقد أوقع نفسه في الجهل ولا استحالة فيه، كما أن الفرق الباطلة أوقعوا أنفسهم فيه **(بخلاف الكل في العام)** فإنه مدلول اللفظ، فالصيغة مع عدم اقتران المخصص تدل عليه، وهو غير مراد، فالجهل إنما نشأ من إنزال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل **(فتأمل)**.

(اعلم أن الدليل يجري في المخصص الثاني) أي مخصص المخصوص فلا يجوز تأخيره أيضاً، ثم أشار إلى توجيه كلمات المشايخ الدالة على جواز تأخيره وقال **(ولعل مراد المجوّزين منا)** لتأخير المخصص الثاني **(تأخير)** المخصص **(التفصيلي عن الإجمالي، لأنه بيان المجمل حينئذٍ، والمختار فيه جواز التأخير إلى وقت الحاجة)** فالمراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصوص المجمل وأنه ليس مخصصاً حقيقة إلاّ أنه أطلق عليه تجوّزاً لكونه بياناً له وفي حكمه، ثم أن تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد كما لا يخفى على الناظر فيها.

اعلم أن الشافعية إنما جوّزوا تأخير المخصص إلى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول، وحينئذٍ نقول: العام لكونه مظنوناً عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه، فإن الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل، لأن الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل، ووقت الحاجة لا يجوز التأخير عنه اتفاقاً فحينئذٍ لا تجهيل ولا إغواء، وأيضاً أنهم منعوا الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مطلوب ولا عمل، فلا تجهيل ولا إغواء، بخلاف ما إذا كان العام مقطوعاً، فإنه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم إيجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو إغواء وتجهيل فهذا الدليل أيضاً مبني على قطعية العام، فبناء على هذا يمكن أن يقال في العام المخصوص إنه ليس الاعتقاد مطلوباً لظنيته ولا العمل لكون الكلام فيما قبل الحاجة، فيجوز التأخير لكنا نقول: فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقاً عندهم، فإنا أوجبنا العمل به قبل البحث عن المخصص، فهو يوجب عقد القلب عقداً يصح العمل به وهذا العقد وجد من إنزال العام من غير مقارنة ما هو صارفه، فوجد التجهيل منه سبحانه، بخلاف العام عندهم فإنه إن وجد الظن فظن ضعيف لا يغني من الحق شيئاً لا يفيد عقد القلب به، فلا تجهيل، هذا: ثم لنا وجه آخر هو أنه لو جاز تأخير المخصص لجاز استعمال المجاز أيضاً من دون إظهار القرينة، لأن المخصص أيضاً قرينة

صارفة وهو خلاف ضروريات العربية، وأيضاً لا نعتقد بعقد ولا فسخ ولا بصدق ولا كذب، فإنه يجوز أن يكون مجازاً تظهر القرينة بعده، أو مخصوصاً يظهر مخصصه بعده، وهذا القول بالقطعية أظهر فتدبر، الشافعية (**قالوا أوّلاً: جعل**) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**السلب للقاتل مطلقاً**) أذن به الإمام أم لا (**كما هو قول الشافعي وأحمد أو برأي الإمام**) فقط (**كما هو قول**) الإمام (**أبي حنيفة ومالك بعد قوله**) تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٤١] (**الآية**) وكان عاماً موجباً لإيجاب الخمس من السلب (**فقد خص**) السلب (**عنه**) متراخياً، قالوا: المخصص قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام: «من قتل قتيلاً فله سلبه» رواه الشيخان، وحمله الإمامان الشافعي وأحمد على التشريع العام، فجعلا القاتل مستحقاً له، والإمامان أبو حنيفة ومالك قالا: كان هذا إذناً منه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لكونه إماماً، فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقاً، وهذا هو الأصوب، ويؤيده أنه عليه الصلاة والسلام لما أمر خالد بن الوليد رضي الله عنه فلم يعط السلب للقاتل فشكى إليه ﷺ فسأله فقال إنا استكثرناه يا رسول الله، فقال ذلك القاتل لخالد كلمة، فغضب عليه رسول الله ﷺ ولم يعنف خالداً ولم ينكره وهو مذكور في صحيح مسلم وسنن أبي داود (**قلنا**) أوّلاً: الآية الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهزام الكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوذ ابن عفراء الأنصاري رضي الله عنه حين القتال، فالمخصص مقارن أو مقدّم لا متأخر، فليس من الباب في شيء، ولا يضرنا أن الحديث المذكور متأخر عن نزول الآية، فإنه حينئذٍ ليس مخصصاً بل مقرراً له هذا ما عندي؛ وقلنا ثانياً: كما أجيب في كتب مشايخنا أنّا لا نسلم أن الحديث المذكور مخصص إنما المخصص قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ﴾ [الأنفال: ٦٥] وتحقيقه أن الوعد بإعطاء السلب نوع من التحريض، والأمر بالتحريض أمر مطلق، فيجوز الإتيان لكل فرد منه، وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بأنه لما جاز التحريض جاء إعطاء السلب أيضاً بالطريق الأولى حتى يرد أنها لا يصلح لتغيير ما ثبت بالعبارة، لكن بقي أن الجواب إنما يتم لو لم تكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت المجيب، فالأولى أن تقرر هكذا: هذه الآية معارضة لآية الخمس البتة، فإن كانت متقدمة كما هو الظاهر أو مقارنة فليست من الباب في شيء، وإن كانت متأخرة فناسخة لكونهما مقطوعين عندنا فافهم. وقلنا ثالثاً: سلمنا التأخير لكن نمنع كونه مخصصاً ونقول: كل متراخ ناسخ لا مخصص فقيل عليه (**فيه**) أي في كونه ناسخاً (**إبطال القاطع**) وهو العام الكتابي (**بالمحتمل**) وهو خاص خبر الواحد، وهذا لا يفيد الاستدلال. فإنه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به إلاّ أن يقال: المقصود الإلزام بأنه لا يمكنكم القول بالنسخ (**فأجيب بأن نسخ البعض بيان من وجه**) فإنه لا يبطل المنسوخ من كل وجه يبقى في البعض معمولاً (**فيجوز كالتخصيص فالفرق**) بينه وبين النسخ (**تحكم**) فيجوز كلاهما، وهذا إنما يتم إن ثبا شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة، فإن الخلفاء الراشدين عملوا وتلقاه الصدر الأول بالقبول، وأما إذا كان خبر الواحد المغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا

تخصيصه عندنا فلا تحكم (و) قالوا (**ثانياً قال الله تعالى لنوح**) على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلۡنَا ٱحۡمِلۡ فِيهَا مِن كُلّٖ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ وَمَنۡ ءَامَنَۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٞ ٤٠﴾ [هود: ٤٠] والأهل كان متناولاً للابن (**وتراخي إخراج ابنه بقوله**) تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ﴾ [هود: ٤٦] حين نادى أنه منه كما نص الله تعالى بقوله: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٞ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ وَأَنتَ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ٤٥ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۖ﴾ [هود: ٤٥ ـ ٤٦] (**قلنا**) لا نسلم أنه مخصص بل (**هو بيان المجمل وهو**) لفظ (**الأهل فإنه شاع في النسب**) وحقيقة فيه (**و**) شاع في (**الأتباع**) واستعمل فيهما مثل استعمال الحقيقة، فبين تعالى بقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ﴾ [هود: ٤٦] أن الأهل الأتباع المؤمنون، وعلى هذا فالاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ﴾ [هود: ٤٠] منقطع، فإن الأتباع ليس فيهم من سبق عليه القول، ثم إنه على تقدير إرادة الأتباع لا ينبغي أن يراد مطلق الأتباع، بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة أيضاً، وإلاّ لضاع عطف ﴿وَمَنۡ ءَامَنَۚ﴾ [هود: ٤٠] (**أو**) هو أي المجمل (**الاستثناء المجهول**) وهو ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ﴾ [هود: ٤٠] وعلى هذا المراد من الأهل الأهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلاً مؤثراً في إجمال العام، فإن قلت: لو كان المراد من الأهل الأتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ﴿إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي﴾ [هود: ٤٥] قال: (**وقول نوح إن ابني من أهلي بظن إيمانه، فإنه كان منافقاً**) مستور الحال عليه إلى أن نزل الوحي (**على ما قيل**) القائل الأمام علم الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى، وهذا غير ممتنع في حق الأنبياء (**أو ظن إرادة النسب**) فقال: ﴿إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي﴾ والخطأ في الاجتهاد جائز عليهم عند أهل الحق بشرط عدم القرار عليه. ثم ههنا بحث، فإنه لا يجوز أن يكون هذا بياناً للمجمل فإنه لا يجوز التأخير فيه عن وقت الحاجة، وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال بالأمر بالإركاب، وما قيل: إن الأمر مطلق عن الوقت، فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تأخر ساقط، فإن وقت الامتثال مجيء أمر الله من الآية الكبرى، مع أن هذا بعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله، كما قص الله تعالى وقال: ﴿ٱرۡكَبُواْ فِيهَا بِسۡمِ ٱللَّهِ مَجۡرٜىٰهَا وَمُرۡسَىٰهَآۚ إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ وَهِيَ تَجۡرِي بِهِمۡ فِي مَوۡجٖ كَٱلۡجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبۡنَهُۥ وَكَانَ فِي مَعۡزِلٖ يَٰبُنَيَّ ٱرۡكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٤٢ قَالَ سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٖ يَعۡصِمُنِي مِنَ ٱلۡمَآءِۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ وَحَالَ بَيۡنَهُمَا ٱلۡمَوۡجُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡمُغۡرَقِينَ ٤٣ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ٤٤ وَنَادَىٰ نُوحٞ رَّبَّهُۥ﴾ [هود: ٤١ ـ ٤٥] الآية. ومن تأمل في هذه القصة علم أن وقت الامتثال بالأمر بالإركاب هو وقت فور التنور ومجيء الآية الكبرى قبل وصول الغرق، ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر، فإنه لو صح دليلهم لزم تأخير المخصص عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقاً، فالأصوب أن يسقط عن الجواب حديث بيان الإجمال، ويقال إنه بيان تقرير، فإن المراد بالأهل الاتباع وكان محفوفاً بالقرينة، وأمره عليه السلام ابنه بالركوب إما لزعم الإيمان لكونه كافراً منافقاً، أو حمل الأهل على ذي النسب بالاجتهاد فقرر

الله تعالى ما أراده، فلهذا عاتبه على الخطأ وهو تعوذ أو المراد بالأهل القريب سبباً ونسباً بقرينة ما كانت والابن داخل في المستثنى، وهو كان عالماً بأن المراد ممن سبق الكفار لكن كان يظنه هو عليه السلام مؤمنا لنفاقه داخلاً في الباقي بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصاً بامرأته، ولا ذنب في هذا الخطأ في الاجتهاد كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فإنه مخالفة حكمه قصداً، وهذا امتثال به قصداً فهو محل الثواب، ووجه العتاب عليه أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فافهم وتثبت ويمكن أن يقال: إن نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الإيمان أي آمن فاركب معنا رجاء أن يهتدي عند رؤية الآية الكبرى، فلما لم يهتد نادى ربه بأنه من أهلي فطمعت في إيمانه، ولأنه أهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من إغراق الكفرة ونجاة المؤمنين يحكم بأنه مات كافراً، فأنا متحير فيه، فعاتبه تعالى على تعبيره بالأهل إذ شأن الرسل أرفع من أن يقولوا للكفرة أهلهم بل لهم أن يتبرؤوا منهم ويعبروهم بالأعداء، هذا تأويل حسن لا يحتاج إلى القول بالخطأ في الاجتهاد، لكن يأبى عنه قوله تعالى: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦] إلاّ أن يقال: المتبادر من القوم البعداء لا القريب المحض كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله أعلم بمعاني كتابه والأسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده **(و)** قالوا **(ثالثاً)** قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١] **(نزل)** مخصصاً **(بعد اعتراض ابن الزبعرى على)** قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] بأن المسيح عبده النصارى، وعزيراً عبده اليهود، والملائكة عبدهم بنو المليح، فخصص إياهم متراخياً، فإن قلت روي أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال في دفع اعتراضه: ما أجهلك بلغة قومك إن ما لما لا يعقل أجاب بقوله **(وما عرف أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم قال: «ما أجهلك بلغة قومك» ما لما لا يعقل فلا أصل له)** كما بينا قبل، وقرر هذا الجواب في كلام كبار مشايخنا بأن المسيح والعزير والملائكة غير داخلين، فإن ما لما لا يعقل ولم يتمسك بالحديث، وهذا إنما يصح على رأي من يخصص ما بغير العقلاء، وأما على ما هو المشهور من أن يعم العقلاء وغيرهم فلا **(قلنا)** لا نسلم عمومه مطلقاً للمعبودين كلهم بل **(عمومه إنما هو في معبود المخاطبين)** وهم أهل مكة **(وهو الأصنام كما ذكره السهيلي)** فإن الموصول إنما يعم في الموصوفين بالصلة **(فلم يتناول عيسى والملائكة)** وعزيراً **(فاعتراضه تعنت والنزول)** بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ﴾ [هود: ١٠١] الآية **(تصريح بما علم)** من عدم دخولهم **(أو تأسيس)** لبيان بعدهم عنها فضلاً عن الدخول فيها قطعاً لتعنت الأشقياء **(وليس)** النزول **(بتخصيص فتدبر)** وقالوا رابعاً: إن قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١] كان عاماً متناولاً لكل ذي قرابة، فخصص وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان، وأجاب عنه المصنف بأن القرابة وإن كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين في العموم، وهذا ليس بشيء، فإن بني نوفل وبني عبد شمس وبني المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة، وبنو المطلب داخلون فيه، وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل، ولهذا قال جبير بن مطعم وأمير المؤمنين

عثمان: هؤلاء إخواننا بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم، كما روى الشافعي وأبو داود والنسائي، بل الجواب أن المراد قرابة النصرة والنسب معاً وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا إخراج، وإنما هو بيان تقرير، ولذا قال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في جوابهما رضي الله عنهما «إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد، هكذا» وشبك بين أصابعه كما رووه. وقال خامساً: بقرة بني إسرائيل قيدت بعد زمان، وهذا إنما يتم لو كان النزاع عاماً متناولاً لتقييد المطلق أيضاً فإن البقرة مطلقة غير عامة قلنا: كان الأمر أوّلاً بذبح بقرة مطلقة، ثم نسخت فقيدت كما صح عن ابن عباس، وسيجيء إن شاء الله تعالى فانتظر.

مسألة

(التخصيص إلى كم) أفراداً أي منتهى التخصيص ما هو **(فالأكثر)** قالوا: يجوز **(إلى الأكثر)** وفسر الأكثر بالزائد على النصف وهذا غير محصل، فإن أفراد العام غير محصورة في الأكثر، فلا يعلم كسوره فلا يعلم الأكثر **(وقيل)** ينتهي **(إلى ثلاثة وقيل)** ينتهي **(إلى اثنين وقيل)** ينتهي **(إلى واحد وهو مختار الحنفية)** وما قال الإمام فخر الإسلام أن العام إن كان جمعاً فيصح تخصيصه إلى ثلاثة، لأنها أقل الجمع، فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام: الجمع المنكر على ما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى **(لنا أوّلاً: جواز إكرم الناس إلاّ الجهال وإن كان العالم واحداً اتفاقاً)** وسيجيء أن هذا مختلف فيه **(وكذا سائر المخصصات المقارنة)** لأن الكل سواسية في إفادة القصر فكذا في قدره، ثم هذا الاستدلال إنما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحداً، وهو في حيز الخفاء، بل اقتران غير المستقل ليس تخصيصاً وقصراً عندنا كما مر، فلا يقاس عليه ما هو قصر، وإن خصص بغير المستقل فلا ينفع كثيراً سيما عندنا **(فتجويز ابن الحاجب)** الانتهاء **(في الصفة والشرط إلى اثنين فقط)** حيث قال: إنه بالاستثناء والبدل يجوز إلى الواحد، وبالمتصل كالصفة يجوز إلى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز إلى الاثنين. وفي غير المحصور إلى جمع يقرب من مدلوله **(تحكم)** فإن التقييدات الغير المستقلة كلها سواء، وأيضاً يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الغير المكذوب والإنكار مكابرة فافهم **(و)** لنا **(ثانياً)** قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] أي لقتالكم **(والمراد)** بالناس الأول **(نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين)** فأريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص **(والجواب)** كما في «شرح المختصر» وغيره **(بأن الناس للمعهود فلا عموم)** له فلا تخصيص فلا يثبت المدّعى **(مدفوع بأن التخصيص كالعهد فإنا اشترطنا المقارنة في المخصص)** فالعام المخصوص أريد به بعض ما يتناوله بدلالة أمر مقارن، كذلك في المعهود أريد بعض ما يتناوله الصيغة بدلالة اللام المقارن، وردّ بأنه لا شك أن المعهود غير عام حقيقة، فلا يمكن أن يدعي أن إرادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام، فلم يبق إلاّ قياس التخصيص على إرادة البعض في المعهود، وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا، واعلم أن دفع هذا السؤال سهل فإن من

شرط العهد أن يكون له ذكر سابق ولا ذكر لنعيم سابقاً ولا هو كان معلوماً عند المخاطبين حتى يقوم علمهم مقام الذكر فلا عهد، وعند عدم استقامته العموم متعين كما مر لكن في كون المراد نعيماً نظر، ودعوى الاتفاق ممنوعة غير مسموعة، كيف وقد روى ابن إسحاق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لحمراء الأسد، وقد أجمع أبو سفيان بالرجعة إلى رسول الله صل الله عليه وآله وأصحابه وسلم، قالوا: رجعنا قبل أن نستأصلهم لنكرنّ على بقيتهم، فبلغه أن النبي ﷺ خرج في أصحابه يطلبهم، فثنى ذلك أبا سفيان وأصحابه، ومر ركب من عبد القيس، فقال أبو سفيان: بلغوا محمداً أنّا قد جمعنا الرجعة إلى أصحابه لنستأصلهم، فلما مر الركب برسول الله ﷺ بحمراء الأسد أخبروه الذي قال أبو سفيان، فقال رسول الله ﷺ والمسلمون معه: «حسبنا الله ونعم الوكيل» فأنزل الله في ذلك: ﴿ٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [آل عمران: ١٧٢] الآيات، وتمامها ﴿ٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلْقَرْحُ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ مِنْهُمْ وَٱتَّقَوْا۟ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٢﴾ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٢ ـ ١٧٣] الآية كذا في «الدرر المنثورة». ومثله روي عن ابن عباس أيضاً فيها، فالدليل الأتم أن علاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل، وسماع الجزئيات غير مشروط في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب الأخر المندرجة فيه، ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعليه البيان فتدبر الأكثرون **(قالوا: لو قال: قتلت كل من في المدينة)** والحال أنه **(قد قتل ثلاثة عدّ لاغياً)** وليس إلاّ لذكر كلمة العموم وإرادة الثلاثة **(قلنا)** اللغو غير مسلم، إلاّ إذا لم يذكر المخصص، وحينئذٍ لا يجوز التخصيص أصلاً، لا إلى الثلاثة ولا إلى الأكثر و**(إذا ذكر المخصص معه)** الدال على أن المراد الثلاثة **(منعنا الملازمة)** وهو عده لاغياً، فإن قلت: كيف لا يعدّ لاغياً وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة، قال: **(وأما انحطاط الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه)** وإنما الكلام في الصحة لغة، ثم الانحطاط إنما يكون إذا لم يكن التعبير بالعام عن الثلاثة أو الواحد لنكتة، وحينئذٍ ينحط الكلام أيضاً إذا بقي أكثر عند خلو التعبير عن النكتة، وأما إذا كان نكتة كما إذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام البلد بهم وقد قتلهم وقال: قلت: كل من في البلد إقامة لهم مقام الكل فالانحطاط ممنوع، وبما ذكرنا اندفع ما يقال: إن المقصود من المسألة أن يحمل في الكلام الإلهي والحديث النبوي على التخصيص إلى الواحد أو الاثنين، ولما كان هذا موجباً لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حمل الكلامين، وهما أفصحا كل كلام عداهما من كلام البشر عليه، وإذا سلم المجيب الانحطاط فقد لزم أن لا يصح التخصيص إلى الثلاثة وما دونه في كلام الشارع فتدبر. المجوزّون إلى الثلاثة أو الاثنين **(قالوا: إنه قصر للعام على بعض المسمى وهو)** أي المسمى **(في الجمع ثلاثة)** عند المجيز إلى الثلاثة **(أو اثنان)** عند المجيز إلى الاثنين: فإن قلت: هذا الاستدلال لا يعم المطلوب، فإن العام ربما كان غير الجمع، قال: **(ولعلهم جوزوا)** التخصيص **(في غير الجمع إلى الواحد)** وهذا على الإطلاق غير صحيح، فإن الشيخ أبا بكر بن القفال قد سوّى بين صيغ العموم جمعاً كان أو

مفرداً، نعم: قد صرح صدر الشريعة واتخذه مذهباً وظنوا أنه مذهب الحبر الهمام الإمام فخر الإسلام وليس كذلك، بل الذي قال هكذا: وصار ما ينتهي إليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد بصيغته أما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما أشبه ذلك، وأن الخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد، وأما الفرد بمعناه فمثل قوله: لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد إنه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد، وأما ما كان جمعاً بصيغة ومعنى مثل قول الرجل إن اشتريت عبيداً أو تزوجت نساء، فإن ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة انتهى، وفسر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في المفرد العام والجموع المعرّفة العامة التخصيص إلى الواحد، والمراد بالفرد بالصيغة الأول، وبالفرد بالمعنى الثاني، وأما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر، فمنتهى التخصيص فيه هو الثلاثة، واختار الشيخ ابن الهمام أيضاً هذا التوجيه، وأما تسمية إطلاق الجمع المنكر على الثلاثة تخصيصاً، فلعلها لأنه يسمى الجمع المنكر عاماً، فإطلاقه على البعض يكون تخصيصاً ثم أن مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضاً، لأن هذا الحبر جوّز إطلاق الجمع على الاثنين مجازاً، هذا تقرير كلامه، لكن على هذا ينبغي أن يكون العام المخصوص ولو إلى الواحد حقيقة، كما هو مختار الإمام شمس الأئمة، وإلاّ يكن حقيقة، فأتت المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر والله أعلم بمراد عباده الكرام **(قلنا)** لا نسلم أن المسمى في الجمع ثلاثة واثنان بل **(عمومه باعتبار الآحاد لا الجماعات)** فالجمع العام والمفرد العام سيان فتدبر.

مسألة

(العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقاً) معلوماً كان المخصص أو مجهولاً **(عند أبي ثور)** من كبار أصحاب الإمام الشافعي، الظاهر أن قوله عام في المستقل وغيره، لأن الكل تخصيص عندهم، فعلى هذا لا يبقى شيء من العام حجة إلاّ قليلاً كما لا يخفى **(وردّ بأن أخص الخصوص)** وهو الواحد **(مقطوع وإلاّ لكان)** إخراج البعض **(نسخاً)** وإبطالاً للعام بالكلية **(لا تخصيصاً)** له وإذا كان أخص الخصوص مقطوعاً كان حجة فيه فلا معنى لسلب الحجية بالكلية **(إن قيل الواحد الغير المعين مجمل)** فلا يكون حجة **(قلنا)** إجماله **(ممنوع فإنه)** واحد **(أيّ واحد كان)** فهو مطلق، وهذا ليس بشيء، فإن الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعده، واحداً كان أو كثيراً، وهو غير معلوم للمخاطب، فيكون مجملاً قطعاً، لا أن الحكم فيه على بعض ما أو أنّ الباقي بعض ما فتدبر **(أقول: يرد مثله على الجمهور في)** المخصص **(المبهم)** فإنه لا يبقى عندهم حجة، مع أن أخص الخصوص متيقن **(فتدبر)** فإن قلت: فرق بين مذهبه ومذهبهم، فإنهم قالوا: ليس بحجة، لعدم العلم بالمراد في حق العمل، لكنه حجة في حق الاعتقاد بحقية أخص الخصوص، وأما مذهبه فهو أنه ليس حجة أصلاً فيرد عليه أن أخص الخصوص مقطوع، فيصح الاعتقاد به وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث

الإجمال؛ قلت: من أين علم أن مذهبه إبطال الحجية علماً في حقية المراد وعملاً بل الذي يظهر من دليله الذي يذكره المصنف أن أحد المجازات متعين لكنه مجهول، فهذا يوجب وجوب الاعتقاد ويمنع وجوب العمل، وكيف يجترىء مسلم على التوقف في اعتقاد كلام الشارع (**فتدبر. وقيل**) العام المخصوص (**حجة في أقل الجمع**) لعل زعمه أنه أخص الخصوص وهو مقطوع (**وقيل**) العام (**حجة إن خص بمتصل**) غير مستقل وليس حجة إن خص بمستقل، وهو مختار الشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي والإمام عيسى بن أبان في رواية، وأبي عبد الله الجرجاني، وعندهم ليس المخصص إلا المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشايخنا والمصنف إنما احتاج إلى التفصيل بالمتصل وغيره، لأنه جرى على اصطلاح الشافعية، ثم اعلم أنهم إنما يقولون ببطلان الحجية إذا كان المستقل كلاماً لا غير من العقل وغيره (و) قال (**الجمهور**) العام المخصوص (**بمبهم ليس حجة خلافاً لفخر الإسلام**) الإمام وشمس الأئمة والقاضي أبي زيد وأكثر معتبري مشايخنا (**في**) المخصص (**المستقل**) بل لا مخصص عندهم إلاّ هو، فإنه عندهم حجة ظنية (**وقيل**) إذا كان المخصص مستقلاً مبهماً (**يسقط المبهم والعام يبقى كما كان**) وإليه مال الشيخ أبو معين منا (**و**) قال الجمهور: العام المخصص (**بمبين**) حجته (**ظنية إلا عند أكثر الحنفية إذا كان غير مستقل**) بل ليس هو مخصصاً عندهم (**قالوا إنه**) أي المخصوص بمبين غير مستقل (**الآن**) بعد التخصيص (**كما كان**) قبل التخصيص حجة قطعية (**لنا استدلال الصحابة بالمخصص**) من العام (**بمبين**) كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١١] الآية مع كونه مخصصاً بالقاتل والعبد والكافر إذا كان المورث مسلماً وبالعكس وبقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦] [المعارج: ٣٠] مع كونه مخصوصاً بالأخت الرضاعية، وقوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] مع كونه مخصوصاً بالمستأمن وغيرها من العمومات المخصوصة، والإمام فخر الإسلام استدل به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة، وهو إنما يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص، وما قالوا إنهم استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] مع كونه مخصوصاً بالربا المجهول كما قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا باباً من أبواب الربا فاتقوا الربا والريبة، فإنما يصح لو كان عند المستدلين، ومعنى كلام أمير المؤمنين أنه لم يبين الحال في باب منه أنه منها أم لا، ولو كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حياً لبيّنه وكشف القناع، ألم تر أنه كيف قال: فاتقوا الربا والريبة ولو كان الربا غير معلوم لما أمرنا بالاتقاء عنه وعما فيه شبهة فتدبر (و) لنا (**بقاء التناول للباقي**) بعد التخصيص (**بلا مانع**) من العمل (**وهو**) أي المانع (**الإجمال**) لكونه راجحاً في التبادر، قالوا بخلاف المخصوص بالمبهم فإنه يبقى مجملاً (**و**) لنا (**عصيان من قيل له: أكرم بني تميم ولا تكرم فلاناً، فلم يكرم**) واحداً من بني تميم فلو لم يكن حجة لما حكم بالعصيان (**واستدل**) على أحجية (**بأن دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على فرد آخر**) منه (**وإلا**) أي وإن توقفت (**لزم الدور**) على تقدير توقف دلالة كل على الآخر (**أو التحكم**) على تقدير توقف بعض معين

على بعض آخر فقط ولا ثالث وإذا لم تتوقف دلالة كل على دلالة الآخر، فالدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج، فبقي الدلالة فيبقى حجة **(وأجيب بأن دور المعية)** وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين **(لا يمتنع وحينئذٍ فلا يوجدان إلاّ معاً وإن أمكن تعقل أحدهما بدون الآخر كمعلولي علة واحدة)** وههنا يجوز أن يكون بين الدلالات على كل فرد دور معية وتلازم فلا توجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا يتم المطلوب، ولو تشبث في إبطال التلازم بين الدلالات بأنه يفهم بعد التخصيص ويتبادر بدون البعض فلا تلازم عاد إلى الاستدلال بالتبادر واستدرك إبطال التوقف بالدور أو التحكم كما لا يخفى **(وأما الظنية فلأنه)** أي المخصص **(يتضمن حكماً شرعياً، والأصل فيه التعليل)** فيحتمل أن يكون معللاً بعلة تكون موجودة في البعض الباقي في العام **(فأمكن)** أي احتمل **(قياس مخرج بعضاً آخر وهذا احتمال)** ناشىء **(عن دليل فليس)** العام **(الآن كما كان)** بل لم يكن قبل احتمال التخصيص ناشئاً عن دليل، والآن نشأ عنه **(أقول: لا تقريب)** فإنه لا يدل على أن كل عام مخصوص يكون ظنياً **(فإن العام المخصوص يجوز أن يكون في خبر)** والمخصص أيضاً خبر، فلا يحتمل التعليل إذ التعليل إنما يكون في الإنشاءات **(ككلمة التوحيد)** فإن عامها مخصوص بالاستثناء **(وهي قطعية فتدبر)** ولا يصحح الجواب بأن كلمة التوحيد على عرف الشارع، فإنه لا يزيد على المناقشة في المثال، والإشكال إنما هو بكل خبر، فإنه غير صالح لأن يعلل، فالحق في الجواب التخصيص بالغايات الواقعة في الأحكام الشرعية ولا بعد فيه، والاستدلال قرينة عليه فتدبر، ثم في التمثيل بكلمة التوحيد إشارة إلى أنه اختار الظنية في الكل من العوام المخصوصة، سواء كان مخصصه مستقلاً أم لا على خلاف رأي الحنفية، فإنهم إنما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل فقط، وهذا موضع تفصيل ينبهك على وجه فرق للحنفية، على ما أعطى هذا العبد ربه برحمته فاستمع ما يتلى عليك من مواهب الرحمن من الحق الصراح، فاعلم أن الشرط والصفة والغاية، وبدل البعض لا تفيد، حكماً شرعياً مخالفاً لحكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام، وأما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم، وقيد بإخراج البعض، فيفهم معنى مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي، الذي للمركبات فيحكم بحكم الصدر عليه، وهذا هو معنى كون الاستثناء تكلماً بالباقي بعد الاستثناء، ولكن في ذكر العام ثم إخراج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي إشارة إلى أن المستثنى متصف بحكم مخالف للصدر، فليس حكم الصدر في الباقي موقوفاً على حكم المستثنى، بل وضع الكلام بهذا الحكم، فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى أيضاً مقطوع، لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعلة توجد في الباقي، فإن فيه إبطال القاطع، وبهذا الوجه أيضاً ظهر لك عدم قبول التعليل الصفة والشرط والغاية، وإن أفادت حكماً مخالفاً، وهذا بخلاف الكلام المستقل فإنه ليس العامّ مقيداً به بل هو مفيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهراً، وهو لمعارضته قرينة على أن المراد بالعام بعض أفراده فإفادة العام الحكم موقوف على إفادة المخصص الحكم، فيفيد الحكم على ما لا يتناوله المخصص بعد إفادته، وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد

للعام شيئاً والتعليل مقارن لحكم المخصص، ولا يقوى العام على منعه لأنه لا حكم له في هذه الحال، وإذا ثبت التعليل فيوجب فيما بقي تغيراً، ويخرج بعضاً آخر بالتعليل، ولما كان التعليل محتملاً أوجب الاحتمال في العام، هذا ما عندي في تقرير كلامهم، وبهذا يندفع ما قيل: أنّا لا نسلم صحة تعليل المخصص بعلة مخرجة عن العام بعضاً آخر، وكيف يصح ومن شرط التعليل أن لا يوجد نص مخالف في المقيس عليه، وههنا العام موجود، وذلك لأن العام لا يفيد حكماً قبل اعتبار المخصص، لأن إفادته موقوفة عليه، والتعليل مقارن لحكم المخصص، فلا يكون العام معارضاً للتعليل، وبما قررنا يندفع أيضاً أنه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في إفادة الحكم، فيصح تعليله، كما يصح تعليل المخصص، فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعاً، لأن حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى، بل وضع الكلام لإفادة الحكم على ما يصدق هذا المقيد، ويفهم الحكم في المستثنى ضمناً، فلا يصح تعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع، فإنه مقطوع أيضاً، ولاح لك سقوط النقض بما إذا كان الكلام المفيد لحكم مخالف لحكم العام، لكن في غير ما يتناوله العام، كما إذا قيل: حل البيوع وحرم الميسر فإنه يحتمل التعليل بعلة توجد في بعض العام فيوجب الظنية، وذلك لأن حكم العام غير متوقف ههنا على حكم ما يقارنه التعليل، بل مفيد للحكم بالوضع، فلا يصح التعليل المذكور لإبطاله القاطع، وتبين لك أيضاً سقوط ما يتوهم وروده أن المخصص كما أنه يصلح للتعليل كذلك العام، فيلزم ظنية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض أفراد المخصص، وذلك لأن حكم المخصص قد ثبت أولاً، وحكم العام يتوقف عليه ويثبت بعده، فلا يصح تعليله بوجه يتغير به حكم المخصص الثابت، وبان لك أيضاً سقوط ما قيل إن مذهبكم جواز تخصيص العام المخصوص الكتابي بالقياس وخبر الواحد، ولا تجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداءً، فقد جعلتم هذا العام أضعف من خبر الواحد ومساوياً للقياس أو أضعف منه، وهذا لا يلزم من دليلكم، فإن غاية ما يلزم لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه، وأما وصول الضعف إلى هذا الحد فلا، وذلك أن ما لزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فلزم مساواته إياه بل ضعفه بخلاف خبر الواحد، فإن الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة، ولا يكون القياس مغيراً إياه في هذا العام هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فاحفظه فإنه حقيق بالحفظ ولقد أطنبنا في الكلام لما ارتكز في كثير من الأذهان من عدم شفاء ما أورد الحنفية من البيان، حتى سمعت بعض العلماء الأعلام المشار إليهم بالبنان يقول: إنها مقدمات شعرية لا قضايا برهانية، بل حسبوه شيئاً فرياً، ومن ههنا سقط استدلال الشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي من أن عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدري كم بقي، لأن التعليل ليس بمقطوع إنما هو مجرد احتمال، فلا يورث إلاّ احتمال خروج البعض لا خروجه بالقطع وعدم العلم له حتى يورث جهالة فيه فتدبر **(قال)** الإمام **(فخر الإسلام للمخصص شبه بالاستثناء لإخراجه البعض)** أي لإخراج المخصص بعض أفراد العام عن الحكم، من بدء الأمر، ويفاد منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء **(وشبه بالناسخ**

لاستقلاله) أي لكون هذا المخصص كلاماً مستقلاً **(فإذا كان)** المخصص **(مجهولاً يبطل ذلك)** المخصص **(شبه الناسخ لبطلان الناسخ المجهول)** فكذا ما يشبهه **(ويبطل العام)** بجهالته **(شبه الاستثناء لتعدي جهالته إليه)** أي يصير العام مجهولاً لجهالة الباقي بجهالة الاستثناء، فكذا حكم ما يشبهه من المخصص **(وإذا كان)** المخصص **(معلوماً فشبه الناسخ يبطل العام لصحة تعليله)** أي تعليل المخصص لكونه كلاماً مستقلاً كالناسخ فإنه مستقل، لا أنه كما يصح تعليل الناسخ يصح تعليله، وإذا صح التعليل وهي غير معلومة فلا يدري كم خرج به **(فجهل المخرج)** فجهل الباقي **(وشبه الاستثناء يبقى قطعيته)** كما كان، لأن الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية، وإذا اقتضى أحد الشبهين البطلان بالكلية في صورتي الجهالة والعلم، والآخر البقاء على ما كان **(فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين)** لأن عمل ما كان ثابتاً لا يبطل بالشك **(بل ينزل من القطعية إلى الظنية للشبهين)** المورثين الشك، فيظهر في حق العلم دون العمل **(وفي نظر ظاهر، لأن الحكم شبه الناسخ ليس في)** المخصص **(المجهول إلاّ لفظاً، والمعتبر المعنى)** وليس في المعنى مشابهاً له، كيف والناسخ رافع بعد ثبوت الحكم، وههنا من بدء الأمر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مثله مع الاستثناء، ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة، فإنه عام في المعلوم والمجهول، وبعضهم تجاوز الحدّ وأفرط في سوء الأدب وقال: هذه مقدمات شعرية لا علمية، وتحقيق كلام هذا الحبر الإمام البارع في الفن أن المخصص لكونه كلاماً مستقلاً غير مرتبط بالصدر، وتخصيصه ليس إلاّ لأنه مفيد لحكم مخالف لحكم العام في بعض الأفراد، فيفهم منه أن المراد بالعام سوى ما يتناوله هذا، فتخصيصه لأجل المعارضة، كما أن الناسخ يرفع الحكم لأجل المعارضة، وهذا شبه معنوي وليس كالاستثناء، فإنه قيد المستثنى منه ووضع لإفادة الحكم على هذا المقيد، ويفهم ضمناً الحكم على غيره الذي هو المخرج، ثم إن المخصص يحكم على أن الحكم على بعض أفراد العام من بدء الأمر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعين بهذا المقيد، ففي المجهول شبه الناسخ يقتضي أن يبطل المخصص، لأن المبهم لا يصلح معارضاً، وهذا يبطل الناسخ المجهول، وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام، فلا يبطل بالشك، بل ينزل إلى الظنية، فإن قلت: كيف لا تصلح المعارضة فيمن قال: اقتل المشركين ولا تقتل بعضاً منهم، قلت: على هذا يلزم أن يصح النسخ به أيضاً وقد نهوا عنه، وفي المعلوم بالعكس كما قررنا، فقد ظهر أن هذه مقدمات علمية لا شعرية أصلاً، ثم إن القول بأن صحة التعليل تبطل العام لعله تنزلي جرى على تسليم ما بنى عليه الإمام الكرخي، وإلاّ فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط، ثم أورد الشيخ ابن الهمام أن القول ببطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجبة للجهالة في الباقي لا يتأتى على رأيه، فإنه رضي الله عنه لا يبطل العام بجهالة المخصص، وأجاب بأنه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص، ولما كان احتماله قائماً يبطل العمل حتى يظن أنه لا تعليل هذا، وهذا الإيراد لا يرد، فإنه رحمه الله لم يقل بأن العام يبطل ههنا، بل إنما قال: إن هذه الجهالة تقتضي بطلان العام، وهو رضي الله عنه لم ينفعه، بل يقول: إن

مقتضى الجهالة في المجهول، ذلك لكن لا يبطل لمانع آخر يقتضي بطلان هذا المجهول، وما أفاد في الجواب فغير مرضي، فإن التوقف في العام إلى البحث عن المخصص لم يقل به أحد كما يلوح من الأسرار، وإن شئت أن تقرر الكلام نحواً أخصر فقل: إن المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضاً للنص العام، لكن يورث احتمال الخصوص، فلم يبق قطعياً، والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل، لكن الاحتمال لا يبطل الموجود فافهم. أتباع الشيخ أبي ثور **(قالوا: بطل العموم)** بعد التخصيص **(وما تحته)** إلى الواحد **(مجازات)** محتملة وليس شيء منها أولى بالإرادة **(فكان مجملاً فيها)** وهو ليس حجة **(قلنا: ذلك)** أي الإجمال **(إذا كانت المجازات متساوية وههنا الباقي)** بعد التخصيص **(راجح، لأنه أقرب)** إلى الحقيقة ويتبادر الذهن إليه.

مسألة

(العام المخصص مجاز عند جماهير الأشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري **(ومشاهير المعتزلة، وقال الحنابلة وأكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الإمام)** شمس الأئمة **(السرخسي)** منا العام المخصص **(حقيقة وقال إمام الحرمين)** من الشافعية **(وبعض الحنفية)** ومنهم صدر الشريعة العام المخصص **(حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه)** إلاّ أنه عند هذا الصدر مخصوص بما إذا كان مخصوصاً بالمستقل بل لا تخصيص إلاّ إياه **(و)** روي **(عن الشيخ)** الإمام أبي بكر **(الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية)** العام المخصص حقيقة **(إن بقي غير منحصر، و)** روي **(عنه كما نقل الحنفية وهم بنقل مذهبه أجدر)** فإنهم أعرف بمذهب مشايخهم، لا سيما مثله العام المخصوص **(حقيقة)** إن كان الباقي جمعاً **(وقال)** أبو الحسين المعتزلي **(وبعض الحنفية)** العام المخصوص **(حقيقة إن خص بغير مستقلٍ)** وإن خص بمستقل مجاز، وما عرف خلاف بين الحنفية في أن العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء ليس مجازاً البتة، وإنما وقع الخلاف فيما خص بمستقل، ولفظ البعض ليس في موضعه قال **(القاضي)** أبو بكر الباقلاني من الشافعية: العام المخصوص حقيقة **(إن خص بشرط واستثناء)** والمخصوص بغيرهما مجاز **(و)** قال **(عبد الجبار)** المعتزلي **(على ما اشتهر عنه)** العام المخصوص حقيقة **(إن خص بشرط أو صفة)** وإن خص بغيرهما مجاز **(وقيل)** هو حقيقة **(إن خص بلفظي)** وجاز إن خص بغيره، كالعقل أو الحس أو العادة **(فهذه ثمانية مذاهب لنا، إنه حقيقة في الاستغراق اتفاقاً)** عند كل من رأيه أن له صيغة **(فلو كان للباقي أيضاً حقيقة)** بعد التخصيص **(لزم الاشتراك)** اللفظي بين الكل والبعض **(هذا خلف)** للإجماع على بطلانه، ولأن الاشتراك خلاف الأصل، ولأنه اشتراك لفظ في معانٍ غير محصورة، لأن التخصيص إلى الواحد وما فوقه من المراتب إلى الاستغراق غير محصور، والقول بتجويز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك، فكان مراتب التخصيص من أفراده، فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي، فإن الكلام ههنا في الإطلاق على البعض بخصوصه، ولا يكفي لكونه حقيقة، فيه

الوضع للقدر المشترك فافهم. وهذا الدليل لا يتم في القصر بغير المستقل، فإنه ليس العام فيه مقصوراً على البعض مستعملاً فيه، بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الأول وهو الكل، فلا يكون مشتركاً ولا مجازاً، فإن العام في الشرط مستعمل في الكل، وهو متعلق الحكم التعليقي، لكن لا يتنجز الجزاء في بعض الأفراد لفقدان الشرط وفي الغاية، أما العام مستعمل في الكل، والحكم على الأفراد التي قبل الغاية، وإما اعتبر تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومه في أفراد هذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر، ولا استعمال في بعض ما وضع له أصلاً، وفي الاستثناء العام عام، والحكم على ما يصدق عليه المقيد بإخراج البعض، وفي الصفة إنما العموم من الواضح لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة، وفي بدل البعض مستعمل كما كان، لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر مشروحاً (**واعترض أولاً**) كما في «شرح المختصر» (**بأن إرادة الاستغراق**) في العام المخصوص (**باقٍ، وخروج البعض طرأ من المخصص**) فلا اشتراك ولا مجاز (**أقول**) في دفعه (**إن أراد**) المعترض بقوله: إن إرادة الاستغراق باقٍ (**إرادته تعقلاً**) حيث يتعقل الكل (**ففي كل مجاز كذلك**) فإن تعقل الحقيقة باقٍ، فلا يضر المجازية (**وإن أراد**) إرادة الاستغراق (**استعمالاً**) بأن يكون مستعملاً فيه (**فلا شك أن الحكم**) في العام المخصوص (**على البعض، والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطاً للحكم**) فلا إرادة للاستغراق، استعمالاً، بل للبعض فالمجازية أو الاشتراك لازم (**على أنه**) لو كان مستعملاً في الكل مع كون الحكم على البعض (**يتضمن لغواً ضرورة أن الحكم على البعض يتم بالبعض**) أي يتم بإرادة البعض المتعلق للحكم، فإرادة البعض الآخر معه لغو فافهم، وقد أجيب عنهما بأن المراد الشق الثاني، والعام مستعمل في الكل، ثم أخرج عنه المخرج بالمخصص، ثم حكم على الباقي، فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض، وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية، فإن فيها يذكر شيء، ويكون مناط الحكم شيء آخر يكنى به إليه، مثل: طويل النجاد، فكذا ههنا المذكور العام، والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص، وهذا طريق إلى التعبير، غايته أنه أطول من التعبير بمفهوم آخر ولا لغو فيه، ومثله مثل: أنت وابن أخت خالتك طريقتان للتعبير، والأوّل أقصر، والثاني أطول، فاندفع الجوابان، وهذا إنما يتم في الاستثناء ونحوه، فإنه لعدم استقلاله واندراجه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بأن العام مع التقيد يعبر به عن الباقي، وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا، أو بطريق الكناية كما قيل، وأما المستقل فلا يصح ذلك فيه، فإنه ليس مرتبطاً بالعام بل مفيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الأفراد، ولدفع المعارضة يصير قرينة على أن الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص، فبالضرورة يكون العام مستعملاً في البعض فقط، وإلاّ اللغو قطعاً، وأيضاً ليس الاستعمال إلاّ إطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم، ولا شك أنه هو البعض، فاللفظ مستعمل فيه، والمخصص المستقل قرينة فتدبر وتشكر (**و**) اعترض (**ثانياً بأن إرادة الباقي**) في العام المخصوص (**ليس بوضع واستعمال ثان**) غير الوضع الأول للاستغراق والاستعمال فيه (**بل**) إرادته (**بالأول**) والاستعمال به (**بخلاف**

المشترك) فإن فيه إرادة المعنى الآخر بالوضع الآخر **(و)** بخلاف **(المجاز)** فإنه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة **(ودفع بأن لا كلام في إرادة الباقي في ضمن إرادة الكل كما كان قبل التخصيص)** إرادة الكل وفي ضمنها إرادة البعض **(بل)** الكلام **(في إرادته بخصوصه بقرينة التخصيص)** فإن الكلام في المخصوص من العام **(وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان)** فإن كان له الوضع فالاشتراك وإلاّ فالمجاز، وإن قرر بأن في التخصيص استعمالاً في الكل والحكم على البعض كما قرر به الاعتراض الأول ففيه ما قد عرفت من أنه يتم في غير المستقل دون المستقل، ولك أن تقرر الاعتراض بأن الاستعمال في المعنى عبارة عن إرادته من اللفظ ليكون مناطاً للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق، ويحكم عليه بالذات، فإن الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من آحاده؛ غاية ما في الباب أن مع إرادته بعض آخر متعلق الحكم، كذلك بعد التخصيص أيضاً الاستعمال في الباقي بالذات، وهو مناط الحكم كذلك، إلاّ أنه سقط الحكم على بعض آخر بالمخصص، وهذا لا يغير الاستعمال الأول في الباقي، وإذا لم يتعدد الاستعمال والوضع فهو حقيقة، وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية، فإن فهم الجزء هناك في ضمن فهم الكل وليس مناطاً للحكم، وإذا أريد الجزء بخصوصه صار متفهماً بالذات ومناطاً للحكم كذلك، فاختلف الاستعمال، ولك أن تجيب عنه بأنه في الاستعمال الأول كان مقصوداً ومنفهماً ليكون مناطاً للحكم الثابت للكل على الاستغراق، وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل، وأما الآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وإرادة الباقي منه إنما هو ليقصر الحكم عليه ويبقى الآخر مسكوتاً أو مثبتاً فيه الحكم المخالف، فهذا الاستعمال مغاير للاستعمال الأوّل، فإن كان بوضع آخر فالاشتراك لازم وإلاّ فالمجاز فافهم **(و)** اعترض **(ثالثاً كما قال)** الإمام شمس الأئمة **(السرخسي: أن الصيغة للكل)** فإنه موضوع له **(وبعد التخصيص البعض هو الكل)** فهي مستعملة فيما وضعت أوّلاً، فلا اشتراك ولا تجوز **(أقول)** هذا مندفع **(فإن العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة أو عرفاً، ولذلك)** أي لكونه مستغرقاً لما يصلح له **(لم يكن الجمع للمعهودين عاماً)** وإذا كان مستغرقاً لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير موضوع له لكان مشتركاً، وتوجيه كلامه بأن العام موضوع لاستغراق جميع أفراد معنى اللفظ، إن مطلقاً فالاستغراق لجميع أفراد المطلق نحو: الرجال، وإن مقيداً فلجميع أفراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو: الرجال العلماء، أو الرجال إلاّ العلماء، لا يتم إلاّ في غير المستقل، وهذا النحرير الإمام لا يراه مخصصاً، وكلامه إنما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر **(الحنابلة ومن وافقهم)** من الشافعية والفقهاء **(قالوا: أوّلاً: التناول)** للباقي بعض التخصيص **(باقٍ كما كان)** قبل **(وقد كان حقيقة قبل)** فهو حقيقة الآن **(قلنا)** لا نسلم أن التناول له باقٍ كما كان قبل بل **(كان)** التناول قبل له **(مع غيره)** فإنه كان للكل **(والآن)** التناول له **(وحده، فقيل: هذا)** أي كون التناول له وحده **(لا يغير صفة تناوله لما يتناوله)** وإنما يغير تناوله للمخرج **(قلنا)** لا نسلم أنه لا يغير صفة التناول **(بل)** نقول:

هو (**مغير، لأن ذلك التناول كان في ضمن الكل إجمالاً، وهذا**) أي التناول الذي بعد التخصيص (**له بخصوصه**) ثم إنه لو كان الأمر كما ذكر لكان الإنسان المستعمل في الحيوان حقيقة، لأنه كان متناولاً له، والآن أيضاً متناول، ولم تتغير صفة التناول فافهم وتذكر ما أسلفنا فإنه ينفعك كثيراً (**و**) قالوا (**ثانياً: يسبق الباقي**) بعد التخصيص (**إلى الفهم وهو دليل الحقيقة، قلنا**) لا نسلم أنه يسبق إلى الفهم عند الإطلاق، بل (**يتبادر مع القرينة، وهو دليل المجاز**) ويحتمل أن يحرّر معارضة (**قيل: إرادة الباقي معلومة بدون القرينة**) فإنه كان مفهوماً قبل أيضاً و(**إنما المحتاج إليها عدم إرادة المخرج**) فالباقي متبادر، وهو دليل الحقيقة (**ويدفع بأن الكلام في إرادة الباقي بخصوصه لا**) إرادة الباقي (**في ضمن**) إرادة (**الكل وهذا**) أي إرادة الباقي بخصوصه (**لا يعلم بدون القرينة**) وهو علامة المجاز فتدبر، ثم تذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط (**قال الإمام**) في الاستدلال (**العام كتكرير الآحاد**) فكل رجل بمنزلة زيد وبكر إلى غير ذلك من الأفراد، إلاّ أنه وضع العام له ليسهل التعبير (**وفيه**) أي في تكرير الآحاد (**إذا بطل إرادة البعض لم يصر الباقي مجازاً**) فكذا العام (**قلنا: ليس**) العام (**مثله**) أي مثل تكرير الآحاد (**من كل وجه**) بل في إفادة المعنى فقط، وفي التكرير ألفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة، وببطلان إرادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الألفاظ، وفي العام استعمال واحد للفظ واحد، فإذا بطل إرادة البعض تغير استعماله قطعاً (**أقول: و**) قلنا (**أيضاً لا تقريب**) فيه (**فإنه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار**) وقد كان داخلاً في المدعي (**بل ينافيه كما لا يخفى**) لأن في تكرير الآحاد إذا بطل إرادة البعض لم يصر الباقي مجازاً أصلاً، فكذا ههنا، ولعلك تقول: هب أن العام كتكرير الآحاد، إلاّ أنه إذا سقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى، فللباقي حيثيتان: حيثية أنه بعض الآحاد المتكررة، وبهذه الحيثية، حقيقة وحيثية كونه مقتصراً عن بعض آخر وبهذه الحيثية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملاً فيه حتى يتكلف ببيانه كما يفهم من «التحرير»، والجواب: أن الباقي بالحيثية الأولى هو مدلول مطابقي للفظ، فيلزم الاشتراك لكونه موضوعاً للكل أيضاً، وإلاّ يلزم المجاز، لأنه غير موضوع له، ولنعم ما قال الشيخ ابن الهمام أن مذهبه مخالف للإجماع، على أن لفظاً واحداً بالنسبة إلى وضع واحد بمعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازاً معاً فافهم. وقال (**أبو الحسين: لو كان الإخراج بما لا يستقل يوجب تجوّزاً**) في العام (**لزم كون المسلم للمعهود مجازاً**) بيان الملازمة أن غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به، كما أن التعيين قيد مستفاد من اللازم، فلو أوجب التقييد التجوز فيه لأوجب في المعهود، وقد مر من الكلام ما يكفي لإتمام هذا المرام، وما أجيب به من منع الملازمة، بأن هذا العام إنما صار مجازاً لكونه استعمل في غير ما وضع له وهو البعض، بخلاف المعهود، فإن الاسم باق على معناه، والتعيين استفيد من اللام فساقط، فإنه قد ظهر لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه، لا أنه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييديّ يصدق على بعض الأفراد فيراد هذا البعض، فلو كان فيه تجوّز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فإن

مدخول اللام على معناه وقد تقيد بالتعيين المستفاد من اللام فيستفاد معنى مركب تقييدي يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فتدبر **(والجواب)** عنه **(كما في «المختصر» بأن المجموع)** المركب من الاسم واللام **(هو الدال)** على المعين المعهود، وكل من جزأيه، كزاي زيد، لأن الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة **(مندفع لأنه بعد العلم بأنهما كلمتان)** موضوع كل منهما لمعنى **(مجرد اعتبار)** مناولاً واقعية له **(مع أنه قال الخصم به)** أي بكون الدال هو المجموع من العام والمخصص **(على ما نقل عنه في المعتمد)** فإنه نقل عنه أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازاً، ومجموع الأمرين من العام، والاستثناء حقيقة، ثم إن هذا القول بعيد محض، ولعل مراده أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازاً فيه، فإنه غير مستعمل فيه: بل في الكل، وإنما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء، فإنه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فتدبر **(وما قيل)** في الجواب **(إن للمعرّف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول اللام)** حالة التنكير **(وللمعهود بعده)** فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام، لأن وضعه ليس إلاّ للكل **(فلا يخفى ما فيه)** لأنه ليس الاسم موضوعاً لمعنيين، وإلاّ لزم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعهودية، فيحصل من المجموع الشخص المعهود كهذا الإنسان، وفيه تأمل يظهر بالتأمل، ولأنا سلمنا أن العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه، والإخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو الباقي. وبعد التنزل يمكن أن يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل. ثم أراد أن يحقق الحق في وضع المعرّف فقال: **(والحق أن لا فرق بين المعرفة والنكرة إلا بالإشارة إلى المعلومية)** في الأولى **(وعدمها)** في الثانية وتحقيقه أن الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار إنما يجيء من التنوين، وإذا دخل عليه اللام الموضوع للإشارة وأسقط منه التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشاراً معهوداً، فاللام ليس إلاّ لتعريف الجنس، ثم قد يقصد الإشارة لخصوص المقام إلى حصته المعينة المعهودة، وقد يقصد إلى حصة منتشرة، وقد يقصد إلى جميع الأفراد وقد لا تقصد الفردية أصلاً على حسب ما يقتضيه المقام، كذا قال أهل العربية **(وعلى هذا فعموم المعرّف بتعريف الجنس إنما ينشأ من المقام)** ونشأته من المقام تحتمل وجهين أحدهما: أن يفهم الجنس المشار إليه من المعرّف ويعلم تحققه في كل الأفراد من قرينة خارجة وهي المقام، وهذا باطل قطعاً وإن ارتضى به أكثر علماء العربية، فإنه قد تواتر استدلال الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الأحكام ولم ينظروا إلى أمر آخر على أن الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل، بل إنما حكموا لانفهام العموم بنفس اللفظ فقط.

الثاني: أن يكون المعرّف بلام الجنس مستعملاً في العموم مجازاً، وهذا أيضاً بعيد، وإلاّ لنقل من أحد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس إليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو حملهم المعرف على العموم من دون حاجة إلى قرينة دالة عليه وصرفهم إلى الجنس إنما كان للصارف من العموم **(لكن عدوه من الصيغ الموضوعة له)** والعادّون هم أهل الأصول قاطبة من الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية، بل الظاهرية أيضاً، وهذا أيضاً يدل

دلالة واضحة على بطلان رأي أهل العربية، فإنهم أشد مهارة من أهل العربية، فالقول المخالف لإجماعهم باطل البتة، ثم أشار إلى ما قيل في تأويل الإجماع بقوله **(إلاّ أن يقال: صار)** المعرف باللام **(حقيقة عرفية)** في الاستغراق **(فتدبر)** وما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع، وهذا أيضاً بعيد، فإن الوضع إنما يعرف بالاستعمال والتبادر، وإذا جوّز حمل التبادر على كونه معنى عرفياً وفتح هذا الباب انسد باب العلم بالوضع، قال المصنف في «الحاشية»، أقول: يمكن أن يقال: إن المتعارف في الوضع العام للموضوع له الخاص وإن كان أن الموضوع له جزئيات حقيقة للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز أن تكون كليات تحتها جزئيات، وإذا عرفت ذلك فليجز أن يكون لام التعريف من هذا القبيل فإنها مع إشارتها إلى معلومية الماهية تتنوع إلى أقسامه المعروفة، وحينئذٍ تكون تلك الأقسام معاني وضعية لها، وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخل كل والنكرة الواقعة تحت النفي، وهذا وإن كان تكلفاً لكنه أوفق بمذهب أهل العربية وعلماء الأصول انتهى. ولعل وجه التكلف أن اللام لم يبق حينئذٍ موضوعاً لتعريف المدخول فقط، بل له مع استغراق الآحاد أو المعهودية، وهذا مخالف لظواهر أقوال أهل العربية، ثم على هذا يكون العهد الذهني والإشارة إلى الجنس من الموضوع له، وهذا ينبو عنه «قواعد الأصول»، وأيضاً يشهد التتبع أن الحمل عليهما فيما إذا لم يستقم العهد والاستغراق ففهمهما بالقرينة، ولذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب المستدلين بإبداء احتمال واحد منهما، فالحق أن الاسم في حالة التنكير للجنس أو للفرد المنتشر، وفي حالة التعريف إذا لم يكن هناك معهود لجميع الأفراد استغراقاً فالتواتر استدلال السلف به، والمصلح لكلام أهل العربية يستحق أن يقال في حقه:

ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر

هذا: والعلم الحق عند علام الغيوب **(و)** قال **(القاضي مثله)** أي مثل ما قال أبو الحسين **(إلاّ أن الصفة عنده كأنه)** الظاهر كأنها **(مخصص مستقل)** فلم يجعل المخصوص بها حقيقة، ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى توجيهه، وقال **(وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظية بل من خارج)** والمخصوص منه مجاز البتة، وعدم كونه لفظياً **(بدليل أن الصفة قد تشمل)** جميع أفراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصاً، بل التخصيص فيه من خارج **(كذا في «شرح المختصر»، أقول)** ليس الأمر كما ظن هو **(بل)** التخصيص بها **(لفظية، لأن التوصيف تقييد وهو ضد الإطلاق)** ومن البين أن التناول حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد، فإن قلت: يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط، وحينئذٍ فتكون الصفة مساوية للموصوف، قال: **(وقلما يكون)** التقييد **(اعتبارياً)** فلا يقاس عليه **(على أنه منقوض بالشرط)** فإنه قد يكون مساوياً للجزاء، فلا يكون نفسه مخصصاً، فالتخصيص فيه من خارج أيضاً فلا يكون لفظياً **(فتأمل)** وقال الشيخ أبو بكر الجصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط، فيكفي انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي أكثر من اثنين، كذا نقل الحنفية، والشافعية نقلوا عنه أن العام ما يشمل غير المحصورين، فإذا بقي غير محصور يكون حقيقة، وعلم من هذا

الكلام أن قول هذا الإمام ليس إلاّ في لفظ العام، فهو ليس من هذا المقام في شيء، فإن الكلام ههنا في صيغ العموم لا في لفظ العام، فإيراد قوله هذا في المسألة غير مناسب فتأمل.

(**ثم المخصص متصل**) إن كان غير مستقل (**ومنفصل**) إن كان مستقلاً، هذا على مذهب الشافعية، وأما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط (**والأول خمسة: الأول الاستثناء المتصل والمنقطع لا تخصيص فيه**) إذ لا إخراج فيه بوجه (**اعلم أنه اختلف في إطلاق لفظ الاستثناء عليه**) أي على الاستثناء المنقطع (**فقيل**) لفظ الاستثناء (**مجاز**) فيه حقيقة في المتصل (**وقيل مشترك**) بين المتصل والمنقطع (**وقيل هو متواطىء**) موضوع لمعنى واحد مشترك فيهما (**وهو ما دل على مخالفة**) للحكم السابق (**بإلا وأخواتها**) سواء كان بحيث لولا إلاّ وأخواتها لدخل ما بعدها فيما قبل أولا (**وقيل لا يسمى**) المنقطع استثناء (**حقيقة ولا مجازاً، وهذا**) المذهب الأخير (**لا يعود إلى طائل**) فإن إطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد أو المعنى أن هذا النزاع لا يعود إلى طائل فإنه يرجع إلى الاصطلاح، لكن الأخير فيه أن تظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا أستثني أو إن استثنيت، فكذا فاستثني باستثناء منقطع (**ثم لا خلاف**) لأحد في (**صحته**) أي صحة الاستثناء المنقطع (**لغة والشرط**) لصحته (**المخالفة**) للصدر (**بوجه ما فيما يتوهم**) فيه (**الموافقة**) فالفائدة فيه دفع هذا التوهم (**مثل لكن**) فإنه للاستدراك أي دفع التوهم من السابق (**نحو: جاء القوم إلاّ حماراً**) فإنه يتوهم من مجيء القوم مجيء الحمار لأنه المركب، فدفع بالاستثناء المنقطع (**وما زاد إلاّ ما نقص**) فإنه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان، فنفي النقص بإلا دفعاً لهذا الوهم، وهذا المثال يحتمل الاتصال أيضاً، لكن إذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شيء إلاّ النقصان، وإذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة (**فلا يقال: ما جاءني زيد إلاّ أن الجوهر الفرد حق**).

مسألة

(**أداة الاستثناء**) حقيقة في المتصل اتفاقاً و(**مجاز في المنقطع**) في المختار (**وقيل حقيقة**) فيهما ثم اختلفوا (**فقيل مشترك**) لفظي فيهما (**وقيل متواطىء**) ولما لم يكن التواطؤ معقولاً في الأداة فإنها موضوعة للجزئيات بوضع عام فسر فقال: (**أي وضعت**) لهما (**لمعنى فيهما**) أي لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل مرآة لهما (**وضعاً واحداً**) عاماً (**لنا أن المتصل أظهر**) منه في الاستعمال (**فلا يتبادر من نحو: جاء القوم إلاّ**) أي قبل ذكر المستثنى (**إلاّ إرادة إخراج البعض فلا يكون مشتركاً**) لفظياً بينهما، وإلاّ لاحتيج في معرفة الإرادة إلى القرينة (**ولا**) موضوعاً (**للمشترك**) بينهما، وإلاّ لتبادر هو وفيه نوع مسامحة كما لا يخفى (**ومن ثمة**) أي من أجل تبادر إرادة الاتصال (**لم يحمله علماء الأمصار عليه ما أمكن المتصل ولو**) كان (**بتأويل فحملوا له عليّ ألف إلاّ كرا على قيمته**) لا على الانقطاع وإن خلا عن التأويل فتدبر.

مسألة

(قد اختلف في نحو عليّ عشرة إلاّ ثلاثة دفعاً للتناقض) المتوهم بين ثبوت العشرة وبين إخراج الثلاثة عنها **(فالجمهور)** من الشافعية قالوا **(المراد بعشرة إنما هو السبعة)** مجازاً **(وإلاّ ثلاثة قرينة)** عليه صارفة عن حقيقتها إلى مجازها؛ اعلم أن مشايخنا حكوا عن الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء يدفع عن بعض المستثنى منه بطريق المعارضة، وفسره بعضهم بأن الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكماً معارضاً له في البعض، وإذا تعارضا تساقطا ويبقى في الباقي حكم المستثنى منه، وهذا ليس بشيء، فإنه مع كونه باطلاً في نفسه وموجباً للتناقض في الإخبار يوجب أن لا يكون في المستثنى الحكم المخالف لحكم الصدر، وهو خلاف تصريحات الشافعية، وقال صدر الشريعة: حاصله أن المراد بالصدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة، ولعله إلى هذا أشار بقوله **(كسائر المخصصات)** وتحقيقه أن الاستثناء يفيد حكماً معارضاً للظاهر من حكم الصدر، فلأجل هذا يحكم العقل أن المراد في الصدر سواه كالمخصصات المستقلة، فالاستثناء بحكمه قرينة صارفة إلى التخصيص، ثم أبطل هو رحمه الله تعالى أن هذا لا يصح في أسماء العدد، فإن عشرة مثلاً موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل أن يطلق على ما تحته أو ما فوقه من المراتب العددية أصلاً، فلا يجوز أن يراد به الباقي، ولو سلم فيكون مجازاً وهو خلاف الأصل وسيجيء ما له وما عليه إن شاء الله تعالى. فإن قلت: قد أبطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بأنه يلزم التناقض في قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ٦٤] وهذا إنما يستقيم لو فسر بالتفسير الأوّل لا الثاني كما لا يخفى، قلت: تقريره على الثاني بأن يقال: اسم العدد لا يحتمل إطلاقه على الأقل، فلا يحمل الألف على تسعمائة وخمسين، فيبقى الحكم على الأول مع ثبوت نقيضه في البعض فتأمل فيه، فإنه ينبو عنه ظواهر عبارات المشايخ **(أقول: وهو الصحيح لأن تناول اللفظ)** المستثنى منه للمستثنى **(باقٍ)** بعد الاستثناء **(كما كان)** قبل **(فإن العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص، فهو من حيث هو هو لا يمكن أن يتصف بإخراج الثلاثة منها)** فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والإخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء، فإن قلت: لا نسلم أن العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص، بل السبعة أيضاً من أفراد العشرة، ألا ترى أن أهل المنطق قالوا: الإنسان الذي ليس بحيوان من أفراد الإنسان واحتاجوا إلى إخراجه بقيد الإمكان، ولو لم يكن من أفراده لما احتاجوا إلى التقييد قال **(وما قالوا في تحقيق)** القضية **(الحقيقية)** الحاكمة على الأفراد مطلقاً فرضية كانت أو موجودة **(إن الإنسان الذي ليس بحيوان بل)** الذي **(ليس بإنسان من الأفراد الفرضية)** للإنسان، وقيدوا في الأفراد بالإمكان لخروجه **(فهو مخالف للعرف واللغة)** وكلامنا فيما يرضيان به **(والمنع مكابرة)** بل مخالف للعقل أيضاً كما قال بعض المحققين إن الفرد للكلي حقيقة ما يصدق هو عليه في نفس الأمر بالفعل أو بالإمكان، وليس الإنسان الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان أصلاً، قد يكون فرداً له حقيقة **(ولو سلم الاتصاف)** أي اتصاف العشرة بالزيادة والنقصان **(فلا يمنع التناول)** للثلاثة **(أيضاً)** فيلزم أن يكون مخرجاً عنه

وغير مخرج على تقدير أن تكون العشرة باقية على الحقيقة، وذلك **(لأن العشرة عشرة أطلق أو قيد ولو)** كان التقييد **(بالنقيض)** كما إذا قيد بخروج الثلاثة ونقصانه إلى السبعة **(كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات)** فلا يبطل الذاتيّ بالتقييد البتة هذا وما قالوا: العدد لا يكون جزءاً لعدد لا ينافيه، فإن المراد أن ثلاثة آحاد جزء للعدد فيكون ثابتاً في مرتبة الذات، فلا يجوز أن لا يتناول. واعلم أن هذا غير واف فإنه لا شك عند أحد في أنه إذا حل مركب ثم نقص عنه جزء يبقى الجزء الآخر، ألا ترى أن النبات إذا انحل وبطل نفسه النباتي يبقى الجزء الجسمي قطعاً، وكذلك في الذهن إذا حلل المعلوم المركب إلى جزأين وطرح أحدهما يبقى الآخر، فإذا أخذ الذهن عشرة وحللها إلى سبعة وثلاثة وأسقط الثلاثة يبقى قطعاً، ويصدق عليه أن العشرة إذا نقصت عنها ثلاثة صارت سبعة، أي الذي كان عشرة يبقى منه بعد التنقيص سبعة، فيصدق على السبعة أنه عشرة منقوص منها ثلاثة في العرف واللغة، وإن لم يصدق عليه أنه عشرة فإن صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فبإزائه عبارة أطول وأقصر فللمعبر أن يعبر بأيهما شاء، وحينئذٍ اندفع ما قال المصنف فإنه إن أراد أن العشرة لا يزيد ولا ينقص أن حقيقتها لا تبقى بعد الزيادة والنقصان بل تصير حقيقة عدد آخر فمسلم، لكن لا يلزم منه أن يكون لفظ العشرة مجازاً عن السبعة، بل لفظ العشرة على الحقيقة، وحكم عليه بتنقيص بعض الأجزاء عنه وهو الثلاثة مثلاً وبقاء الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وإن أراد أن العشرة لا تتحمل هذه التصرفات فباطل قطعاً، وبهذا ظهر اندفاع ما في «التحرير» أنه حينئذٍ يلزم اللغو في الكلام، فإن ذكر جميع الأفراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال ومسافة طويلة مع إمكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه، وجه الاندفاع أن الدال عليه عبارتان أطول وأقصر، والمتكلم مخير بأيهما شاء يتكلم كما إن شاء يقول: الإنسان ماشٍ وإن شاء قال: الحيوان الناطق ماشٍ، فكذا ههنا إن شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وإن شاء فبلفظ عشرة إلاّ ثلاثة، ثم إنه لو صح هذا المذهب أي القول بأن العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغو قطعاً، كيف لا وإذا كان العشرة بمعنى السبعة فأي معنى لقوله إلاّ ثلاثة، فإن إلاّ للإخراج قطعاً بإطباق أهل اللغة، فالمستثنى مع الأداة لغو قطعاً، فإن قلت: إنه قرينة على أن المراد بها السبعة ولولاه لما علم، قلت: هب أنه قرينة لكن القرينة لا تكون مهملة، وههنا تصير الأداة مع المستثنى مهملاً، والسر فيه أن الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضي الارتباط مع ما قبله، وإذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط به فيلغو قطعاً، وحينئذٍ لا يتوجه ما لو قيل إن الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه، فمعنى إلاّ ثلاثة ليس عليّ ثلاثة وبه تبين أن المراد بالعشرة السبعة كما في سائر المخصصات، كما يعزى إلى الشافعي رحمه الله تعالى، فلا يكون الاستثناء مهملاً، وذلك لأن غير المستقل لا يفيد معنى من غير أن يرتبط بما قبله، وهذا ظاهر جداً وإذا أريد بالعشرة السبعة لا يصح أن يرتبط به إلاّ ثلاثة فلا يفيد شيئاً وهذا بخلاف المخصص، فإنه لاستقلاله يفيد حكماً مخالفاً للعام فيدل على أنه مخصوص، ثم إن ما يعزى إلى الإمام الشافعي

رحمه الله تعالى لو كان حقاً لكان المفهوم من قولنا له عليّ عشرة إلاّ ثلاثة عشرة لا ثلاثة منه أو ليس ما فوق سبعة إلى العشرة واحداً، وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم. ويلزم أن يكون في ألف إلاّ أربعة وخمسين الألف بمعنى تسعمائة وستة وأربعين مع أنه لا يلتفت إليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال أصلاً، بل يحتاج إلى تأمل بالغ بعد معرفة معنى اللفظ فافهم. واحفظ، فقد بان بطلان هذا القول بأقوم حجة لا يدحضها شبهة أصلاً، وظهر منه أيضاً أن لا تخصيص فيه بل العام المستثنى منه باقٍ على معناه والباقي إنما يفهم من المجموع بمعنى أنه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا إنجاز ما وعدنا سابقاً، ثم إن المصنف لما اختار أن المراد من المستثنى منه الباقي فلا إخراج منه، وأما الإخراج عن الحكم فلا يصح على رأي أحد أراد أن يحقق ذلك وقال **(ثم لا إخراج)** للمستثنى **(عن الحكم على الكل)** من المستثنى منه **(أيضاً)** كما أنه لا إخراج عنه **(إذ لا حكم إلاّ على السبعة بالاتفاق)** فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه **(للزوم التناقض)** فإنه يلزم حينئذٍ أن يكون العشرة مثبتاً ومنفياً **(فلا إخراج عن الحكم)** المذكور في الصدر **(إلاّ تقريراً بمعنى لولاه لدخل)** أي لولا الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم **(فالاستثناء يمنع الدخول)** للمستثنى **(في الحكم، فالعشرة إنما استعمل في التركيب لإفادة أن الحكم)** المذكور في الصدر **(على السبعة فقط فتأمل جداً)** وهذا ظاهر، لكن طريقه أيّ هو إما أن يكون العشرة على معناه والسبعة مستفاداً من المجموع، أو يكون مستعملاً في السبعة، الحق هو الأوّل، ومختار المصنف هو الثاني **(واستدل)** على هذا المذهب **(بأنه لا يراد بالعشرة كمالها لأنه ما أقر إلاّ بسبعة اتفاقاً)** ولو كان العشرة بكمالها مرادة يلزم الإقرار بها **(وأجيب بأن الإقرار)** إنما يكون **(باعتبار الإسناد ولا إسناد إلاّ بعد الإخراج)** فكونه إقراراً بالسبعة لا يستلزم أن لا يكون العشرة على معناها، فإن الإسناد إلى ما بقي بعد إخراج الثلاثة فلا تقريب فتأمل **(وقال جماعة ومنهم)** الشيخ **(ابن الحاجب: المراد عشرة أفراد، لكن أخرج ثلاثة)** عنها **(ثم أسند إلى الباقي)** وهذا يحتمل وجهين: الأول: أنه يطلق العشرة على كمال معناها، وأسند إلى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة، الثاني: أن يقيد بإخراج الثلاثة عنها، فحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلاثة، وهو لا يصدق إلاّ على سبعة فيراد السبعة بهذا الوجه، فإن كان مراد ابن الحاجب الأول كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغو، فإن ذكر البعض الآخر يلغو حينئذٍ، وإن أريد الثاني فهو حق، غاية ما يلزم التعبير عن السبعة بطريق أطول ولا بأس به **(أقول)** في إبطاله **(قد لا يكون العموم المصحح للإخراج إلاّ بعد الإسناد)** كما إذا وقع النكرة في سياق النفي **(نحو: ما جاءني إلاّ زيد)** وإذا كان العموم بعد الإسناد، فكيف يكون الإسناد بعد الإخراج **(فتأمل)** فإن فيه نظراً، أما أوّلاً فلأن هذا يرد عليكم أيضاً، فإن العام مخصوص عندكم قبل الإسناد وإلاّ لزم التناقض، ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا، وأما ثانياً: فلأن عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع لا لأجل وقوع النفي عليه عقلاً، وإذا كان بالوضع فالذي يذكر بعد النفي، لأن تعلق النفي عام قبل الإسناد فيصح الإخراج، والمثال المذكور مفرغ، فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالملفوظ، وإليه

الإسناد حقيقة لكن بعد إخراج المستثنى، نعم: إذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضائه العموم عقلاً كما ذهب إليه المصنف لا يصح الإخراج ولا التخصيص، وإلاّ لزم التناقض إلاّ أن يراد الإخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في النكرات، ثم يعمم بورود النفي في الباقي، لكن على هذا يجوز الاستثناء عن النكرة في الإثبات أيضاً، هذا: والله أعلم ما هو الصواب.

وهذه الجماعة **(قالوا)** في إبطال الرأي الأول **(أوّلاً: لو لم يكن المراد)** بالمستثنى منه **(الكل)** بل كان المراد منه الباقي **(لزم عود الضمير إلى النصف، في نحو: اشتريت الجارية إلاّ نصفها)** لأن المذكور سابقاً حينئذٍ هو النصف، والضمير إنما يعود إلى المرجع المذكور سابقاً، وعود الضمير إلى النصف باطل، إذ يكون المعنى: اشتريت نصف الجارية إلاّ نصفها **(فيكون المخرج الربع)** وقد كان المقصود استثناء النصف هذا خلف، ثم الربع إذا كان مستثنى بقي الربع وهو المراد بالجارية حينئذٍ، فيكون المخرج ربع الربع، وهكذا إلى غير النهاية **(قلنا)** لا نسلم أن الضمير يعود إلى النصف بل **(المرجع اللفظ باعتبار المفهوم)** الموضوع له فالجارية مستعملة في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم اللغوي، وفيه نظر ظاهر، فإن حقيقة الضمير أن يعود إلى المراد بالمرجع لا إلى ما وضع له المرجع، وسيصرح المصنف به أيضاً، كيف لا وهل هذا إلاّ مثل أن يقال: رأيت أسداً مسلحاً، ثم يرجع الضمير إليه باعتبار الأسد المفترس، فلا يجوز إلاّ بالتكلف المحض المستغنى عنه، فإنه يجوز أن يستعمل الجارية في معناها كما مر، ثم يرجع الضمير إليها فتدبر **(و)** قالوا **(ثانياً: إجماع أهل العربية أنه إخراج بعض عن كل)** ولا يمكن الإخراج عن الحكم بعد ثبوته، فإنه تناقض، ولو لم يكن الإخراج عن المستثنى منه بطل الإخراج مطلقاً ويلزم خلاف الإجماع، فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى **(قلنا: المراد)** لأهل الإجماع من لفظ الإخراج **(الإخراج تقديراً)** بمعنى المنع عن الدخول، وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه **(و)** المراد بلفظ الكل **(الكلية باعتبار المفهوم)** اللغوي **(ظاهراً)** لا باعتبار المراد، وفيه أنه لا بد للتأويل من ضرورة ملجئة لا سيما في كلام أهل الإجماع فإنه لو كان مرادهم هذا المحمل البعيد لبين أحد ومن البعيد عادة أن يهمل هذا الجم الغفير في موضع الاشتباه العظيم فتدبر **(و)** قالوا **(ثالثاً فيه)** أي في كون الباقي مراداً من لفظ المستثنى منه **(إبطال نصوصية العدد)** إذ صح حينئذٍ إرادة عدد من عدد، وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة **(أقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم)** فإن معنى ربما يكون مفهوماً بحسب اللغة، ولا يكون مراداً كما في المجاز **(وليس العدد نصاً إلاّ باعتبار الأوّل)** أي باعتبار كونه مفهوماً لا باعتبار المراد، وفيه أنه منع لمقدمة منقولة من أهل العربية فلا يقبل من غير حجة، والقول بكونه نصاً باعتبار انفهام المفهوم اللغوي، فليس مخصوصاً بالعدد، فإن كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى أنه هو المفهوم من اللفظ، وإن لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست إلاّ نصوصية الإرادة فافهم. ولا تلتفت إلى ما يبدىء احتمال كونه نصاً في غير الاستثناء، قال في «التحرير» مجيباً عن هذا الوجه، إن النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير

لا تكون من اللفظ نفسه، بل إنما تكون من خارج فلو كان العدد نصاً كان نصوصية بخارج وها هنا الخارج وهو الاستثناء قائم دال على أنه أريد به معنى آخر فيكون نصاً في الباقي بعد الاستثناء، ولا يبعد أن يقال: معنى نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه مما وضع له إلى مرتبة تحتانية أو فوقانية، وبالجملة لا يجوز إطلاق عدد على آخر، ولا يحتمل هذا النحو من التجوز، وقد صرح به أهل العربية فلا مجال للمنع، هذا: ثم إنه قد يستدل على أصل المدعي بأنه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوّزاً لم تبق النصوص أي المفسرات مفسرات لاحتمال الاستثناء هناك، فبقي احتمال المجاز، وعلى هذا ينطبق جواب التحرير انطباقاً تاماً فإن هذه النصوصية من خارج، وإذا كان هناك استثناء يكون نصاً في الباقي، والأظهر أن يقال: إن المفسر كما أنه بطل فيه احتمال المجاز الآخر من الخارج يبطل فيه احتمال الاستثناء أيضاً من خارج فتأمل فيه **(وقال القاضي: المجموع)** وهو عشرة إلاّ ثلاثة **(موضوع بإزاء سبعة)** يعني أن المستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى موضوع بإزاء الباقي **(كما يوضع لشيء اسمان مفرد ومركب وإليه مال كلام طائفة من الحنفية)** بل محققيهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله تعالى **(أقول: يلزم)** عليه **(أن يكون وضع له بل لكل عدد أسماء غير متناهية، فإن مراتب الأعداد لا تقف عند حد)** وكل عدد إذا استثنى منه ما زاد به على عدد معين بقي ذلك العدد، وقد قلتم: إن المجموع موضوع بإزاء الباقي، فلزم أن تكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت به على عدد موضوعة بإزائه **(فتدبر)** فإن استحالة اللازم في حيز الخفاء، كيف لا وقد وضعت الألفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعي بإزاء معانٍ غير محصورة، وأيضاً: كما أنه يجوز وضع لفظ بإزاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك يجوز العكس أيضاً فافهم **(ورد أيضاً بلزوم عود الضمير في إلاّ نصفها إلى جزء الاسم)** لأن الجارية إلاّ نصفها بمنزلة معد يكرب حينئذٍ، والجارية جزؤه، أعجبني قولهم هذا بعد فهمهم من قول القاضي أن الجارية إلاّ نصفها صار اسماً من قبيل بعلبك، فأين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذٍ مثل زاي زيد، نعم: كان في الأصل ضميراً راجعاً ولم يكن جزء لفظ حينئذٍ فافهم **(و)** رد **(بلزوم تخصيصه)** وإفادته الحكم المخالف **(كمفهوم اللقب)** فإنه حينئذٍ أفاد الحكم على اسم جنس نفي الحكم عما عداه، وهو مردود عند الجمهور وإن قال به من لا يعتد به **(و)** رد **(بلزوم التركيب)** أي تركيب الاسم **(من)** كلمات **(ثلاثة أقول بل)** التركيب **(من)** كلمات **(أربعة في نحو: ثلاثون إلاّ أحد عشر وهو)** أي تركيب اسم من ثلاثة حال كونه **(في غير المحكي)** نحو: تأبط شراً، فإنه يجوز **(و)** الحال **(الأول: غير مضاف)** نحو: أبي عبد الله فإنه جائز، اتفاقاً **(ولا معرب)** ظاهره يفيد أن امتناع التركيب من ثلاثة، إنما هو إذا لم يكن الأول معرباً، وهنا كذلك، فينبغي أن لا يمتنع، وهو خلاف المدعي. والأظهر في العبارة الأول معرب غير مضاف، والأولى أن يجعل من التعريب فيكون إشارة إلى جواز ذلك في الأسماء المنقولة الأعجمية **(ولا حرف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان)** هذه الإيرادات إنما ترد إذا أراد القاضي أنها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان **(قول القاضي)** المنسوب إليه عند هذه الإرادة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات

(خلاف البديهة للقطع بأن المفردات باقية على أوضاعها). اعلم أن المصنف قد سلم البديهة ببقاء المفردات على أوضاعها، وحينئذٍ قد بطل القول بأن العشرة مستعملة في سبعة فتدبر **(أوّل)** قوله **(بأن مراده أن المجموع حقيقة في السبعة)** وأنه موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات بإزاء السبعة **(بمعنى أن المفردات مستعملة في معانيها)** الموضوعة لها هي **(ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة)** وهو عشرة نقص عنها ثلاثة وليس هو إلاّ السبعة **(لا يتبادر إلى الفهم غيرها)** قال المصنف موافقاً لما في «التحرير» وغيره: **(وهذا يرجع إلى أحد المذهبين)** لكن الرجوع إلى المذهب الأول غير صحيح، فإن المذهب الأول محصله أن المستثنى منه مجاز عن الباقي، وفي هذا المستثنى منه مستعمل فيما وضع له، فأين هذا من ذلك، وأما المذهب الثاني فقد عرفت أنه يحتمل احتمالين: أحدهما أن الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل بقرينة الاستثناء، وعلى هذا لا رجوع إليه، فإن محصله أن الحكم على أفراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول لهذا المركب، وبناء على هذا ثلث صدر الشريعة وقال: المذاهب ثلاثة، واختار هو الأخير الذي ذهب إليه القاضي، وحينئذٍ لا يتوجه ما في التلويح أن الدلالة على الباقي بالوضع النوعي للمركب مسلم عند الجميع، لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسيماً للمذاهب الباقية، والعجب منه كيف خفي عليه أنه إذا كان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازاً بقرينة الاستثناء، فأين الوضع النوعي للمركب. وإنما الدلالة للمستثنى منه فقط لا للمركب، وإن حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مراراً أن المذهب الأول باطل قطعاً والمذهب الثالث هو الحق، ومحصله أن المستثنى منه على حقيقته وأخرج عنه المستثنى والدال عليه الأداة، فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي، واللفظ المركب موضوع بإزاء هذا المفهوم المركب بالوضع النوعي كما مر مراراً، وأن المذهب الثاني إن حمل عليه فهو حق وإلاّ فهو باطل مشتمل على اللغو، وقد ظهر لك أيضاً أن هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع، وقد تقدم أن المدلول الوضعي يكون مقطوعاً، وأن هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قدمنا فتدبر، ونقول أيضاً: إن في ذكر العشرة ثم تقييده بما يفيد، إخراج البعض، ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب إشارة إلى أن حكم المخرج مخالف لهذا الحكم أي الحكم المخالف يستفاد ضمناً لا أنه لا يكون مقصوداً أصلاً، بالذات ولا بالعرض، فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كمفهوم اللقب فافهم، وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام وإن أفضى إلى التكرار لما أنه كان قد ارتكز في أذهان الفحول من العلماء أن قول الحنفية في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء، وكون الأول موجباً للظنية دون الثاني شيء فريّ حتى سمعت بعض من يشار إليهم بالبنان يقول قولاً لا يليق بمن له حسن وأدب بالراسخين الكرام أن يتفوه فيمن وصلوا المقامات العظام، والله الهادي وبه الاعتصام.

مسألة

(**شرط الاستثناء الاتصال**) أي اتصاله بأول الكلام (**ولو**) كان الاتصال (**عرفاً**) بأن يعدّ في العرف متصلاً (**فلا يضر**) الاستثناء (**الانقطاع بسعال مثلاً**) أو غيره من الأعذار، ويضر الانقطاع بالأخذ في كلام آخر، فإنه يعدّ تركاً وإعراضاً عرفاً (**و**) روي (**عن ابن عباس في خلافه روايات**) في رواية: يصح التأخير إلى شهر، وفي رواية: إلى سنة، وفي رواية: إلى العمر كله، كذا في «الحاشية» (**ولبعده جداً**) أو براءة مثل ابن عباس عن التفوّه بهذا البعيد فضلاً عن التمذهب به (**حمل**) ما روي عنه (**على ما قال**) الإمام (**أحمد يصح التأخير بالنية قياساً على غيره**) من المخصصات، وهذا القياس إنما يتم على من يجوّز تأخير المخصص، وقد يقرر بالقياس على غيره من المتصلات، وهذا أفحش جداً، فإن قلت: فينبغي أن يصح تأخير الشرط بالنية أيضاً (**أقول: لا ينتقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتأخر الشرط**) كما في الاستثناء (**فلا اتفاق**) فلا إلزام (**وقيل: يصح الفصل**) في الاستثناء (**في القرآن خاصة**) دون غيره، لما روي في قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٩٥] ولم يكن نزل غير أولي الضرر أوّلاً، ثم نزل بعد المدة، وشكاية عبد الله ابن أم مكتوم وغيره رضوان الله عليهم، ويمكن دفعه بأن المراد بالقاعدين من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد، وكان ذلك معلوماً من ضرورة الدين، فإن المتبادر من القعود القعود عن أداء الواجب، ولا يقال عرفاً للمفلس أنه قعد عن الحج والزكاة، فقوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥] ليس مخصصاً ولا مستثنى بل هو بيان تقرير يجوز أوقع حالاً مؤكدة منه، ويجوز فصله بالاتفاق، فليس مما نحن فيه في شيء فتأمل قال المصنف: الظاهر أنه مثل قول العباس: إلاّ الإذخر حين نهى رسول الله ﷺ عن قطع أشجار مكة شرفها الله تعالى ونباتها، فإن قوله متعلق بمحذوف، ولا يذهب عليك أنه حينئذٍ يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقاً إلاّ أولي الضرر، فيكون إخراجاً من حكم كان عاماً، ولا يكون إلاّ بنسخ وهو لا يصح، فإنه خبر، وأيضاً حكم الجهاد لم يكن عاماً لأصحاب الضرر، إلاّ أن يقال: الحكم الأول كان مخصوصاً، ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريراً له فافهم (**وقيل يصح**) التأخير (**ما دام المجلس**) وهو قول تاج الأولياء الحسن البصري قدس سره وطاوس، كذا في «التحرير» (**لنا أوّلاً: إجماع الأدباء**) على وجوب الاتصال بين الاستثناء والصدر (**ولهذا لو قال عليّ عشرة ثم زاد بعد شهر إلاّ ثلاثة يعدّ لغواً**) عرفاً بالإجماع، فلا يصح أن يرتبط بما قبله (**و**) لنا (**ثانياً**) لو لم يجب الاتصال (**لم يجزم بصدق وكذب**) في شيء من الإخبار لاحتمال الاستثناء، فإن كان العموم في الواقع حقاً فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء وإلاّ فيبقى احتمال الصدق به (**وعقد وفسخ**) أي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود كالبيع وغيره، وفسخ كالطلاق وغيره، لاحتمال الاستثناء المغير (**روي أن**) الإمام (**أبا حنيفة دفع عتب المنصور الدوانقي ثاني**) الخلفاء (**العباسية في مخالفة جده**) ابن عباس (**في هذه المسألة**) فإنه يجوّز تأخير الاستثناء والإمام يمنع (**بلزوم**) عدم لزوم (**عقد البيعة**) بيعة الناس إياه على قبول إمارته، وهذه الحكاية دلت على أن مذهب

ابن عباس كان مشتهراً بين الناس، وفي التيسير كان عتب المنصور بسعاية محمد بن إسحاق صاحب المغازي، وهذا بعيد عن مثله، ولو كان نسبة السعاية إليه حقاً فهو ممن لا تقبل روايته قطعاً، كما ذهب البعض إليه من عدم توثيقه، فإن السعاية إلى الظالم كبيرة أيّ كبيرة، لا سيما سعاية مثل هذا الإمام في فتوى أمر كان حقاً وكان في سبيل الله تعالى **(واستدل)** على المختار أوّلاً **(لو جاز)** التأخير **(لم يعين تعالى لبر أيوب)** على نبينا وآله وأصحابه و**(عليه)** الصلاة و**(السلام)** في حلفه على ضرب امرأته حسنة بنت يوسف عليه السلام أو رحمة بنت إبراهيم بن يوسف حين أبطأت في حاجته مائة خشبة بعد الصحة **(أخذ الضغث)** مفعول لقوله لم يعين، يعني لو جاز التأخير لم يتعين للبر أخذ الضغث الذي فيه أكثر من مائة خشبة والضرب به **(بل كان الاستثناء)** أولى لبطلان الحلف حتى لا يحتاج إلى البر فيه **(و)** استدل ثانياً لو جاز التأخير **(لم يقل صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم)**: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها **(فليكفر عن يمينه)** وليفعل غيرها» رواه مسلم عن أبي هريرة بل يخير بين الاستثناء والتكفير، بل الأول أولى، لأنه أسهل ودأبه الشريف اختيار الأسهل للأمة **(والمراد)** في الاستدلال **(لم يعينه مطلقاً)** أي لو جاز التأخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه التكفير مطلقاً، بل يجوز الاستثناء في صورة بالنية، ويعين التكفير في غيرها **(فاندفع ما قيل إنه لا ينتهض)** هذا الدليل **(على من جوّز)** التأخير **(بالنية)** ثم لا يتوجه هذا الجواب إن أورد على الدليل الأول: فإن إيجاب أخذ الضغث والضرب به للبر في حادثة معينة، لم يحك فيها النية، فيجوز أن يكون تعيينه لفقدان النية، فلا يتم على من جوّز التأخير بالنية، ولقائل أن يقول: هذا منقوض باتصال الاستثناء، فإنه لو جاز لم يكن التكفير متعيناً بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح الاستثناء والتكفير فيما لا يصح، والحل أن اليمين الذي تعلق به الاستثناء متصلاً كان أو مؤخراً ليس يميناً بالفعل على ما يشمل المستثنى، فإنه تكلم بالحاصل بعد الثنيا، فحينئذٍ لا يصح الاستثناء، واليمين منعقد في المستثنى، وأما فيما انعقد اليمين فيتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التأخير فتدبر؛ ولا يخفى متانة هذا الكلام، لكن لا يبعد أن يجاب عنه بأنه فرق بين الاستثناء المؤخر والمتصل، فإن اليمين في الأوّل منعقد ظاهراً بخلاف الثاني، ومورد الحديث هو الحلف المنعقد ظاهراً، وإلاّ لما أوجب برؤية الخلاف خيراً نقض اليمين والكفارة، فإنه إنما ينعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز أن تسنح له إرادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال، وإذا كان المراد في الحديث المنعقد ظاهراً فصح الاستدلال، بأنه لو جاز التأخير لما تعين للحلف الظاهر النقض والكفارة، بل يصح الاستثناء أيضاً، بل هو أولى، لأنه أسهل، ولو تنزلنا لقلنا: الحديث مخصوص بما لم يكن الاستثناء متصلاً للإجماع على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخراً لعدم الإجماع هناك، ولو قرر الدليل من بدء الأمر بأنه لو صح التأخير في الاستثناء لما علم يمين يكون نقضه واجباً مع الكفارة وقت رؤية غير المحلوف عليه خيراً، والتالي باطل أما الملازمة فلاحتمال إلحاق الاستثناء، وأما بطلان التالي فلأنه لا يبقى شيء

يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا السؤال من الأصل، لكن يبقى الإشكال بعدم انتهاض الدليل لإبطال التأخير بالنية، يظهر بالتأمل (**أقول فيهما نظر، لأن جوازه**) أي جواز التأخير (**لا يستلزم رجحانه على عدمه**) الذي هو الاتصال فيجوز أن يكون الاتصال مستحسناً بالنسبة إلى التأخير (**فتأمل**) وهذا ليس بشيء، فإن الله تعالى أوجب أخذ الضغث والضرب به للبر، وكذا أوجب الحديث نقض اليمين والكفارة ولو كان تأخير الاستثناء جائزاً لما كان للإيجاب معنى، وأما الإيجاب فلورود الأمر وهو للوجوب، فرجحان عدم التأخير لا يلزم منه الوجوب البتة وإن لزم منه الاستحباب، فإن قلت: لا بد من الحمل على الاستحباب، فإن إيجاب النقض إنما يكون إذا كان المحلوف عليه معصية، وليس المراد بالخبر ترك المعصية، كيف وقد روى الشيخان عن أبي موسى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلاّ كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير منه» فليس المراد بالخير ترك المعصية، وإلاّ لجاز أن يحلف رسول الله ﷺ على إتيان المعصية ولا يجترىء عليه مسلم، وأيضاً ورد فيما إذا منع الأشعريين إعطاء المركب ولم يكن إعطاؤهم المركب واجباً، قلت هب المراد بالخير المستحب بل الأعم منه ومن المباح ومن الواجب لكن الحلف على تركه واجب النقض، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] ورد في الحلال وأيضاً ورد ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟﴾ [البقرة: ٢٢٤] إلى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقض وبقاء الأمر في الحديث على الأصل ولعل العلة والله أعلم أنه لا يليق بحال العبد أن يلتزم ترك المندوب، ويضيق عليه ما وسع الله فيه احتراماً لاسم مولاه فإنه نوع هتك لاسمه جل مجده، فأوجب الله نقض هذا اليمين، وأوجب الكفارة لترك الاحترام بالحنث فيه والله أعلم بأحكامه وحكمته المجوزون للتأخير (**قالوا أوّلاً: ألحق صلى الله عليه**) وآله وأصحابه (**وسلم إن شاء الله تعالى وهو كالاستثناء**) في إيجاب الوصل عندكم (**بقوله**) متعلق بألحق (**لأغزونّ قريشاً بعد سنة، فحمل ابن الحاجب**) السكوت (**على السكوت العارض**) بنحو السعال وغيره مما لا يضر بالاتصال عرفاً (**لا يصح**) لأن السكوت العارض لا يكون سنة، وهذا غفلة منه بالرواية، فإنه ما شعر بهذا القدر من التأخير (**قلنا**) لا نسلم الإلحاق لقوله عليه السلام «لأغزونّ قريشاً» (**بل يقدّر ثانياً**) مثله فيتعلق به فلا محذور وهذا شائع (**و**) قالوا (**ثانياً: سأله**) صلى الله عليه وآله (**اليهود عن مدة**) مكث (**أهل الكهف**) الذين فروا بدينهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختفوا في الكهف، ولهذا لقبوا بأهل الكهف وأصحابه، ولهم شأن عجيب على ما قص الله تعالى في كتابه (**فقال**) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: (**«غداً أجيبكم» فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً**) لتركه الاستثناء والبضع من الثلاثة إلى التسعة، فظن قريش بهذا التأخير ظناً فاسداً لا يليق بحال عاقل أن يظن بهذا (**ثم نزل**: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَا۟ىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ ـ ٢٤]) (**الآية فقال**) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعد النزول (**«إن شاء الله»**) ولا بد من كلام يتعلق به (**وما ثمة ما يرتبط به**) من الكلام (**إلاّ**) قوله عليه السلام (**غداً

أجيبكم) فصح الاستثناء مؤخراً **(قلنا)** لا نسلم أنه ليس هناك ما يرتبط به **(بل المعنى أمتثل)** به **(إن شاء الله)** تعالى فهو متعلق به **(و)** قالوا **(ثالثاً)** قد قال ابن عباس بجواز التأخير و**(ابن عباس)** رضي الله عنه عربي **(فصيح)** فأين مثله فيمن بعده **(فقوله متبع)** واجب الاتباع **(قلنا)** فضله وفصاحته مسلم لا ينكره إلاّ من هو شقي لكن قوله هذا **(خلاف الإجماع)** وفيه من هو أعلى منه في الفضل والفصاحة **(فمؤوّل)** أي فقوله مؤوّل، وتأويله الحسن ما ذكره بعض أهل الحديث أن المراد إيجاب إلحاق كلمة إن شاء الله تعالى بعد التذكر في صورة النسيان عند العدة، بمعنى أن يعيد العدة ويلحق به إن شاء الله تعالى، كما روي عنه في تأويل قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤] وهكذا جاء عن إمام المحدثين الحسن البصري رحمه الله، وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء، وأما عتب المنصور فلسوء الفهم وقلة التدبر في قوله: وإن صح حكاية محمد بن إسحاق فرواية الساعي عند السلطان الظالم غير مقبولة، فتأمل.

مسألة

(الاستثناء المستغرق) للمستثنى منه **(باطل قيل)** باطل **(اتفاقاً، والحق)** أن الاتفاق ليس على الإطلاق بل **(إذا كان)** الاستثناء **(بلفظ الصدر)** نحو عبيدي أحرار إلاّ عبيدي **(أو)** إذا كان بلفظ **(مساويه)** في المفهوم نحو عبيدي أحرار إلاّ مماليكي **(وأما)** الاستثناء المستغرق **(بغيرهما كعبيدي أحرار إلاّ هؤلاء، أو إلاّ سالماً وغانماً وراشداً و)** الحال أنهم **(هم الكل)** من العبيد **(فعند الحنفية لا يمتنع)** ثم إنه لما كان في زعم المصنف أن المراد من المستثنى منه الباقي بقرينة الاستثناء، فيلزم عند خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال **(أقول: فلعلهم اكتفوا)** ههنا **(بالأفراد الممكنة)** أي اكتفوا ببقائها تحت العام فلا يبطل بالمرة **(وعلى هذا فينبغي أن يجوّزوا التخصيص)** الذي هو بالمستقل **(إلى الاحتمال)** أي إلى أن يحتمل بقاء فرد ممكن تحته **(لا إلى الواحد)** المتحقق **(فقط)** والقول بأن المراد من الواحد أعم من أن يكون متحققاً أو ممكناً مفروضاً بعيد عن عباراتهم، ولا يمكن القول بأن قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة، لأن الاستثناء كالمستقل في كونهما قرينتين واستعمال العام فيهما على نمط واحد **(فتأمل)** وتحقيق كلام مشايخنا الكرام أنك قد عرفت مراراً أن الاستثناء موضوع لأنه يتقيد به المستثنى، ويفاد بالمجموع المركب مفهوم، فيتعلق حكمه بما يصدق عليه، فإذا جيء في الاستثناء بجميع أفراد المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم، فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدي عند العقل ممكن الصدق على فرد، ولا يأبى عنه اللغة والعرف، غاية ما في الباب أنه يلغو الكلام إذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالأفراد الفرضية الممكنة ولا بأس به، ونظيره التوصيف بصفة لا تتحقق في شيء من الأفراد الموجودة، وإنما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكناً مفروضاً، ويلغو الحكم المتعلق به إذا لم يكن صالحاً نحو: عبيدي المعدومون أحرار في الحال، ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفاً، فكذا الاستثناء، كيف لا، وليس بين قولنا

عبيدي إلاّ هؤلاء وعبيدي الغير هؤلاء فرق في المؤدى، وهذا بخلاف التخصيص، فإن المخصص لاستقلاله يفيد حكماً مخالفاً لحكم العام فيما يتناوله هذا المخصص، فيحكم في العام بإرادة الأفراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام، ويكون المخصص بحكمه قرينة عليه لهذا، وإذا كان مستغرقاً لجميع أفراده فلا يمكن التصحيح بإرادة ما سواه، بل يلغو حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص، ونظيره ما إذا قرن لفظ خاص بأمر مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معاً، فهذا الأمر لا يصلح قرينة المجاز أصلاً، كقولك: رأيت أسداً وهو منسلخ ذو قوائم يفترس بمخلبه ويأكل اللحم، فهذا لا يصلح قرينة على إرادة الشجاع، وهذا كله ظاهر لمن له أدنى تدبر، فقد اتضح الفرق بأقوم حجة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه **(والأكثر)** من الشافعية والمالكية **(على جواز)** استثناء **(النصف والأكثر)** منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وإن كان أخص منه في المفهوم **(ومنعهما الحنابلة)** قيل إنما يمنعون الأكثر فقط دون النصف **(والقاضي)** أبو بكر الباقلاني من الشافعية **(وقيل بمنعهما إن كان)** المستثنى منه **(عدداً)** وفي البديع قال به القاضي آخراً **(لنا)** في جواز استثناء الأكثر **(في غير العدد أوّلاً)** قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] خطاباً لإبليس حين قال ﴿فبعزتك لأغوينهم أجمعين﴾ [ص: ٨٢] **(ومن ههنا بيانية، لأن الغاوين كلهم متبعوه)** بالضرورة الدينية فلا تكون للتبعيض **(فاستثنى الغاوين)** عن عبادي **(وهم)** أي الغاوون **(أكثر لأن قوله)** تعالى: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ۝١٠٣﴾ [يوسف: ١٠٣] خطاباً مع حبيبه صلوات الله عليه وآله وأصحابه **(دل على أن الأكثر ليس بمؤمن. وكل من ليس بمؤمن فهو غاوٍ)** فالأكثر غاوون، وهم مستثنون عن عباد الله، فصح استثناء الأكثر، ثم إن الأولى أن يستدل على أكثرية الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله يوم القيامة: يا آدم يقول: لبيك ربنا وسعديك، فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذرّيتك بعثاً إلى النار. قال: يا رب وما بعث النار؟ قال: من كل ألف، أراه قال: تسعمائة وتسعة وتسعون، فحينئذٍ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد، فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم» فقال النبي ﷺ: «من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعون، ومنكم واحد، أنتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الأبيض أو كالشعرة البيضاء في جنب الثور الأسود، إني لأرجو أن تكونوا ربع أهل الجنة»، فكبرنا، ثم قال: «ثلث أهل الجنة» فكبرنا، ثم قال: «شطر أهل الجنة فكبرنا» فنسبة أهل الجنة إلى أهل النار نسبة الواحد إلى الألف، وأن نسبتنا إلى يأجوج ومأجوج نسبة الملح إلى الطعام، ويأجوج ومأجوج كفرة غاوون، وأما الاستدلال بهذه الآية فللمناقشة فيه مجال، فإنه يجوز أن يكون الناس معهودين هم العرب أو أهل مكة، ويدل عليه قوله عز من قائل: ﴿وَلَوْ حَرَصْتَ﴾ [يوسف: ١٠٢] كما لا يخفى، ثم الاستدلال إنما يتم لو لم يكن المراد الناس والملائكة أجمعين من لفظ عبادي، ولو لم تكن إضافة العباد للتعظيم، والاستثناء منقطع، أي ليس لك على عبادي

المكرمين القائمين بحقوق العبودية سلطان، لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين، وإليه ذهب بعض المفسرين أيضاً هذا **(وقيل لا حاجة)** في الاستدلال **(إلى إثبات أن من للبيان بل يكفي)** فيه **(كون المتبعين أكثر)** لأن الكافرين أكثر بالآية الثانية، ففي الدليل استدراك **(أقول: ربما يمنع حينئذٍ الكبرى)** الواقعة في دليل إثبات أكثرية المتبعين **(القائلة: كل من ليس بمؤمن فهو متبعه: فيحتاج)** لدفع هذا المنع **(إلى أن كل من ليس بمؤمن فهو غاوٍ)** وكل غاوٍ **(فهو متبعه)** فهو أي من ليس بمؤمن من متبعيه، وهذه الكبرى إنما تصح إذا كان من للبيان بل ليس بينه وبينها فرق في المؤدي **(فيرجع إلى ذلك)** فلا استدراك، ولقائل أن يقول: كون الكفرة الذين هم أكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج إلى البيان، ولو جوز منعه فلقائل أن يمنع الصغرى فإنها ليست أجلى من الكبرى الممنوعة، لأن كليهما ضروريان دينيان، فإذا جوز منع إحداهما واحتيج إلى الإثبات فيجوز منع الأخرى أيضاً فتدبر **(و)** لنا **(ثانياً)** قوله تعالى بلسان رسول الله ﷺ **(«كلكم جائع إلاّ من أطعمته» كما في صحيح مسلم)** وفيه تعريض على من جعله مثلاً مشهوراً **(ومن يطعمه الله أكثر)** فالمستثنى أكثر، وعلى ما قررنا لا يرد ما قيل إن الخطاب للحاضرين، والمعنى: كلكم جائع إلاّ من أطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ومن أطعمه رسول الله ﷺ يجوز أن يكون أقل مع أنه إن أريد إطعامه الظاهري، فكون الذين لم يطعمهم جائعين غير ظاهر، وإن أريد الإطعام بمدده الباطني بناء على أن كل ما يصل من الفيوضات الدنيوية والدينية فهو من مدده الباطني، فغير المطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم، وينبغي أن يعلم أن الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع دائماً إلاّ من أطعمته ليس بجائع دائماً، بل مطعم في وقت من الأوقات، وعلى هذا فالظاهر أنه دليل لما اختاره مشايخنا، فإنه لم يبق أحد موصوف بدوام الجوع إلاّ في الإمكان والفرض، ومنها أن كلكم جائع في وقت إلاّ من أطعمته، فإنه ليس بجائع في وقت أصلاً، وعلى هذا لا يتم الدليل، فإن المطعم دائماً أقل القليل بل لا يكاد يوجد.

ومنها: أن كلكم جائع في نفسه لكن من أطعمته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه.

ومنها: أن كلكم جائع للعلوم والمعارف إلاّ من أطعمته طعاماً روحانياً من المعارف والعلوم، وعلى هذا أيضاً لا يتم الاستدلال، فإن العلماء الكاملين وهم الأولياء الكرام أقل من العامة.

ومنها أن الاستثناء مفرغ من عموم الأحوال أي: كلكم جائع في كل حال إلاّ حال إطعام من أطعمته، وهذا بعيد من اللفظ قريب المعنى، لكن لا يتم الاستدلال حينئذٍ أيضاً، فإن أحوال الإطعام أقل من سائر الأحوال **(و)** لنا **(ثالثاً)** أنه عرف من اللغة للتعبير عما في الضمير طريقان أقصر، كالتعبير عنه بلفظ موضوع مفرد بإزائه وأطول، ومنه الاستثناء وتعيين أحدهما لصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الأفراد الممكنة الفرضية بطريق أطول دون أقصر تحكم فتدبر **(و)** لنا في جواز استثناء الأكثر **(في العدد اتفاق الفقهاء)** أجمعين **(على لزوم واحد**

في) له **(عليَّ عشرة إلاّ تسعة)** على المقر **(وهو دليل الصحة لغة)** وعرفاً، فإنهم عارفون باللغة، ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء، كما لو قال له: عليَّ عشرة إلاّ عشرة، حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فتدبر. الحنابلة والقاضي **(قالوا أوّلاً: الأصل عدمه)** أي عدم جواز الاستثناء مطلقاً لا استثناء الأقل، ولا الأكثر ولا المساوي **(لأنه إنكار بعد إقرار)** وهو لا يجوز **(وخالفناه في الأقل)** للضرورة **(لأنه ينسى)** الأقل كثيراً **(فيستدرك)** بخلاف الأكثر أو النصف، لأنه قلما ينسى، فلا ضرورة، فبقي على الأصل، ومن حكى خلاف الحنابلة في الأكثر فقط نسب هذا الاستدلال إلى القاضي قلنا أولاً: لا نسلم أن الأصل عدمه، وليس هو إنكاراً بعد إقرار، بل هو أداء المقصود بطريق أطول، ولا حجر على المتكلم في التعبير، والعجب من القاضي مع قوله بأن المركب موضوع بإزاء الباقي، كيف ادّعى أنه إنكار بعد إقرار، وقلنا ثانياً لو صح ما ذكره لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى، لأنه بريء عن الضروريات وعن النسيان و**(قلنا)** ثالثاً ما ذكرتموه مظنة **(والمظنة لا تعارض المئنة)** فإن وجود هذا النحو من الاستثناء ثبت بلا ريب فتدبر **(و)** قالوا **(ثانياً عشرة إلاّ تسعة ونصف وثلث وثمن مستقبح)** وليس إلاّ لأن الباقي وهو ثلث الثمن أقل فلا يجوز **(قلنا)** ما ذكرتم **(منقوض بعشرة إلاّ دانقاً ودانقاً إلى عشرين)** فإنه مستقبح **(والمجموع ثلث العشرة)** فلو كان الاستقباح موجباً لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الأقل أيضاً **(والحل)** أنّا لا نسلم أن الاستقباح لبقاء الأقل بل **(الاستقباح للطول)** من غير فائدة و **(لا ينافي)** الاستقباح **(صحة العبارة)** لغة وإنما ينافي البلاغة **(ولا كلام)** لما **(في البلاغة)** بل نقول استثناء الأكثر فيما يخل البلاغة مستقبح كاستثناء الأقل فيما لا يخل لا فتدبر.

مسألة

(الحنفية قالوا: شرط الاتصال) أي كون الاستثناء متصلاً **(البعضية)** أي كون المستثنى بعضاً من المستثنى منه **(قصداً)** بأن يقصد معنى متناولاً له، مجازياً كان أو حقيقياً **(لا تبعاً)** من غير قصد إليه ولعل هذا متفق عليه، وإنما نسب إلى الحنفية فقط لكونه مذكوراً في كتبهم، ولذا قالوا في له عليَّ ألف إلاّ كراً من الحنطة معناه إلاّ قيمة الكر ليكون من متناولات الألف **(ومن ثمة أبطل)** الإمام **(أبو يوسف استثناء الإقرار من الخصومة في التوكيل بها)** كما إذا قال: وكلتك بالخصومة إلاّ الإقرار **(إذ الخصومة لا تنتظمه)** قصداً فإن الإقرار مسالمة وهي منازعة **(وإنما يثبت)** الإقرار له عنده **(من حيث أن الوكالة إقامته مقام نفسه)** فما يجوز لنفسه يجوز لوكيله، فثبت الإقرار له لزوماً من غير قصد منه قال «مطلع الأسرار الإلهية»، هب أنّ الوكالة إقامته مقام نفسه، لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم يوكل هو إلاّ في الخصومة فيقوم مقامه فيها إلاّ في الإقرار، فلا يلزم ثبوت الإقرار، وهذا كلام متين، لكن لا يبعد أن يقال: إن الوكالة وإن كانت في الخصومة لكنه أقامه مقام نفسه في جواب المدعي: ولهذا يسقط وجوبه عنه ولم لم يملك الوكيل الجواب مطلقاً، لما سقط الجواب بالإقرار الواجب على الموكل إذا كان المدعي مطلقاً عن ذمته بإقرار الوكيل، فعلم أنه قائم مقامه في الجواب مطلقاً، فيصح إقراره وانكاره كالموكل

فتأمل فيه والحق عند العليم بأحكامه (**وإنما أجازه**) أي استثناء الإقرار من الخصومة الإمام (**محمد لاعتباره الخصومة مجازاً في الجواب**) مطلقاً في مجلس القضاء، وهو متناول للإقرار قصداً (**لأن الحقيقة**) ههنا (**مهجورة شرعاً**) لأنها حرام (**لقوله تعالى**: ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُوا۟﴾ [الأنفال: ٤٦]) والمهجور شرعاً كالمهجور عرفاً، فلا يحمل عليها بل ينتقل إلى المجاز، ثم هجران الحقيقة أن لا ينتقل الذهن إليها من إطلاق اللفظ، وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة، فإن الحرمة لا توجب أن لا تستعمل الخصومة في معناها، فالأولى أن يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لأنها محرّمة شرعاً، والتوكيل بالمحرم باطل فلو أبقى على الحقيقة بطل التوكيل، فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء، ولعلهم أرادوا بهجران الحقيقة الهجران في التوكيل بها خاصة لبطلان التوكيل بها، فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المتشرعين من التوكيل بالخصومة إلاّ إلى التوكيل بالجواب، كما لا ينتقل من المجامعة إلا إلى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر (**وعلى هذا**) أي كون الخصومة مجازاً عن مطلق الجواب في مجلس القضاء (**صح استثناء الإنكار أيضاً عنده**) لكونه فرداً منه (**وبطل عند أبي يوسف للاستغراق**) أي لكونه مستغرقاً للمستثنى منه لكونه مساوياً لها في المفهوم، فإن الإنكار هو الخصومة، هذا والعجب أنه أبطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز بقرينة الاستثناء مع كونه تشديداً فتدبر (**ولها فروع**) مذكورة (**في «الهداية» في كتاب «الإقرار»**) يطول الكلام بذكرها.

مسألة

(**الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس**) أي من النفي إثبات (**عند الجمهور**) من الشافعية والمالكية والحنابلة (**وطائفة من الحنفية**) المحققين (**ومنهم**) الإمام (**فخر الإسلام**) والإمام شمس الأئمة والقاضي الإمام أبو زيد وغيرهم من المحققين (**وفي «الهداية» لو قال: ما أنت إلاّ حر عتق، لأن الاستثناء من النفي إثبات على وجه التأكيد**) وإنما صار مؤكداً لكونه مقصوراً عليه دون غيره (**وأكثرهم على أن لا حكم فيه أصلاً**) لا نفياً ولا إثباتاً، بل هو مسكوت (**وإنما هو لبيان أن الحكم**) أي حكم الصدر (**على ما عداه**) من متناولاته (**فما نقل الشافعية أن خلافهم في العكس**) أي في كونه من النفي إثباتاً (**فقط**) وأما كونه من الإثبات نفياً فمتفق عليه (**ليس بمطابق**) لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين (**وتوجيهه**) أي توجيه نقلهم (**بالبراءة الأصلية**) أي الأصل براءة الذمة، فينتفي الإثبات فيه بالأصل، فثبت الاتفاق في كونه نفياً من الإثبات، إلاّ أنه عند الشافعية باللغة وعندهم بالأصل، وأما الإثبات فلا يمكن إثباته بالأصل (**أو**) توجيهه (**أن الأصل في الممكنات العدم**) والإثبات ممكن فيكون عدمه أصلاً، فثبت في المستثنى المسكوت للأصالة، وفقدان دليل الثبوت (**كما قيل: معارض بالإباحة الأصلية**) يعني أن الأصل في الأشياء الإباحة، فيبقى المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت، فيكون مثبتاً بحكم الأصل، فالاستثناء من النفي والإثبات سيان في إفادة الحكم المخالف بالأصل وعدم الإفادة باللغة فتدبر (**لنا أوّلاً كما أقول: لو لم يكن المدعي**) من إفادة الاستثناء حكماً مخالفاً (**حقاً**

للغا) الاستثناء (**المنقطع لأن الذكر**) إياه (**وعدمه حينئذٍ سواء**) إذ لا يفيد الإخراج والسكوت كان قبل ذكره أيضاً، فإن قلت: هب أن في المنقطع حكماً لكن من أين يلزم في المتصل وفيه الكلام، قال: (**والفرق**) بينهما بإفادة أحدهما الحكم دون الآخر (**تحكم**) فإن استعمالهما على نمط واحد، قال في «الحاشية»: وفيه ما فيه ووجهه ظاهر، فإنك قد عرفت أن الأداة مجاز في المنقطع، ولا يلزم من إفادة الحكم حين التجوز، إفادته حين الحقيقة ولا تحكم، بل يجوز أن يكون وضع الاستثناء لإخراج المستثنى وجعله مسكوتاً لكن ربما يستعمل مجازاً لإفادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا (و) لنا (**ثانياً النقل من أهل العربية أنه كذلك**) أي من النفي إثبات ومن الإثبات نفي (**وعليه مبنى**) كلام (**علماء المعاني أنّ ما زيد إلاّ قائماً يصلح رداً على من زعم أنه ليس بقائم**) ولو لم يكن فيه حكم لما صلح رداً، والبناء عليه إنما يصح لو كان مرادهم أنه لغة ووضعاً يصلح جواباً، وأما لو أرادوا أنه يصلح لأجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والمزايا كما هو وظيفتهم فلا، لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر (و) لنا (**ثالثاً كلمة التوحيد**) وهي: لا إلٰه إلاّ الله، فإنها كلمة توحيد بإجماع المسلمين، بل أهل اللسان كافة، ولا تكون كلمة توحيد إلاّ إذا في المستثنى حكم مخالف (**فإنه إنما يتم بالنفي**) أي نفي الألوهية عن غير الله تعالى (**والإثبات**) أي إثباته تعالى (**وأورد عليهما أوّلاً النقل محمول على الحكم النفسي**) يعني أن مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقاً بالمستثنى (**لا على النسبة الخارجية**) أي ليس مرادهم عدم النسبة الخارجية، وعدم الحكم النفسي إنما يكون بعدم تعرض النفس إياه بالحكم (**وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق ذهناً**) وهو يكون بالسكوت عنه (**لا**) عدم الحكم (**خارجاً**) حتى يكون مفيداً للحكم المخالف، ولما فرغ من الإيراد على الأول أشار إلى الإيراد على الثاني بقوله (**وكلمة التوحيد على عرف الشارع**) الخاص فيه فلا يلزم من كون استثناء إثباتاً كون سائر الاستثناءات من النفي إثباتاً وبالعكس (**وأجيب**) عن الوارد على الدليل الأول (**بأنه لا يتأتى**) ما ذكرتم (**فيما هو العمدة في مأخذ الأحكام وهو الإنشاء لعدم النسبة الخارجية فيه**) وإنما في النسبة النفسية، وقد سلمتم انتفاءها في المستثنى فلا بد من الحكم المخالف لها فيه (**فيلزم أن يكون فيه الاتفاق**) مع أن الخلاف فيهما على السواء (**وفيه ما فيه**) فإن تعرض النسبة الخارجية وقع تمثيلاً، والمقصود أن النقل محمول على أن ليس في المستثنى حكم نفسي بما أنه نفسي، وغاية ما يلزم منه عدم تعرض النفس إياه بالحكم، ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم، بل قد يكون بالسكوت، فلا يثبت مدعي الخصم، هذا: وقد يجاب أنه قد تقدم أن الألفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي لا من حيث أنها قائمة بالنفس، فإذا كان الاستثناء موضوعاً لانتفاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لانتفائها من حيث هي نفسية بل من حيث هي، فلزم من انتفائها في نفسها ثبوت مخالفها، فثبت المدعي.

ولك أن تقول: هذا غير واف، فإن مقصود المجيب أن الاستثناء موضوع للإخراج، وجعل المستثنى في حكم المسكوت، وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية، أي عدم تعرضها، وهذا

لا ينافي الوضع للمعاني من حيث هي، فإنه موضوع للإخراج من حيث هو، وعدم التعرض كذلك فتدبر. والحق في الجواب أن النقل لا يتحمل هذا التأويل، فإنهم صرحوا بأنه من النفي إثبات لما هو منفي وبالعكس، وهذا مناف لعدم التعرض **(و)** أجيب عن الوارد على الدليل الثاني **(بأن عرف الشارع حادث والكلام)** في كلمة التوحيد **(قبل حدوثه في أوّل الإسلام)** حين الخطاب بها مع الكفار، فإنهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه **(إلاّ أن يقال)** في دفع هذا الجواب **(المخاطب حينئذٍ ما كان دهرياً)** منكراً لوجود الله تعالى **(بل)** إنما كان **(مشركاً)** كما قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] [الزمر: ٣٨] وإذا لم يكن دهرياً كان وجود الله تعالى مسلماً عنده، فلم يخاطب بالتصديق والإقرار به لكونهما حاصلين **(ثم صار)** التوحيد بعد ذلك **(عرفاً)** للشارع **(و)** أورد عليهما **(ثانياً النزاع في الدلالة لغة)** فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة **(والنقل)** المذكور **(محمول على ثبوتهما عرفاً)** ولا كلام لهم فيه كيف **(وقد قالوا به فيلزم سبعة)** عندهم **(في مثل: ليس عليّ إلاّ سبعة)** ولو لم يك عرفاً لإثبات السبعة لما لزمت **(ويتم التوحيد)** أيضاً لأنه يفهم عرفاً النفي والإثبات **(وبهذا اندفع ما قيل إن إنكار دلالة ما قام إلاّ زيد على ثبوت القيام لزيد)** كما هو رأيهم من عدم الدلالة على الثبوت، والسلب **(يكاد يلحق بإنكار الضروريات)** وجه الدفع أن القدر الضروري هو الدلالة عليه عرفاً وهم لا ينكرونه وإنما ينكرون الدلالة بالوضع، فالمنكر ما ليس ضرورياً، وما هو ضروري غير منكر **(أقول)** في رد الجواب **(ثانياً)** هذا التجويز **(مع بعده)** في نفسه **(فإنه لا دليل على اللغة إلاّ النقل من أهلها)** وإذ قد حملتم النقل على العرف فليجر في كل نقل، فلا يثبت وضع لفظ، وهذا سفسطة، فأهل اللغة إنما حكوا الموضوع اللغوي ولا يصح حمله على بيان العرف **(يستلزم أن لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة)** فإن الاستثناء يقتضي حكماً في الصدر، وإذ لا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه **(نحو: عليّ عشرة إلاّ ثمانية إلاّ سبعة، وقد صح)** على المذهب الأصح **(فتدبر)** فإن المجيب له أن يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة، كيف وإذ قد منع الحكم فيه لغة فلأن يمنع هذه الصحة أولى، هذا على التنزل، وإلاّ فله أن يمنع استدعاء الاستثناء حكماً سابقاً، كيف والحكم بعد الإخراج على ما يعبر عنه بالمقيد، فيمكن أن يعتبر المستثنى مقيداً بخروج البعض، ثم يقيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقييدي أي العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض، فللمثال المذكور إقرار بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه بثمانية منقوص عنها سبعة، وهو الواحد، فيبقى من العشرة بعد نقصانه تسعة، فهو مقر به، لأنه به التكلم وليس في المستثنى حكم فتأمل وربما يقال: الحنفية المنكرون للحكم في المستثنى ينكرونه مطلقاً عرفاً ولغة، فالتوجيه بإقرار الحكم في المستثنى عرفاً، وإنكاره لغة توجيه بما لا يرضون به فافهم. الحنفية الجاعلون للمستثنى في حكم المسكوت **(قالوا: أوّلاً: نقل)** عن أهل العربية **(أنه تكلم بالباقي بعد الثنيا)** فليس فيه تكلم بالمستثنى لا نفياً ولا إثباتاً **(أقول)** في الجواب: **(لا ينافي)** هذا النقل **(ذلك النقل)** وهو أنه من

الإثبات نفي ومن النفي إثبات **(فإن هذا باعتبار المستثنى منه)** أي ليس تكلماً بكل ما يتناول المستثنى منه بل بالباقي فقط **(وأما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه)** بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل، فإنه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التأويل، وربما يجاب بأن المعنى أنه صريحاً تكلم بالباقي، وهذا لا ينافي تضمنه حكماً مخالفاً للصدر في المستثنى **(ومن ههنا)** أي من أجل أن هذا حكم المستثنى منه **(علم اندفاع ما قيل)** في حواشي مرزاجان على «شرح المختصر» **(أن القول بالحكمين)** المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى **(لا يتأتى مع اختيار أن الإسناد بعد الإخراج)** وجه الاندفاع أن هذا حال المستثنى منه، فإن الإسناد إليه بعد الإخراج، وهذا لا ينافي في إفادته الحكم المخالف في المستثنى **(فتدبر)** وبه اندفع أيضاً في التوضيح أن الأليق بهذا المذهب أن لا يدل المستثنى على الحكم المخالف **(و)** قالوا **(ثانياً: لو كان)** في المستثنى حكم **(للزم من لا صلاة إلاّ بطهور صحتها بمجرد الطهور)** لإفادة الاستثناء مخالف الصدر **(وهو باطل اتفاقاً)** فإن الصلاة مع فقدان شروط أخرى من الستر ونحوه، وإن كانت مع الطهارة باطلة قطعاً، وما في بعض «شروح المنهاج» من أن الحديث المذكور غير صحيح غير واف، فإنه وإن لم تكن الألفاظ صحيحة، لكن الحديث بلفظ: «لا يقبل الله الصلاة إلاّ بطهور» صحيح بل ادعى السيوطي تواتره، وقد ذكر في رسالة مفردة أسانيد كثيرة له فافهم **(ويجاب أوّلاً كما أقول بأن البطلان)** في بعض الصور مع وجود الطهارة **(لمعارضة)** دليل **(قاطع دل على اشتراط أمر آخر)** من الاستقبال والستر وغير ذلك **(لا يضر)** مدعانا **(فإنه مخصص)** لعموم حكم الاستثناء، وإنما يضر لو ادّعينا الأحكام وعدم قبول التخصيص، بل الدعوى الظهور وإن قبل التخصيص ونحوه، غاية ما في الباب أنه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع **(فافهم)** وقد يقال لا بد للمخصص من المقارنة ولا مقارنة ههنا، ولا احتمال للنسخ ههنا، وهو غير وافٍ، فإن اشتراط الشروط الأخر من ضروريات الدين وكان متقدماً عليه فيصلح مخصصاً، وإنما لا يصلح للتخصيص ما يظهر بعد ورود العام فافهم **(و)** يجاب **(ثانياً كما قال الآمدي إنه منقطع فلا إخراج)** فيه لشيء من أفراد الصلاة **(بل فيه حكم آخر)** من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الأحيان **(ويدفع)** هذا الجواب **(بأنه مفرغ)** لأن المعنى لا صلاة حاصلة ملتصقة بشيء إلاّ ملتصقة بطهور **(وكل مفرّغ متصل)** كما تقرر في النحو، وقد يقال: كونه مفرّغاً غير متعين، إذ يجوز أن يكون التقدير هكذا: لا صلاة موجودة إلاّ صلاة بطهور، فالمستثنى منه هو الصلاة، فالوجه في الدفع أن يقال أولاً: إن الانقطاع يفيد عدم صحة الصلاة عموماً، لكن قد تكون مقرونة بطهارة، وثانياً: إن الاتصال ممكن بل متبادر وظاهر، فلا يعدل إلى الانقطاع الذي يصار إليه بضرورة شديدة **(و)** يجاب **(ثالثاً كما في «المنهاج» بحمله على المبالغة)** في اشتراط الطهارة **(كأنه لا شرط للصحة غيرها)** فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط **(ولا يخفى أنه)** أي الحمل على المبالغة **(خلاف الأصل سيما في الشرع)** فلا يصار إليه، كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم أصلاً **(و)** يجاب **(رابعاً كما في «المختصر» أن قدر)** خبر مستثنى منه وقيل **(لا صلاة)**

صلاة **(إلاّ صلاة بطهور اطرد)** الكل **(فإن كل صلاة بطهور)** ولو مع فقدان سائر الشروط **(صلاة حاصلة قطعاً)** فلا استحالة، وإن شئت جعلت الاستثناء عن الأحوال والمعنى لا صلاة حاصلة بحال إلاّ مقترنة بالطهارة وهو أوفق بكلامه، فإنه قال الإشكال في المستثنى منه فإنه يفيد عدم اتصاف الصلاة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيد إلاّ قائماً **(وليس)** هذا الجواب **(بشيء)** لأنه إن أراد الحصول الشرعي، فالاطراد باطل **(لأن الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط)** في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط، وإن أراد الحصول الحسي ففيه ما قال **(والحسي غير مراد بدليل الاستثناء)** فإن الصلاة بدون الطهارة صلاة حسية، ولو قيل: إن الصلاة بدون سائر الشروط ليست صلاة حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلاة المقرونة بالطهارة، قلت: فعلى هذا كل صلاة صحيحة، لأن الصلاة بدون الطهارة ليست صلاة حقيقة، فيضيع الاستثناء حينئذٍ **(و)** يجاب **(خامساً كما هو المشهور عن الجمهور أنه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة)** ولو موقوفاً على شروط أخرى **(وذلك إذا تحقق سائر الشروط)** المعتبرة في الصحة **(وردّ)** هذا الجواب **(بأنه يجب)** في الاستثناء من النفي **(أن يكون إثباتاً البتة لا أن يكون متردداً بين النفي والإثبات)** وههنا كذلك، فإن الحصول متردد بين أن يقع إذا تحقق سائر الشروط وبين أن لا يقع إذا لم يتحقق **(فتأمل)** فإن الرد ليس بشيء، لأن مقصود المجيب أن الاستثناء من النفي إثبات، لا أنه إثبات لكل فرد عموماً، وفي كل حين عموماً، فالمعنى أنه لا صلاة في حال من الأحوال أصلاً إلاّ في حال الطهارة في الجملة قطعاً، وهذا لا تردد فيه أصلاً، وقد يردّ بأن المعنى لا صلاة صحيحة إلاّ صلاة بطهور، فالنكرة موصوفة في الإثبات فيعم، فيلزم صحة كل صلاة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط، ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير إلاّ بالرجوع إلى الأول من التزام التخصيص **(و)** يجاب **(سادساً بأن مثل هذا الكلام متعارف في إفادة الاشتراط)** أي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى **(والتوقف)** للمستثنى منه عليه **(فيدل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى)** لأن فوات الشرط يوجب فوات المشروط، فالحديث إنما يدل على اشتراط الصلاة بالطهارة وعدمها بعدمها **(أما أنه)** أي المستثنى منه **(يوجد معه)** أي مع المستثنى **(في الجملة، فلا دلالة للفظ عليه)** فلا يدل الحديث على وجود الصلاة مع الطهارة في الجملة **(وفيه ما فيه)** فإن فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى، وكونه مثل المسكوت وهو مدعي الخصم وقد يوجه بعض الأجوبة بإرجاعها إلى المشهور، وهو الوجه الخامس فعليك بالتأويل.

(ثم ههنا فوائد):

الفائدة الأولى: **(في كلمة التوحيد، إشكال مشهور فإن المقدر)** للخبرية **(إما الموجود)** فالمعنى لا إله إلاّ الله **(فلم يلزم)** منه **(عدم إمكان إله سوى الله تعالى)** ولا يتم التوحيد الكامل **(وإما الممكن)** فالمعنى: لا إله ممكن بالإمكان العام المقيد بالوجود إلاّ الله **(فلم يلزم منه وجوده تعالى)** فلم يفد التوحيد أصلاً **(ويجاب أوّلاً كما نقل عن «شارح المختصر» بأن كلمة التوحيد)** مبنى **(على عرف الشارع)** فلك اختيار كلا الشقين إن شئت قدر الموجود، وإن شئت

قدر الممكن، وتقول: ليس المعنى ما ذكر. بل عرف الشارع وقع على أن المعنى ليس إلٰه ممكناً وموجوداً إلاّ الله، فإنه موجود واجب، ويعود ما مر أن عرف الشارع حادث فتأمل **(و)** يجاب **(ثانياً)** كما هو منقول **(عن بعض الحنفية أن وجوده)** تعالى **(تقرر في بداهة العقول)** لأن المنكر لم يكن دهرياً **(والمقصود)** منه **(نفي الشريك)** لأن المخاطب مشرك، فإذن يختار أن المقدر الإمكان، وصلوح الوجود فيلزم منه نفي إمكان إلٰه سواه تعالى، وأما وجوده تعالى فلكونه مسلماً لا يحتاج إلى التنبيه فتأمل فيه **(و)** يجاب **(ثالثاً)** كما هو منقول **(عن الزمخشري بأن لا حاجة)** ههنا **(إلى الخبر بل أصل التركيب الله إله)** وهو المقصود **(فدخل)** عليه **(لا وإلاّ للحصر)** أي لحصر الألوهية فيه تعالى **(فالمسند إليه هو الله، والمسند هو إلٰه)** وهذا الجواب بابداء شق ثالث بأنه لا حاجة إلى تقدير الخبر **(وهذا)** الكلام **(مما يتعجب منه)** فإنهم يعدّونه ماهراً بالعربية ذا يد طولى فيها **(كيف لا)** يتعجب منه **(فإن الاستثناء يقتضي الحكم)** في الصدر **(بالضرورة)** ولعله بنى كلامه على لغة من ينفي خبر لا التي لنفي الجنس، ومقصوده أن المعنى انتفى الاله الموصوف بالألوهية إلاّ الله الموصوف بها، وحينئذٍ لا وجه لهذا الاستبعاد، لكن يرد عليه شيء آخر وهو أنه لا يلزم منه نفي إمكان الغير، فالإشكال كما كان، ولك أن تقول: إن لا التي لنفي الجنس تفيد نفي الجنس في حد نفسه، وهو الامتناع والاستثناء منه وهو وجوده، في نفسه بنفسه، فيفيد وجود المستثنى، ولا يحتاج إلى الخبر فتدبر **(وما قيل في تصحيحه لو بدل لا وإلاّ بإنما)** وقيل: إنما الإله الله **(لكان كلاماً تاماً)** البتة **(من غير تقدير، وإنما هو النفي وكلمة إلاّ)** أي ليس مفادها إلا مفاد لا وإلاّ، فلا وإلاّ أيضاً لا يحتاج إلى الخبر **(فأقول مدفوع)** هذا القول **(بأن المراد)** من قولهم إنما كلا وإلا **(أن حاصله في التخصيص)** والقصر **(كلا وإلاّ فالملازمة)** بين تمامية الكلام من لا وإلاّ بين تماميته من إنما **(ممنوعة)** كما لا يخفى **(و)** يجاب **(رابعاً كما أقول مما حقق)** في الكلام **(إن ما يمكن للواجب)** بالإمكان العام **(فهو ضروري، فيلزم من الإمكان الوجود)** أي يلزم من إمكان وجود الواجب وجوده بالضرورة، فلنا أن نختار تقدير الإمكان، ويلزم وجوده تعالى بالوجوب **(ويلزم من عدمه عدمه)** أي من عدم الوجود عدم الإمكان، فلنا: أن نختار تقدير الوجود، ونقول ما انتفى وجود إلٰه سواه انتفى إمكانه، لأن الموصوف بالألوهية لا يكون ممكناً مخلوقاً البتة بالضرورة ونبه عليه في علم الكلام أيضاً، وهذا الجواب بالآخرة يؤول إلى أن نفي الإمكان يفهم من خارج، وإنما المقصود منه نفي الإله سوى الله تعالى ردّاً لزعم الحمقاء المشركين فتأمل **(و)** يجاب **(خامساً: إن مطلقات الإلهيات ضرورية للتعالي عن التغير والتبدل)** فإن الإلٰه ليس من شأنه أن يوجد تارة ويعدم أخرى **(فيكون الإيجاب)** هناك **(ضرورياً كالسلب)** فهذه القضايا وإن كانت مطلقات صورة ضرورية معنى فنختار تقدير الوجود، والمعنى: لا إلٰه موجود بالضرورة إلاّ الله موجود بالضرورة، فلزم امتناع إلٰه آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد **(فتدبر)**.

الفائدة (الثانية: الحنفية) المحققون **(الذين وافقوا الجمهور)** في أن الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى **(قالوا: الحكم الذي بعد إلاّ إشارة، لأنه)** أي الاستثناء **(بمنزلة الغاية)**

فإنها لانتهاء حكم الصدر، وتفيد عدم دخول ما بعده فيما قبله، كذلك الاستثناء **(وغاية الوجود عدم وبالعكس)** فلزم فيه الحكم المخالف **(إلاّ أن الصدر ثابت قصداً، وهذا لا)** بل تبعاً، فيكون إشارة **(والأوجه)** على ما في «التحرير» أن هذا ليس على الإطلاق، بل **(أنه إشارة مرة)** إن لم يكن مقصوداً **(نحو: عليَّ عشرة إلاّ ثلاثة، لأن المقصود)** منه **(سبعة)** أي الإقرار به، وأما نفي ما زاد فيلزم تبعاً **(و)** أنه **(عبارة)** ومقصود مرة **(أخرى ككلمة التوحيد، فإن الإثبات والنفي)** المفهومين فيها **(كلاهما مقصودان)** وقد يقال: لا قصد إلاّ إلى النفي، لأن المخاطب غير دهري، لكنه مشرك، فالمقصود منهما رد زعمه، واكتفى في الإثبات بمجرد الإشارة، وهذا محتمل غير ضار لأصل المقصود، إذ لا يزيد على المناقشة في المثال فتأمل **(بل قد يقصد الثاني)** بالذات **(فقط)** دون الأول إلاّ تبعاً في الاستثناء المفرّغ **(نحو: ما أنت إلاّ حر فافهم)** وتحقيق كلامهم قدس أسرارهم أنك قد عرفت أن الألفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم تقييدي يحكم عليه، وعرفت أنه يقيد المستثنى منه بإخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المنقوص منه البعض، ويعبر به عن الباقي، وفي هذا التعبير الأطول بذكر الكل، ثم إخراج البعض إشارة إلى أن المخرج مخالف للصدر في الحكم، وهذه هي النكتة في الإطناب، واختيار طريق أطول، فحينئذٍ اندفع ما قال صدر الشريعة إن هذا إنما يصح باختيار القول الثاني هو أن يذكر الكل ويحكم على البعض، وأما على اختيار أن المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بمفهوم اللقب ولا يكون إشارة، ووجه الدفع ظاهر فتأمل جداً، ولعل من قال إنه لا حكم فيه لغة إنما يفهم عرفاً مراده، هذا يعني ليس اللفظ موضوعاً لإفادة الحكم، التام بالذات، بل إنما هو قيد يستفاد الحكم ضمناً وإشارة، ويؤيده ما اتفقوا عليه أن المفرد لا يدل على جملة، ثم هذا الذي ذكر هو الأصل في الاستثناء، وقد يعدل عنه فتقصد هذه الإشارة في خصوص التركيب بالذات، فلا إشكال عليهم قدس أسرارهم إلاّ من جهة عدم التدبر في كلامهم.

الفائدة (الثالثة عند الحنفية: يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلاً) وأنه ليس ربا، لأن العلة عندهم الكيل مع الجنس **(خلافاً للشافعية)** فإنه لا يجوز عندهم لعلة الطعم عندهم **(وقد قال عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلاّ سواء بسواء»)** هكذا روى أصحاب الأصول والذي في كتب الحديث: «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح إلاّ سواء بسواء عيناً بعين يداً بيد» في حديث طويل أخرجه الشافعي الإمام وفي البر وأخواته، ورد لفظ الكيل صريحاً في الصحيحين وغيرهما **(فقال)** الإمام **(فخر الإسلام ومن تابعه: مبناه)** أي مبنى هذا الخلاف **(أن الاستثناء معارضة عندهم، فالمعنى لكم بيع طعام بمساوٍ)** بحكم الاستثناء، فإنه دال على الحكم كالمخصص **(فما سواه مطلقاً)** سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلاً أو غير معلوم المساواة، أو بيع طعام لا يدخل تحت الكيل **(ممنوع)** بصدر الكلام، لأن الاستثناء إنما عارض في المساواة فقط، فتبين أنه غير داخل في الحكم فقط **(فلا يجوز بيع**

حفنة) من الطعام **(بحفنتين مثلاً)** لدخوله تحت عموم النص **(وعند الحنفية: لا حكم في المستثنى وهو المساواة)** لأنه بمنزلة المسكوت عندهم **(بل)** الحكم **(في الباقي)** بعد الاستثناء **(وهو المفاضلة حقيقة أو شبهة كالمجازفة)** فيحرم البيع فيهما فقط **(وهما في الكيليّ بالكيل عادة)** لأن المعتبر المساواة فيه فقط، كما إذا بيع الحنطة بجنسه مساوياً في الكيل وكان متفاضلاً في الوزن يجوز، كما أن الموزون كالذهب إذا بيع بجنسه مساوياً في الوزن دون الكيل، وفي العكس لا يجوز فيهما **(فما لا يدخل تحته غير مذكور)** في الصدر **(والأصل الإباحة)** فبقي عليه **(فيجوز، وفيه نظر ظاهر، إذ بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود)** وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل **(أيضاً، فإن النفي والإثبات إنما يكونان في الداخل في الكيل)** لأنه مستثنى منه **(ويبقى الخارج)** عن الكيل **(خارجاً)** عن حكم النص **(ولا فرق)** على المذهبين **(إلاّ أن الحل في التساوي عند الحكم)** في المستثنى، والقول به **(بالمنطوق وعند عدمه بالأصل)** ثم في كلامه نظر آخر هو أن الشافعية إنما استدلوا بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى، فمقصودهم ثابت، سواء كان فيه الحكم أم لا، فإن حاصل دليلهم أنه استثنى حال المساواة في المعيار فبقي على الحرمة سائر الاحوالات التي سواها ومن جملتها بيع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة، ونظر ثالث هو أنه لو كان مبنى الخلاف ما ذكر لكان الإمام فخر الإسلام وأمثاله قائلين بالحرمة، لأنهم قائلون بالحكم في المستثنى هذا، ثم هذه الإشكالات ليست إلاّ على من فسر كلامه على هذا النمط، وليس مطابقاً لكلامه، وإنما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه، إذ ليس مقصوده قدس سره ابتناء الخلاف عليه، بل إنه قدس سره نقل مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص، ثم أوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الأمثلة، وليس غرضه أن الخلاف مبني عليه، وإنما الغرض التمثيل بأمثلة الاستثناء، وعبارته قدس سره هكذا: فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان عليّ ألف درهم إلاّ مائة لفلان عليّ تسعمائة وعنده إلاّ مائة، فإنها ليست عليّ، وبيان ذلك أنه جعل قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٥] بمعنى قوله: إلاّ الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهاداتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين، وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلاّ سواء بسواء» فبقي صدر الكلام عاماً في القليل والكثير، لأن الاستثناء عارضه في المكيل خاصة، وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلماته الشريفة؛ فانظر بعين الإنصاف هل فيه أثر لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء، والدليل عليه أنه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في مبحث القياس إن المستثنى منه المقدر الأحوالات الكيلية كما يختاره المصنف بقوله، فالأوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤونة الجواب **(فالأوجه)** على ما في «التحرير» مأخوذاً من كلام هذا الحبر الإمام فخر الإسلام في مبحث القياس **(أن مبناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ)** وتقديره **(أو جنسه فعند الحنفية)** المعتبر **(الأوّل)** فقدّروا نوع المساواة وهو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة، فبقي ما لا يدخل تحت الكيل

خارجاً عن حكم الحرمة **(و)** قدّر **(الشافعية الثاني)** أي جنسه، وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل، وعدم دخوله فيه فيدخل في الحرمة **(والراجح الأوّل)** أي تقدير النوع **(لأن المتبادر من ما في الدار إلاّ زيد، أنه ليس فيها إنسان إلاّ زيد لا حيوان)** إلاّ زيد، وعلى هذا قال الإمام محمد: إن كان في الدار إلاّ زيد فعبدي حر، إن المستثنى منه بنو آدم، ولو قال: إلاّ حمار كان المستثنى منه الحيوان، ولو قال إلاّ متاع كان المستثنى منه كل شيء، فعلم أن المستثنى منه ما يكون أقرب إلى المستثنى، ولعل هذا ظاهر لمن له أدنى استقراء وتدبر في الكلام **(هذا)** والله أعلم بحقيقة الحال.

مسألة

(الاستثناء بعد جمل متعاطفة) بالواو ونحوه من الفاء وثم كما في «التحرير» **(يتعلق بالأخيرة)** فقط **(عندنا كأبي عليّ الفارسي من النحاة)** أي كما ذهب هو إليه **(و)** يتعلق **(بالكل)** أي كل واحد **(عند الشافعية كابن مالك منهم)** قال في «شرح المختصر» **(والنزاع في الظهور)** فعندنا ظاهر في تعلقه بالأخير وعندهم في التعلق بكل **(لا الإمكان)** أي لا في إمكان التعلق **(فإنه ثبت عوده إلى الكل)** أي كل واحد **(و)** ثبت عوده **(إلى ما عدا الأخيرة وإلى الأخيرة فقط وإلى ما عدا الأولى فقط)** فلا يتأتى من أحد دعوى النصوصية في واحد من الاحتمالات، وإنما يصلح للنزاع الظهور.

اعلم أن الظهور في الأخيرة منصوص في «شرح البديع» ويظهر من كلام الإمام النسفي رحمه الله تعالى، وما قال الشيخ ابن الهمام أن الحنفية لم يصرحوا به، بل إنما صرحوا بالرجوع إلى الأخيرة، ويحتمل أن يكونوا متوقفين في الظهور، وأن ما نسب للشافعية أخذاً من دليلهم، فشهادة على النفي لا بد من تصحيحه بالاستقراء البالغ وليس بل تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت، وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم **(وقال القاضي)** أبو بكر الباقلاني **(و)** الإمام الهمام حجة الإسلام **(الغزالي بالوقف لعدم العلم بأنه حقيقة في أيهما)** في الأخيرة فقط أو في الكل **(و)** قال **(المرتضى)** من الروافض **(بالاشتراك)** فيهما **(فيتوقف)** إلى ظهور القرينة، قال «شارح المختصر» **(وهذان)** القولان الوقف والاشتراك **(يوافقان لنا في الحكم)** لأنهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة والوقف في غيرها إلى أن يقوم دليل **(وإن خالفا)** نا **(في المأخذ)** لأن مأخذهم في تعين الأخيرة التيقن به، فإنه إن كان لها خاصة فظاهر، وإن كان للكل فلها أيضاً، ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة، وكذا في الاشتراك، وأما عندنا فالمأخذ الظهور في الأخيرة و**(قال أبو الحسين)** المعتزلي **(إن ظهر الإضراب عن)** الجملة **(الأولى بأن يختلفا نوعاً)** من الإنشائية والخبرية والأمرية والنهيية **(أو اسماً)** بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفاً **(أو حكماً)** بأن يكون حكمهما مختلفاً نحو: أكرم بني تميم واستأجر مضر **(و)** الحال أنه **(لا يكون في الثاني ضمير الأوّل)** أي لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع إلى الاسم المذكور في الأول

الصالح للاستثناء عنه نحو: أكرم بني تميم واستأجرهم إلاّ زيداً (**ولا**) يكون (**اشتراك**) بينهما (**في الغرض**) المسوق له (**فللأخيرة**) أي يكون حين ظهور الإضراب للأخيرة (**وإلاّ**) ظهر الإضراب إما بأن لا يختلفا نوعاً واسماً وحكماً، أو يختلفا في أحدها، لكن يكون في الثاني ضمير الأول، أو يختلفا، ولا ضمير للأول في الثاني، لكن يشتركان في الغرض المسوق له (**فللجميع**) أي فيكون للجميع في الصور الثلاث (**ومنه آية القذف**) وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور: ٤ ـ ٥] لأن الغرض من الجمل (**وهو الإهانة والانتقام واحد، فهو**) أي أبو الحسين (**يوافق الشافعية إذ الحاصل**) لكلامه (**تعلقه بالكل إلاّ لمانع**) وهو قول الشافعية (**إلاّ أنه قصر المانع فيما فصل**) بخلاف الشافعية، فإنهم لم يقصروا، فالخلاف إن كان ففي تعيين الموانع وهو أمر آخر (**لنا أوّلاً أن حكم الأولى ظاهر**) في الثبوت عموماً (**ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للأخيرة فقط**) فلا يرفع حكم الأولى، كما يجوز تعلقه بالكل، فيرفع حكم الأولى أيضاً، وإذا كان الرفع مشكوكاً (**فلا يعارضه**) لأن الظاهر لا يعارضه المشكوك، وهذا أحسن مما قالوا حكم الأولى متيقن ورفعه بالاستثناء مشكوك، فإنه يرد على ظاهره أن التيقن بحكم الأولى ممنوع، إذ احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصارف موجود، ولا قطع مع الاحتمال، وإن كان يجاب عنه بأن المراد بالتيقن الظهور فتأمل (**بخلاف الأخيرة**) فإن حكمها غير ظاهر (**لأن الرفع ظاهر فيها، إذ الكلام فيما لا صارف عنها**) وحينئذٍ يتعلق بها (**ولذا لزم فيها اتفاقاً**) وإذا ثبت أن الأخيرة ظاهرة الرفع (**فاندفع ما في «المختصر» أن الأخيرة أيضاً كذلك**) أي حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوك (**لجواز رجوعه إلى الأولى بدليل**) فلا يرفع الأخيرة، ووجه الدفع ظاهر، وهذا الدليل بظاهره لا يدل على عدم التعلق بما عدا الأخيرة، بل على التوقف، وقد يقرر بأن رفع الأولى مشكوك، فلا يرتفع إلاّ عند ظهور قرينة التعلق بها، وحينئذٍ فالتعلق بها إما مجاز أو حقيقة، وعلى الثاني الاشتراك، **لأن** المنفرد لا يحتاج إلى قرينة، فتعين الأول، فلزم الظهور في التعلق بالأخيرة فتأمل فيه، ثم اعترض عليه بأن ظهور حكم الأولى ممنوع، بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر عند الخصم، كيف وهذا في قوّة أصل المطلوب، ولك أن تقرر هكذا، إن تعلق المتعلقات بالقريب أصل متأصل عند أهل العربية، وقد يعدل عنه أيضاً، فحكم الأولى ظاهر الثبوت لعدم تعلق المغير به، وارتفاعه بالاستثناء مشكوك، لأن الكلام فيما لا صارف عن الأخيرة فيتعلق به، وهو القريب ولا يتعلق بما عداه إلاّ بقرينة، وهذا يدلّ على عدم التعلق بما عداها فتأمل فيه، فإنه موضع تأمل (**و**) لنا (**ثانياً الاتصال من شرطه**) أي الاستثناء كما مر (**وهو في الأخيرة**) فقط، لأنه متأخر عن الأول بالأخذ في جملة أخرى، فلا يتعلق بما عداها، وهذا يدل على عدم التعلق بما عدا الأخيرة، فإن قلت: الاتصال بالعطف موجود قال (**والاتصال بالعطف فقط ضعيف**) لا يكفي لتعلق الاستثناء (**لتحققه مع الصارف**) عنه (**فيعتبر بدليل**) آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال، والسر في ضعف هذا الاتصال أن العطف في الجمل لا يفيد إلاّ تحققها في الواقع، وهذا حاصل إن لم

يعطف أيضاً، وفي صورة عدم العطف لا تعلق لأحدهما بالآخر فكذا في العطف، واعترض بأن الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فإن العرف لا يعده متأخراً عن الأول، وجوابه ظاهر، لأن الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات إذا ذكر الاستثناء بعدها، ولا يحكم عاقل بأنه متصل بالأولى لا حقيقة ولا عرفاً وغير المتعاطفة اثنين أو ثلاثة إذا قرن بعدها استثناء، مثل المتعاطفة اثنين أو ثلاثة، فإن اكتفى بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سيان فيحكم برجوعه إلى الكل إذا كانت الجمل قليلة، بحيث يقال في العرف إنه كلام واحد وإن لم تكن متعاطفة بخلاف الكثير وإن كانت متعاطفة مع أن غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقاً إلاّ إلى ما يليه، فقد ظهر أنه لا يكفي هذا الاتصال العرفي، بل الذي هو شرط هو السكوت من غير عذر أو الأخذ في كلام آخر، وظاهر فيما نحن فيه أنه ترك الكلام الأول وأخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر، وهذا يكفي للناظر المنصف، واعترض أيضاً بأن الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع أنه يجوز بقرينة، ولك أن تجيب بأنه ربما ينزل الانفصال منزلة العدم لأمور خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة، فلا يعد أخذه في أخرى تركاً لها، بل إتماماً لها في المقامات الخطابية، لكن يحتاج إلى القرينة لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقاً، بل إذا لم يكن صارف فقط، ألا ترى أنه كثيراً ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية، فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور أمره حقيقة أو ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني، فكذا ههنا فاحفظ، فإنه من مزالّ الأقدام، ولنا ثالثاً: لو كان متعلقاً بالكل، لزم توجه الفعلين إلى متعلق واحد وهو التنازع، ولا شك أن باب غير التنازع أكثر فيحمل عليه إلاّ بدليل لأن الظن تابع للأغلب فتدبر **(واستدل)** على المختار **(أوّلاً: لو قال عليَّ عشرة إلاّ أربعة إلاّ اثنين لزم ثمانية)** فلم يتعلق الاستثناء إلاّ بما يليه، وإن تعلق بالكل لزم ستة **(ويجاب بأنه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة)** ههنا **(قيل)** في «شرح المختصر» **(و)** لم يتعلق بالكل **(للتعذر)** المانع إياه **(وإلاّ)** يتعذر بل يصح **(كان الاثنان مثبتاً)** لكونهما مستثنيين عن الاستثناء المفيد للنفي **(منفياً)** لكونهما أيضاً مستثنيين من العشرة المثبتة، وثبوت شيء واحد وانتفاؤه محال **(أقول)** في رده **(وحدة الموضوع من شروط التناقض وليس)** الأظهر، وليست وحدة الموضوع متحققة ههنا لأن الاثنين المثبتين من جملة الأربعة المستثناة والمنفيين من جملة الستة الباقية وإن قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحققة قلت: اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى فتدبر **(و)** استدل **(ثانياً بأن عمله لعدم استقلاله ضروري)** فإن غير المستقل يقتضي التعلق والارتباط **(وما وجب للضرورة يقدّر بقدرها)** ولا يتعداها **(والأخيرة متعينة)** للتعلق لأن الكلام فيما لا صارف، وبها تندفع الضرورة، فلا يتعلق بما عداها **(ويجاب بأنه وضعي)** أي وضع للتعلق بالجملة **(لا ضروري)** حتى لا يتجاوز قدرها، وفي «التحرير» إن أريد أنه وضع للتعلق بالأخيرة فتم مطلوبنا، وإن أريد أنه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع، وظاهره غير موجه لأنه منع على المنع ووجه بأنه ممنوع وباطل لأنه يستعمل للأخيرة، والأصل

الحقيقة، وفيه: أن الخصم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الأولى، ومطلق الاستعمال لا يفيد مع أنه لو تم لغا مقدمات أصل الدليل، وربما يقرر بأن المراد بالضرورة عدم الإفادة من غير تعلق، وإن كان التعلق وضعياً فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق، والأخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها، فحينئذٍ يندفع لكن يرد حينئذٍ وروداً ظاهراً ما أشار إليه بقوله (**أقول: وأيضاً الكلام في قدر الضرورة**) فإنه لم لا يجوز أن تكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع، كيف لا وأنه عند الخصم موضوع للإخراج عما قبله متعدداً كان أو واحداً فإفادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة (**فافهم**) ولا مخلص عنه إلاّ بأن يقال إنه ضروري التعلق لأنه غير مستقل، والأصل في المعمول أن يلي العامل إن كفى الإفادة، وههنا الأخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالأخيرة فتأمل فيه، تأملاً صادقاً (**وما في المنهاج من النقض بالحال والشرط والصفة وغيرها**) فإن مقدمات الدليل جارية فيها مع أنها للكل اتفاقاً (**ففيه أنه لا اتفاق إلاّ في الشرط**) في التعلق بالجميع (**خاصة كما صرح به الإمام**) فخر الدين (**الرازي**) صاحب المحصول (**فلا نقض إلاّ به**) لا بالصفة وغيرها، فإنها للأخيرة عندنا (**وسيأتي وجه الفرق**) بين الشرط والاستثناء، فيندفع به النقض فانتظر.

الشافعية (**قالوا: أوّلاً: العطف يجعل المتعدد كالمفرد**) فيجعل الجمل كالواحدة فالمتعلق بالواحد هو المتعلق بالكل (**أقول: إنما يتم لو كان عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء**) فإنه حينئذٍ صار الكل بالعطف واحدة، فلا معنى لتعلق الاستثناء بواحد لا غير (**وهو**) أي عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء (**ممنوع**) بل يجوز أن يتعلق أوّلاً بالأخيرة ثم هي مع الاستثناء عطفت على الأولى، وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة، فلا يلزم تعلقه بالكل (**وأجيب في المشهور بأن ذلك**) أي صيرورة المتعددة كالواحد (**في**) عطف (**المفردات حقيقة**) نحو: جاء زيد وبكر (**أو حكماً كالجمل التي لها محل من الإعراب أو وقعت صلة**) وأما في عطف غير المفردات فلا (**للقطع بأن نحو ضرب بنو تميم وبكر شجعان ليس في حكمه**) ويظهر من هذا الدليل وجوابه أن الاستثناء من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه، لأنهما كشيء واحد، وهذا يناسب ما مر من أن قيود أحد المتعاطفين قيود للآخر للتشريك، وقد مر الكلام فيه، ثم يرد عليه أن الصفة والغاية لا يتقيد به إلاّ المفرد الأخير مع أنه كالاستثناء وسائر القيود، فالحق إذاً جواب المصنف، وهذا تنزلي فافهم (**و**) قالوا (**ثانياً: لو قال: والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقاً**) بيننا وبينكم فلا يحنث بالأكل ولا بالشرب (**وأجيب بأنه**) أي إن شاء الله تعالى (**شرط لا استثناء**) فليس مما نحن فيه (**فإن ألحق به لأنه تخصيص مثله**) فيكون مثله في الأحكام (**كان قياساً في اللغة**) وقد نهينا عنه، وإن قالوا: وجدنا محاورات المخصصات الغير المستقلة على نمط واحد فلا قياس، قلنا: ليس كذلك بل الشرط للحكم التعليقي بخلاف الاستثناء فإنه تنجيز ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوعي الحكم التعليقي والتنجيزي في الأحكام، ألا ترى أن الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك، ودعوى الاستقراء في الجنس من غير استقراء هذا النوع، منه لا يصح، بل لا بد في استقراء الجنس من

استقراء كل نوع منه، فليس إلاّ القياس فتدبر، فإنه واضح **(على أن الشرط مقدم تقديراً)** لأن له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالأوّل، لأنه مقارن له تقديراً **(بخلاف الاستثناء)** فإنه مؤخر فلا يتعلق إلاّ بما يليه، فقياسه على الشرط قياس مع الفارق، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: تقدم الشرط تقديراً يرشدك إلى مذهب أهل الميزان، فإنه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم وتأمل فيه، فإن للمجادل أن يقول: إن كلمة كم وإن وقع مفعولاً لا يكون مقدماً للصدارة، وفيه ما فيه **(وقد يقال)** في «شرح المختصر» **(الشرط يقدم على ما يرجع إليه)** فقط **(فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع)** وإن كان للكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع إليها **(فلا يصلح)** ما ذكرتم **(فارقاً)** بين الشرط والاستثناء **(أقول)** في الجواب **(المراد أنه)** أي الشرط **(لما زال عن مكانه)** واستدعى التقدم **(لم يتعين الأخيرة بالاتصال)** لأنه زال هذا اللصوق **(فيقدم على الجميع دفعاً للترجيح بلا مرجح)** فإنه لو تقدم على البعض دون بعض، وبعد زوال المكان نسبته إلى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعاً، فقدم على الكل فتم الفارق **(فافهم)** ولا يرد عليه أنه لم لا يجوز أن لا يكون للأخيرة فمكانه قبله فقط وإذا كان تعلقه بالأخيرة أصلح فلا رجحان من غير مرجح لأنه مع كونه منعاً على المنع إذ هو في صدد دفع القياس غير موجه، لأنه صالح بحسب المعنى للكل، والكلام فيما لا صارف والاتصال في اللفظ لما سقط اعتباره، فليس تعلقه بالأخيرة أولى، لأن نسبته إلى الكل على السوية، فلا أصلحية أصلاً كما قررنا فتدبر **(وأيضاً: أنه)** أي: لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعالى **(في غير محل النزاع لتحقق قرينة الكل وهو الحلف)** والكلام فيما لا قرينة فيه وهذا لا يضر المستدل، فإنه لا يزيد على المناقشة في المثال إذ المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر **(مع أنه نقل عن بعض الأدباء أن الشرط مختص بالجملة التي تليه)** فهو والاستثناء سواء **(فإن تقدم اختص بالأولى، وإن تأخر فبالثانية)** فلا يتم استدلالكم عليهم **(و)** قالوا **(ثالثاً: الغرض قد يتعلق بالكل)** أي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل، فإما أن يكرر بعد كل جملة وإما أن يؤتى بعد واحد أو يؤتى بعد الجميع **(والتكرار مستهجن)** فبطل الأول، وفي الثاني ترجيح من غير مرجح، بقي الثالث **(فيلزم الظهور فيه)** أي ظهور الاستثناء المتأخر عن الكل في الكل **(لتعينه)** أي التأخر عن الكل **(طريقاً إليه)** أي إلى التعلق بالكل وهو المدعي **(قلنا لا استهجان)** أصلاً في التكرار **(إلاّ مع قرينة الاتصال)** والتعلق بالكل ولا كلام فيه **(على أن التعين)** أي تعين التأخير طريقاً إليه **(ممنوع لجواز نصب قرينة الكل)** فهذا طريق آخر **(أو)** لجواز **(التصريح بإلاّ كذا في الجميع)** فهذا طريق آخر **(و)** قالوا **(رابعاً: صلح)** الاستثناء المذكور عقيب الجمل **(للجميع فالقصر)** على الأخيرة **(تحكم، قلنا)** الاستثناء المذكور **(صالح لكل)** من الأخيرة والجميع، **(فالكل تحكم)** فما هو جوابكم فهو جوابنا **(على أن القرب)** من الأخيرة **(والتيقن)** بكونه لها **(مرجح)** فلا تحكم **(مع أنه لا يستلزم)** ما ذكرتم **(الظهور)** في الكل ومدعاكم هذا بل حديث التحكم والترجيح من غير مرجح أن يكون للقدر المشترك **(كالجمع المنكر)** إلاّ أن يقال: هذا الدليل لإبطال رأي التعلق بالأخيرة لا

لإثبات مذهبه، ولك أن تقول في الجواب أيضاً بأنه إن أريد أنه صالح للكل في نفس الأمر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلا نسلم ذلك كيف يسلم ذلك من ادعى الظهور في الأخيرة والوضع لها، وإن أريد أنه صالح لها عقلاً واستعمالاً ولو مع قرينة فمسلم. لكن لا يفيدكم كما لا يخفى (و) قالوا (**خامساً: لو قال: عليَّ خمسة وخمسة إلاّ ستة فبالكل**) أي يتعلق الاستثناء حينئذٍ بالكل (**اتفاقاً**) والأصل الحقيقة (**قلنا: إنه في غير محل النزاع لوجوه**) من أنها ليست جملاً، وأن التعلق بالكل لصارف وهو تعذر استثناء الستة من الخمسة، وأنه لو تم الاستثناء فيه عن الكل بما هو الكل في كل واحد، والكلام فيه لا في الأول كما لا يخفى أتباع الروافض خذلهم الله تعالى (**قالوا أوّلاً: حسن الاستفهام أيهما المراد**) من التعلق بالأخيرة أو الكل (**وأنه دليل الاشتراك**) لأنه لو كان لأحدهما فقط لتبادر وضاع السؤال (**قلنا**) ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام إما (**للجهل بالحقيقة**) لكونها نظرية مجهولة قبل إقامة البرهان (**أو لرفع الاحتمال**) فإن الظهور في أحدهما لا يمنع احتمال خلافه، إذ ليس محكماً فيه، فيحسن الاستفهام لإزالة الاحتمال ليصير محكماً فيه، وهذا الرافضي كيف عمي عن الحق ولم يدر أن حسن الاستفهام لو كان دليل الاشتراك لصار الألفاظ النظرية الحقيقة أو الخفية الدلالة ومظنونها كلها مشتركة، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور (**و**) قالوا (**ثانياً: صح**) الاستثناء المذكور عقيب الجمل (**للجميع وللأخيرة**) فقط (**والأصل الحقيقة**) فيكون حقيقة فيهما (**قلنا**) هذا جهل، (**الأصل عدم الاشتراك، بل المجاز خير منه**) ثم إنه إن أراد الصحة للجميع من غير قرينة وللأخيرة كذلك، فهذا دعوى من كمال بلوغه درجة الغباوة، وكيف ساغ له في مقابلة من يدعي الظهور في أحدهما، وإن أراد الصحة مع قرينة في أحدهما ففيه مجاز قطعاً، فإثبات الاشتراك منه حماقة فتدبر (**أقول**) الاستدلال (**منقوض بما عدا الأخيرة فإنه صحيح**) والأصل الحقيقة (**ولعله مجاز بالاتفاق**) فإن قلت: إذا كان مجازاً بالاتفاق فلا تثبت الأصالة كونه حقيقة في مقابلته، قلت هذا يعود على الدليل، فإنه حقيقة في أحدهما بإجماع من يعتد بإجماعهم، فلا تثبت الأصالة الاشتراك في مقابلته فتدبر، القاضي وحجة الإسلام وأتباعهما (**قالوا: الاتصال**) بين الجمل بالعطف (**يجعلها كالواحدة والانفصال**) وانقطاع كل عن صاحبتها حقيقة (**يجعلها كالأجانب فيخرج**) الاستثناء من الأولى (**تارة**) على تقدير كونها كالواحد (**ولا يخرج**) من الأولى تارة (**أخرى**) على تقدير كونها كالأجانب فلها شبهان (**والأشكال**) والأشباه (**يوجب الأشكال**) فيتوقف (**قلنا**) إيجاب الأشكال (**ممنوع**) وإنما يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك (**لما تقدم من الدلائل**) الدالة على تقوية أحدهما.

(**فائدة**) * (**الاستثناء في آية القذف**) التي مر تلاوتها (**مقصور على ما يليه**) هو قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] (**عند الحنفية، فلا يقبل شهادة المحدود في قذف إذا تاب**) لعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ﴾ [النور: ٤] وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء (**خلافاً للشافعي رحمه الله**) كما هو المشهور (**ومالك وأحمد كما**) هو (**في التيسير**) فيقبل عندهم، وإنما خالفوا (**رداً له**) أي للاستثناء (**إليه**) أي إلى ما يليه (**مع**) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُواْ

لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] فإن قلت: كان ينبغي على رأيهم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجمل إلى الكل، قال: **(ولولا منع الدليل من تعلقه بقوله)** تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] **(من كونه)** أي الجلد **(حقاً للآدمي)** وهو لا يسقط بالتوبة **(لتعلق)** الاستثناء **(به)** أيضاً ويسقط الجلد، **(أقول إنما يتم)** ما ذكر **(فارقاً لو لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد)** وهو ممنوع بل الحدّ عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة، وهو مناسب لشرعه حداً لأن شرعه للزجر، وهو أيضاً زاجر، بل هو أشدّ من الضرب عند أصحاب المروءة، ثم الجريمة صدرت من اللسان، فيناسب الزجر عليه، فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمة، وهذا مثل حد السرقة، فإنها صدرت عن اليد فشرع الحدّ فيها وأمر بالقطع، وهذا كله ما أشار إليه الإمام فخر الإسلام قدس سره حيث قال: وعلى هذا قلنا في قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] إن قوله: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ﴾ جزاء وقوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ﴾، وإن كان تاماً لكنه من حيث إنه يصلح جزاء وحدّاً مفتقر إلى الشرط، لأن الجزاء لا بد له من الشرط فجعل ملحقاً بالأول، ألا ترى أن جرح الشهادة إيلام كالضرب، وألا ترى أنه فوّض إلى الأئمة، فأما قوله: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ لا يصلح جزاء، لأن الجزاء ما يقام ابتداء لولاية الإمام فأما الحكاية عن حال قائمة فلا، فاعتبر تمامها بصيغتها، وكانت في حق الجزاء في حكم المبتدأ، وقال أيضاً: والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟﴾ مع قيام دليل الاتصال، ووصل قوله تعالى: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] بما قبله مع قيام دليل الانفصال، وقلنا نحن بصيغة الكلام أن القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصيغة التراخي، والرد حد مشارك للجلد، لأنه عطف بالواو والعجز عطف بثم انتهى. وإن تأملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المصنف على وجه أتم وأيقنت بسقوط ما قيل إنه لا يصلح للجدية، لأن إقامة الحدّ فعل يجب على الإمام، كيف والامتناع عن القبول فعل له ومؤلم كما حقق هذا الحبر **(فافهم)** ويمكن أن يقرر كلام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى من الأصل بأن الجلد أيضاً يسقط بالتوبة، لكن التوبة في حقوق العباد تتم بعفو صاحب الحق، وعنده يسقط بعفو المقذوف، لكن على هذا ينبغي أن لا يقبل الشهادة إلاّ بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر **(وللحنفية أولاً ما تقدم)** من تعلق الاستثناء بالأخيرة **(و)** لهم **(ثانياً أن ما قبلها)** أي ما قبل آية ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] **(فعلية طلبية وهذا)** القول **(اسمية إخبارية)** فلا تعطف على الأولى، وهذا الوجه أشار إليه الإمام فخر الإسلام قدس سره بقوله، ووصل قوله تعالى: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر، ويحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح أصول الإمام فخر الإسلام قدس سره، وإن جعل للعطف فيعطف على قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ﴾ [النور: ٤] فإنه مع الخبر المؤوّل بالقول جملة إخبارية، وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية أيضاً، وهذا بناء على أن الذين مبتدأ، وأما إذا كان معمولاً لفعل مضمر وجب القول بكون الواو للاعتراض بتة فافهم؛ فإن قلت: لم لا يستثنى من الذين؟ قلت: فحينئذٍ يلزم سقوط الجلد أيضاً، فتأمل **(قيل الممتنع إنما هو عطف الخبرية على الإنشائية فيما لا محل لها من الإعراب،**

وههنا لها) أي للإنشائية **(محل)** من الإعراب لأنها خبر من المبتدأ، فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها، وهذا إنما يرد لو جعل الذين مبتدأ، وأما إذا جعل مفعولاً لفعل مضمر والطلب تفسيراً فليس له محل من الإعراب فيمتنع العطف **(أقول)** لا كلام لنا في الامتناع، إنما **(الكلام في الترجيح إذا تردد)** في العطف على الإنشائية والخبرية **(ولا شك أن المماثلة أبلغ)** فالأولى عطف الجملة على مماثلها من عطفها على غير مماثلها، فما ذكر يكفي للترجيح **(و)** لهم **(ثالثاً)** الجملة **(الأولى خوطب بها الحكام)** بدليل جمع المخاطب، وكون إقامة الحد مما يقوم به الإمام **(وهذه)** الآية **(خطاب للنبي عليه)** وآله وأصحابه الصلاة **(والسلام بدليل الكاف)** وإفراده، وإذا اختلف الخطاب فلا تعطف عليها، فلا يرجع الاستثناء إليهما، وهذا الوجه مما أشار إليه الإمام فخر الإسلام بقوله: ألا ترى أنه فوض إلى الأئمة، فإن التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحدّ كذلك يصلح مرجحاً لامتناع العطف، وما في التلويح أنه لا امتناع في خطاب الجماعة بالكاف المفرد إذا كان حرفاً للخطاب كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٧٤] وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٧٣] وغير ذلك ساقط، فإن الكلام في الاستعمال الحقيقي، ولا شك أن الكاف موضوع لإفراد المخاطب بإطباق أهل النحو، كيف ولولاه لم يكن للتثنية والجمع فائدة، وفيما استشهد به يجوز أن يكون قوله من بعد ذلك خطاباً لغير بني إسرائيل على طريقة الالتفات إشعاراً بأنهم غير قابلين للخطاب، وينبغي أن يخاطب غيرهم بإعلام حالهم، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٧٣] غير داخل تحت المقول، والمعنى: فقلنا اضربوه ببعض منها فضربوا فحيي، كذلك يحيي الله الموتى يا من صلح للاعتبار والتذكر وعلى هذا فقس، وبعد التنزل لا يضر استعماله في الجمع مجازاً، كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد، وههنا لو عطف الاسمية على الطلبية يلزم اختلاف المخاطبين لو أبقى الكاف على الحقيقة، والحمل على المجاز خلاف الأصل، فلا يعطف عليه، ولو تنزل عن هذا أيضاً فلا شك في صلوحه مرجحاً فتدبر **(أقول لو منع ذلك)** أي اختلاف الخطاب **(العطف على جزء الجملة)** وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟﴾ [النور: ٤] الجزء للاسمية وقع خبراً فيها **(لمنعه على كلها)** لكون المخاطب فيها أيضاً جمعاً **(والتالي باطل اتفاقاً)** فإنه لا بد من العطف على واحد منهما، وفيه نوع خفاء، لأن احتمال جعل الواو للاعتراض قائم على ما جوز بعض النحاة، ثم إن الجملة الطلبية لا يصلح وقوعها خبراً إلاّ بتأويل القول على ما هو المشهور، فالتقدير: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤] إلى الآخر مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا، وحينئذٍ يجوز أن يكون في الجملة الكبرى الخطاب له عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام، وفي متعلق الخبر الخطاب للأئمة، والمعنى والله أعلم: يا أيها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا، وحينئذٍ لا مانع من عطف الجملة الإسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وأيضاً لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبراً فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة الكبرى فإنها لا محل لها من الإعراب فلا يلزم من العطف عليها إلاّ الاختلاف في جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظه ولا تغلط **(إلاّ**

أن يقال حينئذٍ) العطف **(عطف الحاصل)** من الجملة الأخيرة **(على الحاصل)** من الكبرى من غير لحاظ الخطاب **(على ما جوّز صاحب المفتاح في مثل: زيد يعاقب بالقيد والإرهاق، وبشر عمراً بالعفو والإطلاق)** أنه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والإنشائية، وإنما لم يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل على الحاصل، لأنه إنما يكون في الجمل المنقطعة التعلق، ولا تقبلوا متعلقة بالخبرية **(فتأمل و)** لهم **(رابعاً أنه)** أي استثناء التائبين **(منقطع فلا يكون متصلاً مخرجاً لهم)** عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه بعدم قبول الشهادة، وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى **(وذلك لأن في)** الجملة **(الأخيرة ذاتاً)** هي المشار إليهم بأولئك **(وصفة)** هي الفاسقون، فلو كان استثناء التائبين متصلاً فإما عن الذات المشار إليها بأولئك وهم الرامون أو عن صفة الفسق **(واستثناء الذات من الصفة لا يجوز)** لأن الذات غير داخلة فيها فبطل الثاني **(ولو كان)** الاستثناء **(من الذات أفاد عدم ثبوت الحكم للمستثنى)** وصار الحاصل: وأولئك هم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى، إلاّ الرامين الذين تابوا فإنهم ليسوا فاسقين بل مطيعين **(وهو خلاف الواقع إذ التفسيق يعم الكل)** من التائب وغيره ولو لم يكونوا فساقاً فمن أيّ شيء تابوا؟ **(لكن التائبين يصيرون بعد التوبة صالحين والباقون هم الخالدون فيه)** لا أن التائبين غير متصفين به أصلاً **(وبالجملة الاتصال من أولئك أو من عموم الأحوال لا يستقيم إلاّ بتكلف غير مرضي)** عند الحذاق **(لفظاً)** كما إذا قيل الاستثناء من الأحوال والمعنى أولئك هم الفاسقون في كل وقت إلاّ وقت التوبة عنه ويأباه لفظ المستثنى إلاّ بتقدير مستغنى عنه **(أو معنى)** كما إذا استثنى عن أولئك بجعل فسقهم كلا فسق **(فتأمل)**.

(الثاني) من المخصصات المتصلة **(الشرط قال)** الإمام حجة الإسلام أبو حامد **(الغزالي)** الشرط **(ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد)** المشروط **(عنده، وأورد أولاً أنه دوريّ)** لأن المشروط لا يعلم إلاّ بعد العلم بالشرط **(ويجاب)** عنه **(بأن المراد بالمشروط الشيء)** والحاصل ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم أن يوجد الشيء عنده وهو الظاهر وإلاّ لضاع قوله: و يلزم الخ. . . ، لأن ذلك لإخراج السبب، ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من أوّل الأمر حتى يخرج فإنه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل يوجد المسبب دونه **(قيل)** إذا كان المراد به الشيء **(فيصدق على العلة المادية والغائية)** فإنهما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم أن يوجد عندهما **(أقول: إلاّ أن يقال: المراد خارج)** عن الشيء **(كذلك)** أي لا يوجد الشيء دونه الخ. . . **(بناء على ما عرف)** واشتهر **(أن الشرط من العلل الخارجية)** فهذه الشهرة قرينة الإرادة **(وأما الغائية فإنا نلتزم كونها شرطاً في هذا الاصطلاح)** المذكور ههنا **(كما قيل، أو)** لا يلتزم، بل يقال **(كما أقول هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفاً عليها)** المعلول **(إلاّ بالواسطة)** باعتبار أنه موقوف على الفاعل بما هو فاعل، وفاعليته موقوفة عليها **(والمتبادر من عدم الوجود دونه التأخر)** عنه **(ذاتاً بالذات)** من غير واسطة، فالمعنى الشرط لا يوجد الشيء دونه، أي يتأخر الشيء عنه بالذات، بخلاف العلة الغائية **(فتأمل)** وقد يقال: يخرج على هذا

جميع أفراد الشرط، فإنها أيضاً علة لفاعلية الفاعل، وكونه تاماً في الجاهلية فتدبر، فإن فيه تأملاً فإن الغائية ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول إلاّ بالعرض لبطلان العبث والشرط مما يتوقف عليه وجود المعلول نفسه، والفاعل ليس فاعلاً تاماً دونه فتدبر **(و)** أورد **(ثانياً أنه منقوض بجزء السبب)** فإنه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم أن يوجد عنده، واعلم أنه لا يتوجه إلى التعريف، فإنه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط دونه وإن صدق لا يوجد المسبب دونه، وإذ قد أريد بالمشروط الشيء لدفع الدور توجه إليه هذا الإيراد فهذا في الحقيقة إيراد على جواب الدور **(ويجاب: بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد بسبب آخر)** غير الذي هذا الجزء جزؤه فلا يصدق عليه الحد **(قيل: هذا)** الجواب **(في غاية السقوط، لأن المراد)** في النقض **(جزء السبب المتحد)** أي الواحد للمسبب **(على ما صرح به الآمدي)** ويصدق عليه أنه لا يوجد المسبب دونه **(وأجيب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه)** أي لنوع الارتباط الذي بينه وبين الشيء والحاصل الشرط الأمر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه لنوع هذا التعلق، ولا يلزم لنوعه أن يوجد عنده **(حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب)** وهو الشرط الذي يستتبع المشروط وهذا إذا كان آخر ما يتوقف عليه فإنه يلزمه وجود المشروط، لكن لا لنوع تعلقه بالمشروط، وإلاّ لكانت سائر الشروط مستلزمة، فلو لم يرد لنوعه لخرج هذا الشرط، ثم من الأسباب ما له شرطية، كما يقال: الوقت شرط لصحة الجمعة والعيدين والأداء مطلقاً، وبهذه العناية يندفع النقض به فإن للوقت علاقتين علاقة الاقتضاء وبهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ويصدق عليه أنه متعلق بالجملة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن أن يتخلف وجودها عنه فاندفع النقض بهذه الشروط التي هي الأسباب، ثم هذا بحسب الجليل من النظر، والنظر الدقيق فيها أن ما هو سبب لشيء لا يكون شرطاً أصلاً إذ الشرط لا اقتضاء فيه أصلاً، ولا يتوقف وجوده على وجود السبب إلاّ من جهة خصوص المادة وأما الوقت فليس سبباً لوجود صلاة الجمعة وأدائها وإنما هو سبب لوجوبها وافتراضها والشرطية إنما هي بالنسبة إلى الأداء والوجود، ولا استحالة في كون شيء سبباً لشيء وشرطاً لآخر فافهم. إذا تقرر أن المراد هذا شرع في تقرير الجواب وقال **(وعدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد إنما هو بالنظر إلى خصوص المادة)** وهو كونه متحداً **(لا)** بالنظر إلى تعلق السببية **(مطلقاً)** وإلاّ يلزم أن لا يوجد بدون شيء من الأسباب ولو متعدداً **(لكن يلزم حينئذٍ أن لا يكون للقيد الثاني)** وهو قوله: ولا يلزم أن يوجد عنده **(فائدة فإن السبب يخرج حينئذٍ بالقيد الأول)** وكان هذا الإخراج السبب، فإن قلت: لا انحصار لفائدته في إخراجه، بل يجوز أن يكون الفائدة إخراج العلة، فإنه لا يوجد المعلول دونه، قلت: سيجيء أن العلل تتعدد كالسبب، فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية، فخرجت بالأول، فتدبر فيه **(إلاّ أن يقال ذلك لإخراج القدر المشترك بين مجموع الأسباب)** فإنه لا يوجد المسبب دون القدر المشترك لنوعه، لكن فيه مناقشة، فإنه إنما لا يوجد دون القدر المشترك لانحصاره بين الأسباب لا لنوع تعلقه بالمسبب، فإنه ليس غير السببية **(أقول: بقي أن الشرط قد يكون شرطاً)** لشيء **(مع سبب)** له **(دون)** سبب **(آخر، كما أن القبض شرط للملك في الهبة**

دون البيع) فإنه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة **(فلو قطع النظر عن خصوص السبب)** ويؤخذ أنه شرط للملك مثلاً **(خرج ذلك عن الحد)** لأنه يوجد للمشروط دونه، بل لا يصدق الحد على شرط أصلاً، فإن نوع الشرطية لم يأب عن وجود المشروط دونه **(إلاّ أن يقال)** ليس المحدود الشرط العام بل **(المحدود شرط الشيء مطلقاً)** أي من كل وجه مع كل سبب **(وهذا)** المذكور **(شرط من وجه)** دون وجه **(فتدبر)** والحق في الجواب أن كون القبض شرط الملك ممنوع، وإنما هو شرط لحصة الملك الحاصلة من الهبة، ولا يلزم من اشتراط الخاص بشيء اشتراط المطلق به، بل هو شرط إيجاب الهبة الملك، وقبله لم يوجد السبب تاماً، كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر **(فإن قلت: ما وجه قولهم: الشرط لا يتعدد)** بدلاً بأن يكون لمشروط واحد شروط متعددة يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع آخر **(والسبب يتعدد)** على هذا النمط، فإن الملك يحدث بأسباب شتى، ولم يرد أن الشرط لا يتعدد أصلاً حتى يرد عليه أن تعدد الشرط بديهي، ولم يقل أحد أن الشرط لا يتعدد **(قلت: المعتبر في مفهوم الشرط اصطلاحاً عدم الوجود بدونه)** فلا يمكن التعدد المذكور وإلاّ وجد المشروط بدون كل **(فعند التعدد)** بحسب الظاهر **(الشرط القدر المشترك)** بين الشروط المتعددة **(و)** المعتبر **(في مفهوم السبب استتباع الوجود، وكل واحد معين من الأسباب)** المتعددة بدلاً **(كذلك)** أي مستتبع لوجود المعلول، كالجناية على الصوم والظهار مفضيان إلى وجوب الكفارة **(والسر فيه)** أي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الأسباب **(ما تقرر)** في العلوم العقلية **(أن فاعل الواحد بالعدد لا بد أن يكون واحداً بالعدد)** إذ لولاه لجاز فاعلية الواحد بالشخص للواحد بالعموم **(إذ العقل ينقبض عن أن يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله)** والأسباب بمنزلة الفواعل، فلا يجوز أن تكون قدراً مشتركاً، وإلاّ لكان الواحد بالعموم الأضعف سبباً وفاعلاً للواحد بالعدد الأقوى **(بخلاف الشرط)** فإنه لا انقباض عن كون الأقوى تحصيلاً متوقفاً على الأضعف فيه لعدم كونه متحصلاً بخلاف الفاعل هذا، ويرد عليه أن امتناع كون تحصيل الفاعل أضعف إنما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والأولى الاكتفاء بما سبق **(أقول خلاصة ذلك)** هي أن الواحد بالعموم لا يكون فاعلاً للمتشخص **(منقوض باقتضاء الماهية فرداً معيناً، كالواجب)** عند المتكلمين الذاهبين إلى زيادة التشخص فإنه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبة **(والعقل)** على رأي الفلاسفة الذاهبين إلى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه التشخص بنفسه **(فتأمل)** بل نقول اقتضاء الماهية التشخص غير معقول، لأن نسبتها إلى الأشخاص على السواء، والمقتضى لا يكون متساوي النسبة إلى المعلول وغيره وأيضاً جاعل الوجود والتشخص واحد بل التشخص نحو الوجود على التحقيق، فلو اقتضى الماهية التشخص لاقتضت الوجود، فيوجد قبل الوجود، وبهذا أبطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة علية الماهية للعقل التعين لا يقبلها النقاد من المهرة والله أعلم بحقيقة الحال **(وقيل)** في المنهاج **(الشرط: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر)** عقلياً كان أو جعلياً، فلا يرد أن العلل الشرعية لا تأثير لها حتى يتوقف على الشروط **(ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء**

السبب) فلا يرد النقض به، وفي المنهاج قيد زائد لم ينقله وهو لا وجوده، وحينئذٍ لا حاجة إلى هذا الفهم، فإن جزء السبب يتوقف عليه وجوده، فخرج به إلاّ أن في الجزء المحمول محل تأمل **(قيل)** في «شرح الشرح» **(لكنه يشكل بنفس السبب)** فإنه يصدق عليه أنه يتوقف عليه تأثير المؤثر **(ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته)** وما في بعض «شروح المنهاج» أنه يخرج بالقيد الأخير، فإن وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة، فيخرج بقوله: لا وجوده، ففساده غني عن البيان، فإن الوجود، وإن كان زائداً لا يتوقف على الذات الموجودة فتدبر **(ويدفع بأن المتبادر)** من الحد **(كونه)** أي ما يتوقف عليه التأثير **(مغاير للمؤثر)** فيخرج السبب **(ثم أورد على عكسه الحياة في العلم القديم فإنها شرط)** لوجود العلم له تعالى واتصافه به **(ولا تأثير)** للمؤثر فيه **(إذ المحوج إلى المؤثر الحدوث)** عند جمهور المتكلمين، وعلمه تعالى قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين ومنهم المعرّف بهذا التعريف **(قيل: لو تم هذا)** أي المحوج الحدوث **(لكانت صفات الواجب)** تعالى مجده **(وهي زائدة قديمة)** لامتناع قيام الحوادث **(مستغنية عن المؤثر مطلقاً حتى عن الذات)** الموصوفة بهذا إذ لا حدوث فلا حاجة **(فيلزم إما كونها واجب الوجود)** إن كان الوجود ضرورياً لها بالنظر إلى ذواتها **(فيتعدد الواجب بالذات)** العياذ بالله **(أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر)** إن كان ممكن الوجود **(وحينئذٍ يلزم انسداد باب إثبات الله تعالى)** أي العلم به، فإن مداره على حاجة الممكن إلى المؤثر، وقد جوزتم وجوده بلا مؤثر **(أقول: أوّلاً: وجود الصفة هو وجودها لموصوفها على ما صرح به ابن سينا)** فوجود صفاته له تعالى قائم بذاته تعالى لا بأنفسها **(فلا يلزم وجوب وجود موجودات)** متعددة **(مستقلة وإنما المحال ذلك)** ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستقلي الذات، ولا يجترىء على التفوه به مسلم بل عاقل فضلاً عن تجويزه، ثم إن الصفات قديمة البتة، وإذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة، فإما ممكنات فيلزم وجود متساوي النسبة وإلى العدم من غير مرجح، بقي كونها واجبة، والوجوب ينافي الحاجة في الوجود، فتكون مستغنية عن الذات، فتكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالته ويلزم خلاف المفروض أيضاً من بطلان كونها صفات ويمكن أن يقرر كلام المصنف بأن الصفات وجودها ليس وجودها في أنفسها بل لموصوفاتها وهي واجبة بالقياس إلى الذات، وكل ما هو واجب بشيء فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب بالذات ولا استغناء، والمحال هو الثاني، وهو ملزوم الاستقلال، وعبر بوجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تعبيراً عن الشيء بلازمه فهذا إما معارضة أو نقض إجمالي، ولا ينقطع بهما مادة الشبهة، ولذا أردف بالثاني المشتمل على الحل، هذا غاية التوجيه لكلامه **(و)** أقول **(ثانياً)** إنها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة إلى المقتضى و**(إنما يلزم الانسداد)** لباب العلم بالصانع بالآيات **(لو كانت مستغنية عن المقتضى)** مطلقاً **(والمؤثر عندهم أخص منه)** فإن المفيد للوجود يقال له المقتضى، فإن كان مفيداً بالإرادة والاختيار يسمى مؤثراً، فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها إلى الذات الموصوفة بها لكن

الذات جاعلة إياها بالإيجاب لا بالاختيار وإلاّ لزم التسلسل، وكيف يجوز أن الاختيار صدر بالاختيار أو العلم صدر به بعد العلم، وإذا كانت مجعولة بالإيجاب لم يحتج إلى المؤثر، ثم هذا موقوف على ما حقق الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله في بعض كتبه الكلامية أن المراد بقولهم: المحوج هو الحدوث لا الإمكان أن المحوج إلى الجاعل الخلق بالاختيار هو الحدوث لا الإمكان **(فافهم)** وحينئذٍ سقط قول النصير الطوسي إنهم بين أن يجعلوها واجبة وبين أن يجعلوها محدثة، لأن لهم أن يجعلوها ممكنة مخلوقة بالإيجاب لا بالاختيار، فلا محذور، وتحقيق أمثال هذه المباحث في العلوم العقلية **(ثم هو)** أي الشرط المذكور **(عقلي)** يحكم بشرطيته العقل **(كالجوهر للعرض)** فإن العرض لا يوجد بدون الجوهر **(وشرعي)** يحكم بشرطيته الشرع **(كالطهارة للصلاة)** فإنها لا توجد دونها **(وأما)** الشرط **(لغة فهو العلامة، ومنه أشراط الساعة)** أي علاماتها، فيه إشارة إلى أن الشرط اللغوي لا يصلح قسماً منه كما زعم ابن الحاجب، وإلى أن الشرط اللغوي العلامة لا مدخول أن وأخواتها كما زعمه أيضاً **(وأما تسمية النحاة مدخول أن)** وأخواتها **(شرطاً فلصيرورته علامة على الجزاء)** هذا وجه التسمية **(إذ كثيراً ما يستعمل)** إن **(فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره)** فهو علة موجبة **(فيستلزم وجوده لوجوده)** أي وجود مدخول أن وجود المسبب فهو علامة على الجزاء **(لا نفيه لنفيه)** أي لا يستلزم نفي مدخول أن نفي المسبب لاحتمال أن يوجد من سبب آخر بأن يكون المسبب أعم منه، ويكون لازماً له ولسبب آخر ولا يلزم توارد السببين على أثر واحد بالشخص لأنه لعمومه لا يكون واحداً شخصياً، نعم: إذا كان مساوياً له يلزم من نفيه نفيه **(ولهذا ينتج في الاستثنائي)** أي المتصل **(وضع المقدم)** منه **(لوضع التالي)** **(لا نفيه لنفيه)** أي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي **(وهو)** أي الشرط **(قد يتحد وقد يتعدد جمعاً)** بأن يكون الشرط المجموع من حيث المجموع **(أو)** يتعدد **(بدلاً)** بأن يكون الشرط واحداً لا بعينه من أمور متعددة **(فهذه ثلاثة)** من الأقسام **(وكذا الجزاء)** قد يتحد وقد يتعدد جمعاً وقد يتعدد بدلاً **(فالمجموع تسعة)** حاصلة من ضرب الثلاثة في الثلاثة.

(فرع * قال: إن دخلتما فأنتما طالقان) مخاطباً لاثنتين من زوجاته **(فدخلت إحداهما)** دون الأخرى **(قيل: تطلق هي لأن الشرط متحد)** وهو دخول واحدة واحدة **(والجزاء كذلك)** هو طلاق كل، وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق، ثم أشار إلى العلة بقوله **(وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف)** وهذا أوفق بمذهبنا من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد **(وقيل: لا تطلق واحدة منهما، لأن الشرط دخولهما جميعاً)** ولم يوجد، فلا يترتب الجزاء **(وقيل)** ليس هذا ولا ذاك **(بل تطلقان)** معاً **(لأن الشرط)** لطلاق كل **(دخولهما بدلاً)** وقد وجد فيترتب الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلاً والجزاء معاً **(قيل)** في «حواشي مرزاجان» على «شرح المختصر» **(فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء)** فالحكم بالبدلية في الشرط دون الجزاء تحكم بحت **(أقول المقصود من اليمين المنع)** من الدخول **(ولا شك أن أخذ الشرط بدلاً أبلغ فيه، فهو المرجح)** لأخذ الشرط بدلاً دون الجزاء **(فتدبر)** وفيه أن

المرجح إنما يعمل إذا كان الاحتمالان على السوية، وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر.

مسألة

(الشرط كالاستثناء) في الأحكام **(إلاّ في تعقبه الجمل فإنه)** ليس كالاستثناء بل **(للجميع لأنه مقدم تقديراً)** فيقدم على الكل **(إذ حقه الصدارة)** للكلام **(كالاستفهام والتمني)** وقد تقدم، ثم ظاهر هذا الكلام يوهم أن الشرط أيضاً يوجب حكماً مخالفاً فيما أخرجه، كالاستثناء، ولعله مخصوص من المماثلة في الأحكام الاستثنائية، ثم القول بتأخير الشرط لما كان منافياً لقول نحاة البصرة أراد أن يبطله فقال: **(أما قول البصريين في مثل: أكرمك إن دخلت، ما تقدم خبر)** أي جملة خبرية مستقلةٍ وليس جزاء، ولو قال: ما تقدم جملة لكان أشمل **(والجزاء محذوف)** لدلالته عليه **(ولذا لم يجزم)** مع كونه فعلاً مضارعاً، وهو ينجزم شرطاً وجزاءً **(ففيه أنه لا يدل)** هذا الكلام **(إلاّ على إكرام مقيد)** معلق بالدخول، فليس ما تقدم إخباراً بالإكرام مطلقاً **(ولذلك لم يكذب على تقدير عدم الإكرام لعدم الدخول)** ولو كان حكماً مطلقاً الكذب **(والتقييد)** أي تقييد الإكرام، وتعليقه بالدخول **(مرتين لا يفهم بالضرورة الوجدانية)** فليس ما تقدم إخباراً بإكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كالجملة الواقعة بعد المفعول المضمر على شريطة التفسير، نحو: زيداً ضربته **(هذا)** وأما قولهم: لا ينجزم ما تقدم إذا كان مضارعاً، فقلنا: لعله لأجل أن التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر **(قيل)** في «حواشي مرزاجان» على «شرح المختصر» **(نظيره ما قالوا)** أي البصريون **(أن في زيد قام، ضميراً هو الفاعل)** وما تقدم مبتدأ **(والوجدان يكذبه، فإن المفهوم)** منه **(في التقديم والتأخير)** أي تقديم الظاهر وتأخيره **(واحد)** وهو نسبة القيام إلى زيد **(ولهذا لم يفرق العربي القح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما)** أي بين التقديم والتأخير **(في المعنى، فالحق مع علماء الكوفة حيث جوّزوا تقديم الفاعل)** على ما نقل صاحب المحاكمات، وسمعت عن «مطلع الأسرار الإلهية» أبي قدس سره مراراً أن هذا النقل غير مطابق لكتب النحو إذ علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على أن الفاعل لا يتقدم أصلاً، وفي صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقاً، ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل إياه في التقديم إفراداً وتثنية وجمعاً لكونه حاملاً للضمير لا في صورة التأخير، بل أوجبوا فيه إفراد الفعل أبداً فتدبر **(أقول: اتفق علماء البلاغة على الفرق)** في صورتي التقديم والتأخير **(بحسب المعاني الثانوية)** وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على أصل المراد المفهومة من الكلام، ككونه ردّاً للإنكار وغيره، وههنا يفهم منه في التقديم حكماً مؤكداً لا في التأخير **(فالتكذيب)** أي تكذيب الوجدان الفرق **(لعله لعدم السليقة)** لفهم دقائق الكلام **(وأما عدم فرق العربي القح، فإن كان عامياً)** غير بليغ **(فلا يعبأ به)** إن سلم عدم فرقه **(كيف وهو لا يفرق بين ما أنا قلت وما قلت أنا)** مع أن الأول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لأحد غيره بخلاف الثاني فإنه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره **(إلى غير ذلك)** من الكلام، فما لا يعبأ بعدم الفرق بين

هذين الكلامين، فكذا لا يعبأ بعدم الفرق فيما نحن فيه **(وإن كان)** العربي القح **(بليغاً فلا نسلم أنه لا يفرق)** بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التأخير **(كيف)** لا يفرق **(ومستند علماء البلاغة إنما هو فهم العرب العرباء)** هذا كلام متين، ثم أراد أن يبين النكتة فقال: **(والسر في الفرق أن الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق بشيء لم يذكر بعد)** لكونه مشتملاً على النسبة التامة المحتاجة إلى فاعل معين **(فإن ذكر)** الشيء **(بعده فذاك)** هو المنسوب إليه **(وإلاّ)** يذكر **(فيعتبر تعلقه بما تقدم)** سوى الربط الذي يقتضي المقدم أن يرتبط ما ذكر بعده به **(فيلاحظ الربط ثانياً، وهو معنى الضمير المنوي)** وربما يناقش فيه بأن كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق إلى ما لم يذكر ممنوع وإلى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانياً حتى يستفاد معنى هو المنوي، لكن الأمر سهل عند من خدم العلوم الأدبية فتثبت **(ومن ههنا)** أي من أجل الفرق الذي بين التقدم والتأخر **(صح قام الزيدان)** لكونه مسنداً إلى المؤخر، فأفرد الفعل **(دون الزيدان قام)** لإسناده إلى الضمير العائد إلى المقدم فيفوت التطابق **(فالحق ههنا)** أي في نحو زيد قام **(مع علماء البصرة)** من كون الفعل مسنداً إلى الضمير وانفهام الربط مرتين **(هذا)** فاحفظه فإنه حقيق بالحفظ.

(الثالث) من المخصصات المتصلة **(الغاية ولفظها إلى وحتى)** وقد مرا في حروف المعاني **(نحو: أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا، وهي كالشرطة اتحاداً وتعدداً)** فقد تكون واحداً ومتعدداً اجتماعاً أو بدلاً **(و)** هي **(كالاستثناء في العود إلى الجميع أو إلى الأخيرة)** إذا عقبت بعد جمل متعاطفة **(والمذاهب)** ههنا هي **(المذاهب)** المذكورة ثمة **(والمختار)** ههنا **(المختار)** ثمة، فالمختار عندنا الانصراف إلى الأخيرة وعند الشافعية إلى الكل، وحجة الإسلام قدس سره والقاضي يتوقفان والرافضي مشترك فيهما وأبو الحسين إن ظهر الإضراب فللأخيرة وإلاّ فللكل **(في «التحرير» لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على إخراج الشرط والغاية لعدم إخراج شيء منهما بعض المسمى)** من أفراد العام **(فإن مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير)** وهي تقدير فقدان الشرط وما بعد الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الإفراد حتى يكون تخصيصاً، ثم إنه لو قال: مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان متأتياً على مذهبنا أيضاً، لكن لما كان دعوى الشافعية أنهما مخصصان تنزل إلى رأيهم وقال: مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير **(أقول)** في جوابه **(قد يخرج)** الشرط أو الغاية **(بعض المسمى)** عن الحكم **(دائماً)** لا على بعض التقادير، فصار العام مخصوصاً بهما **(ونحو: أكرم العرب إن كان هاشمياً)** فأخرج الشرط غير الهاشمي **(وأكرم المسلمين إلى القرن الثالث)** فأخرج مسلمي هذا الزمان **(وفيه ما فيه)** لأن هذا التخصيص اتفاقي والكلام كان في الوضعي المطرد، وإليه أشار في «التحرير» أيضاً، فإنه قال في أثناء هذا البحث وإن كان قد يتفق معه تخصيص آخر، وقد لا وقد يتضادان، أي قد يتفق مع قصر التقديرات تخصيص آخر هو قصر الإفراد، وقد: لا يتفق، وقد يتضادان، فإن قلت: القوم العادون إياهما من المخصصات لم يريدوا التخصيص بهما دائماً بل في بعض الأحيان، قلت: ظاهر كلامهم

دعوى وضعهما للتخصيص كالاستثناء، ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفاقاً لم ينحصر في هذه الخمسة، بل قد يوجد في غيرها من المتصلات الغير المستقلة نحو كلمة: بل، ولا العاطفة والظرف فتدبر.

(الرابع) من المخصصات المتصلة **(الصفة، نحو: أكرم الرجال العلماء)** فيخرج الجهال **(قيل: تخصيصها ليس لفظياً)** فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة **(وقد مر ما عليه)** في مسألة العام المخصوص حقيقة أم مجاز **(و)** الوصف **(في تعقبه المتعددة)** المعطوفة بعضها على بعض **(كتميم وقريش الطوال كالاستثناء)** في تعقبه الجمل المتعاطفة مذهباً ومختاراً.

(واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة إنما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف) فيلزم عدم ثبوت الحكم للبعض **(وأما النافون)** للمفهوم **(فلا يقولون)** بتخصيصها **(كذا في «التحرير»؛ أقول)** ليس كذلك، بل **(الظاهر أن التخصيص بمعنى القصر اتفاق)** بيننا وبين القائلين بالمفهوم **(وإنما الاختلاف في إثبات النقيض)** للحكم في البعض المخرج فقائلو المفهوم نعم، والنافون لا **(فتأمل)** والحق ما قال صاحب «التحرير»، فإن العام في هذه الصور مستعمل في معناه، ولم يقصر على البعض أصلاً عند الحنفية كما عرفت من أن أداة الشرط يخرج الطرفين عن التمام، ويفيد الحكم التعليقي في جميع الإفراد، لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط إن في البعض ففي البعض وإلاّ ففي الكل، وإن لم يتحقق أصلاً، وأداة الغاية يفيد انتهاء حكم العام إن قارنته، فيحكم على المغيا المنتهي بالغاية، لا أن العام مستعمل فيه، والصفة يتقيد به الجنس أوّلاً، ثم يعتبر عمومه في أفراد المقيد بوضع الواضع كذلك كما في الجمع المضاف، بخلاف الشافعية، فإنهم لما قالوا بالمفهوم فقد أفادت هذه القيود، ففي الحكم عن بعض أفراد العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقرينة هذه المعارضة أن المراد منه البعض الآخر كما في المخصص المستقل، وأما عندنا فليس الأمر كذلك، لأنه لو كان المراد من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى أكرم الرجال العلماء إن كانوا علماء، أو أكرم الرجال العلماء العلماء، وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التأكيد بخلافهم، فإن معناها عندهم الحكم المخالف في المسكوت هذا. ثم إن مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه، أما أوّلاً فلأنه لو كان المراد بالعام الإفراد التي يوجد فيها الشرط أو الصفة أو المغيا بالغاية لفهم التكرار والوجدان أن يكذبه، وأما ثانياً فلأن هذه القيود غير مستقلة لا تفيد المعنى إلاّ بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح للتعلق إلاّ بطريق التأكيد، فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم، فلا يثبت المفهوم لفقد ما شرطوا لثبوته فافهم واستقم ثم إنك قد دريت أن في الاستثناء أيضاً العام باقٍ على معناه، وإذا قيد بالإخراج فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات، فهو أيضاً ليس تخصيصاً، وإنما طواه صاحب التحرير قدس سره لأنه اختار فيه ما اختاره المصنف من أن المراد بالصدر الباقي والاستثناء قرينة، فقد ظهر أن ما عده الشافعية من المتصلات مخصصاً ليس فيه قصر أصلاً والحق ما ذهب إليه

الحنفية من أنه لا تخصيص إلاّ بالمستقل لأنه هو القرينة على القصر فاحفظه فإنه به حقيق، وإنما كررنا هذا الكلام لأنه قد زلت فيه أقدام الأفهام حتى أن بعض المتأخرين منا وتبعه المصنف اختاروا مذهبهم، وظنوا أن قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع إلى فائدة تترتب عليه بل ظنوه شيئاً فرياً.

(الخامس) من المخصصات المتصلة **(بدل البعض نحو: أكرم بني تميم العلماء منهم، ولم يذكره الأكثرون)** من أهل الأصول **(قيل)** إنما لم يذكروه **(لأن المبدل منه في نية الطرح)** لأن البدل هو المقصود بالنسبة، فلا اعتداد به، فلا يعم ولا يخص **(وفيه نظر، لأن الذي عليه المحققون كالزمخشري ومثله)** في تحقيق كون البدل مقصوداً بالنسبة **(أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر)** مطلقاً حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه **(بل هو)** جيء به **(للتمهيد والتوطئة)** لذكر البدل **(ليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون في الإفراد)** لأن النسبة متكررة **(هذا)** واعلم أن مشايخنا إنما لم يذكروه، لأن المبدل منه مستعمل في معناه، كيف لو أريد به البعض الذي هو البدل صار بدل الكل لأن المعتبر فيه عينية لما استعمل فيه المبدل منه وإنما نسب إلى الحكم لقصد توطئة النسبة إلى البدل ليفيد فضل توكيد، فليس هذا من المخصصات فتدبر ولما فرغ عن المتصلات أراد أن يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال:

مسألة

(العرف العملي) أي تعامل الناس ببعض أفراد العام **(مخصص)** للعام بتلك الأفراد **(عندنا خلافاً للشافعية، كحرّمت الطعام وعادتهم أكل البر انصرف)** الطعام **(إليه)** عندنا خلافاً لهم **(وأما)** التخصيص **(بالعرف القولي)** بأن جرى العرف بهجران الاستغراق للكل، بل كلما أطلقوا في العرف أرادوا بعض الأفراد **(فباتفاق)** بيننا وبينهم مخصص **(كالدراهم)** تطلق **(على النقد الغالب)** في العقود **(لنا الاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في)** قوله: **(اشتر لحماً، وقصر الأمر عليه)** حتى لو اشترى غيره لم يكن ممتثلاً **(إذا كانت العادة أكله وما ذلك إلاّ لتبادر الخصوص وهو متحقق في العملي كالقولي)** فيخصص هو مثل تخصيصه **(فالفرق بين المطلق المقيد والعام والمخصّص كما في «شرح المختصر»)** بأنه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي، ولا يجوز تخصيص العام لأنه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه، واشتر لحماً من القبيل الأول دون الثاني، فلا يصح الاستدلال به فإنه في غير محل النزاع **(لغو)** غير مسموع **(إذ المناط)** في تقييد المطلق بهذا **(التبادر)** إلى التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام **(قيل: هذا)** أي قياس العام على المطلق **(قياس في اللغة)** فلا يقبل **(أقول)** في دفعه ليس قياساً في اللغة **(بل استقراء)** فإن الاستقراء شهد بأن ما يوجب التبادر إلى غير الموضوع له يوجب إرادته تجوّزاً **(كرفع الفاعل)** ثبت باستقراء الفواعل الأخرى في الرفع **(فتأمل)** فإنه الحق، الشافعية **(قالوا الصيغة)** المستعملة مع العرف العملي **(عامة)** لغة **(ولا**

مخصص) فيبقى على عمومه **(قلنا)** المقدمة الثانية **(ممنوعة فإن عادتهم مخصصة لصيغتهم، لأن غلبة العادة ينجر إلى غلبة الاسم كالدراهم على)** النقد **(الغالب)** فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس إلاّ غلبة العادة **(فإنه لا باعث للخصوص)** فيه **(إلاّ أن استعماله أغلب)** فالقول بتخصيص القولي وصيرورته قرينة دون العملي تحكم صريح لا يسمع، ومن ههنا ظهر وجه آخر للمدعي وهو اشتراك القولي والعملي في المناط، وبما قررنا اندفع أن غلبة العادة إذا انجر إلى غلبة الاسم صار المخصص عرفاً قولياً ولا نزاع فيه، مع أنه كلام على السند فتدبر.

مسألة

(هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب) أم لا **(جوّزه كثيرون)** من علماء الأصول **(مطلقاً)** سواء كان العام مقدماً على الخاص أو بالعكس، وسواء كانا متلاصقين أم يكون أحدهما مقدماً أو مؤخراً وهو المختار عند الشافعية **(ومنهم)** القاضي الإمام **(أبو زيد وجمع منا)** هذا شيء عجاب فإن القاضي الإمام صرح في «الأسرار» بأن التخصيص لا يكون متراخياً، وما يظن فيه التراخي فليس بياناً، بل رافعاً للحكم الثابت عن بعض الأفراد **(ومنعه بعض مطلقاً)** متراخياً أحدهما عن الآخر وموصولاً كل منهما بصاحبه **(وفصل الحنفية العراقية والقاضي)** أبو بكر **(وإمام الحرمين)** كلاهما من الشافعية وهو المختار **(بأن الخاص مخصص إن كان متأخراً وموصولاً)** بالعام **(وإلاّ)** يكن موصولاً **(فالعام ناسخ)** له إن كان متأخراً غير مقارن إلاّ أن تدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المتقدم، فيخص العام حينئذٍ كما خص قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١] بما سوى سلب المقتول مع كون الحكم بإعطاء السلب للقاتل مقدماً عليه كما مر **(أو منسوخ بقدره)** إن كان مقدماً على الخاص الغير المقارن **(ويبقى)** هذا العام المنسوخ البعض **(قطعياً في الباقي)** لا كالعام له إذا خص منه البعض، والصواب حذف قوله: متأخراً، بل يقال: إن الخاص مخصص إن كان موصولاً **(وإن جهل التاريخ)** بين العام والخاص **(تساقطاً)** إذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر **(فيتوقف بقدره إلى دليل)** آخر كما هو شأن التعارض من إسقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه، وإنما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لأن صاحب الهداية قال: العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف، ولأن العمل بالرابح أصل متأصل في الباب **(ويؤخر المحرّم احتياطاً)** فإنه لا شناعة في ترك المباح إنما الشناعة في فعل الحرام، ثم إن ما ذكر هو الذي يساعد عليه الدليل وينطبق عليه الفروع الفقهية، فإنه عارض النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة قوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الفجر فقد أدرك الفجر ومن أدرك ركعة من العصر فقد أدرك العصر» رواه الشيخان، ولم يخصصوا العموم به، بل أسقطوهما وعملوا بالقياس، فرجح في الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني، وأيضاً: عارض حديث النهي المذكور حديث إباحة الصلاة وقت الاستواء بمكة وبيوم الجمعة، فما خصصوا العموم به بل عملوا بالمحرّم إلى غير ذلك، لكن ما ذكره مخالف لما قال صدرالشريعة وصاحب البديع أنه يحمل على المقارنة

وتخصيص العام، وأيضاً ذكر في مبحث التعارض من أصول الإمام فخر الإسلام أن في صورة التعارض يجمع بحمل العام على الخاص وسيصرح به المصنف أيضاً، إلاّ أن يقال: الأصل أن لا يعمل بهما، لكن الأمر في نفسه أن حكم أحدهما ثابت، فلأجل الفتوى يحمل العام على الخاص، وهو أهون من حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا تتعطل الحادثة فتأمل فيه، قال **(المجوّزون أوّلاً)** لو لم يكن الخاص مخصصاً للعام الكتابي مطلقاً لما وقع، وقد **(وقع كثيراً، منه قوله تعالى)**: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] **(مخصص لقوله تعالى**: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فأخرج الحامل المتوفى عنها الزوج وليس بينهما مقارنة **(ومنه)** قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] مخصص لقوله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ فأخرج الكتابية عن المشركات **(فإن الكتابية مشركة للتثليث)** كما قال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] نزلت في النصارى **(وغيره)** من اتخاذ أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، وقولهم عزير ابن الله، والمسيح ابن الله، وغير ذلك من حماقاتهم **(قلنا)** إن القول بالتخصيص باطل بل الكريمة **(الأولى)** وهي قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: ٤] الخ... **(متأخرة عن الثانية، لقول ابن مسعود: من شاء باهلته، أن سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة)** كذا ذكره الإمام محمد في الأصل، كذا في «التيسير»، وروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن مسعود أنه بلغه أن علياً يقول: تعتد آخر الأجلين، فقال: من شاء لاعنته، أن الآية التي في سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهراً وكل مطلقة أو متوفى عنها زوجها فأجلها أن تضع حملها، وأخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن ابن مسعود من شاء حالفته، أن سورة النساء القصرى أنزلت بعد الأربعة أشهر وعشراً ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] والروايتان مذكورتان في «الدرر المنثورة»، وإذا ثبت هذا **(فيكون نسخاً لا تخصيصاً)** فبطل استدلالهم، ثم القول بكون كريمة أولات الأحمال مخصصة لعله مخالف لإجماع الصحابة، فإن الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، فأمير المؤمنين علي وابن عباس قالا بأبعد الأجلين، وهذا نوع احتياط للتعارض والجهل بالناسخ، وليس من التخصيص في شيء، وابن مسعود وأبو هريرة قالا بالنسخ، وأما التخصيص فلم ينقل من أحد فتأمل فيه **(وكذا والمحصنات)** نزلت **(بعد)** كريمة و**(**﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾[البقرة: ٢٢١] **ذكره جماعة من المفسرين)** فتكون ناسخة لها لا مخصصة، وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[البقرة: ٢٢١] قال: نسخت وأحل من المشركات نساء أهل الكتاب، وروى أبو داود، في ناسخه عن ابن عباس في قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾ [البقرة: ٢٢١] قال: نسخ من ذلك نكاح أهل الكتاب أحلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم، وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه لفظ استثنى الله من ذلك، فالمراد به النسخ، إذ لا حقيقة للاستثناء، والمعنى أنه أخرج الله من ذلك التحريم الذي كان ثابتاً وهو

النسخ **(قال في «الكشاف» إن سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقاً)** فتكون متأخرة في النزول، وروى أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جبير بن نفير قال: حججت فدخلت على عائشة فقالت لي: يا جبير تقرأ المائدة؟ فقلت: نعم، فقالت: أما أنها آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه، وما وجدتم من حرام فحرموه، وأخرج أبو داود في ناسخه وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال: نسخ عن هذه السورة آيتان آية القلائد، وقوله: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ﴾ [المائدة: ٤٢] وروى أبو داود في ناسخه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهۡرَ ٱلۡحَرَامَ وَلَا ٱلۡهَدۡيَ وَلَا ٱلۡقَلَٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٢] هذه الروايات في «الدرر» وفيها روايات أخرى، وفيما ذكرنا كفاية، وقد علم منه أن عدم المنسوخية باعتبار الأكثر والله أعلم **(على أن اللازم)** من دليلكم **(قصر الحكم على البعض وأما أنه تخصيص فلا)** يلزم **(لجواز أن يكون رفعاً)** للحكم عن البعض بعد ثبوته **(لا دفعاً)** للحكم من بدء الأمر فيكون تخصيصاً، والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنه منع والأول إبطال، فإن قلت الدفع أحسن فإن فيه أعمال الدليلين قال **(وتحسين الدفع سيدفع و)** قال المجوّزون مطلقاً **(ثانياً: إن دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة)** فلو جوز انتساخ الخاص به لزم إبطال القاطع بالمحتمل **(ولا يبطل القاطع بالمحتمل)** وهذا لو تم لدل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى **(قلنا: لا نسلم أن دلالة العام محتملة)** وقد تقدم إثباته، بل يتساويان، نعم: العام المخصوص بالكلام المستقل ظني، فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلتزمه **(ولو سلم)** أن دلالة العام محتملة **(فلا تخصيص في الشرع بالاستقراء إلاّ بالعام)** فكلاهما مظنون، فلا بأس بنسخ أحدهما الآخر، قال في «الحاشية» بهذا اندفع ما قيل إن معنى كون الخاص قطعياً والعام محتملاً أن الألفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعة للخصوص، والألفاظ العامة مختلف في كونها موضوعة للعموم فللخاص قوة بخلاف العام هذا، وهذا السؤال غير وارد، فإن موضوعية الألفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مساغ للشبهة فيها وخلاف من خالف لعدم اطلاعه بعدما ثبت، ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية، فلا قوة للخاص باعتبار الوضع أيضاً، بل أوضاع العام كلية داخلة تحت ضابطة متواترة، وألفاظ الخاص منها ما روي بالآحاد فتدبر **(قيل)** في «حواشي مرزاجان» على «شرح المختصر» لدفع الجواب الثاني: **(المراد)** من الخاص **(ما يكون خاصاً بالقياس إلى ذلك العام)** وما يظن به كونه مخصصاً أو ناسخاً يكون خاصاً بالنسبة إليه البتة **(مثل: لا تكرم الجهال بالنسبة إلى أكرم الناس)** هكذا أجاب به صاحب التلويح، ولما كان فاسداً فإن الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية، زاد هذا القائل قوله: **(ولا يخفى أن دلالة ذلك الخاص على ثبوت الحكم فيه لفرد ما منه قطعيّ)** لأنه لا يجوز إبطال العام بالكلية بالتخصيص **(بخلاف العام فإنه محتمل)** لأنه وإن كان في فرد ما منه قطعياً لكن يجوز أن يكون هذا غيره، فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعاً بالحكم الذي فيه المظنون **(أقول: مع أن القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود بينهم)** فلا ينبغي أن يحمل

كلامهم عليه، ولما لم يكن هذا القدر دافعاً لكلامه فإنه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به فقال (**يرد عليه أوّلاً أنه لا يتم في الخاص من وجه**) من العام فإنه عام أيضاً، والانتساخ فيه لحكم بعض أفراده مع بقائه في البعض الآخر، وحكم هذا البعض مظنون (**مع عموم المدعي**) لهذا الخاص من وجه أيضاً (**كما يظهر من الدليل الأول**) فلم يتم التقريب، إلاّ أن يقال: المدعي وإن كان عاماً لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق بالعام المطلق، فيعم الحكم لعدم القائل بالفصل، وعلى هذا يلغو الكلام كله، فإنه يمكن أن يقال إن الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المقدم بالعام فلا يجوز انتساخ العام المقدم بالخاص بالنسبة إليه وبالعكس لعدم: القول بالفصل، ثم لنا أن نعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة إليه المتأخر لعدم المانع فيه، فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتأخر عنه، وكذا نسخ الخاص بالنسبة إليه به لعدم القول بالفصل فهذا كله لغو وتعب (**و**) أقول، (**ثانياً: إنما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الأفراد**) لأن المقطوع هو فرد مّا وأما جميع الأفراد، فمظنونة فلا يصح إخراجه من العام الذي ورد بعده، إذ لا أولوية (**وهو خلاف المذهب**) فلم يتم التقريب، إلاّ أن يقال: إنهم أوردوا هذا الإبطال مذهبنا لا لإثبات مذهبهم بأنه يلزم عليكم إبطال المقطوع بالمظنون فتدبر (**و**) أقول (**ثالثاً: القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي، فإن الوضع لكل واحد واحد**) لا لفرد ما، فهو إنما يفهم عقلاً، لا أنه موضوع له، وهو المراد بالعقلية، فلا تتوجه المناقشة بأن القطع فيه لغوي أيضاً من جهة أنه علم من اللغة عدم جواز إبطال العام بالكلية، وبالجملة إن دلالة العام على فرد ما ليس مقصوداً في الوضع والاستعمال، بل لأنه لازم من اللوازم (**فإذا أبطلنا المحتمل بالمحتمل أي الإفراد**) الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة إلى العام المتأخر (**بالإفراد**) الموضوع لها العام الثاني (**لزم عقلاً انتفاء المطلق قطعاً**) إذ كان إنما يفهم الملازمة بينه وبين الأفراد، وإذا ارتفعت الأفراد ارتفع ما هو من لوازمه في الفهم (**فبطل القاطع**) وهو فرد ما (**بالقاطع**) هو لزوم بطلانه لبطلان الإفراد، والحاصل أن النسخ بالذات إنما هو لكل واحدٍ واحد من أفراد الأوّل بكل من الثاني، وهما مظنونان مدلولان مطابقة، وأما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد، فإذا كان مفهوماً بالعرض بطل بالعرض ولا استحالة فيه، وإن ادّعى استحالة بطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو نمنعه ونطالبه بالبرهان (**تأمل**) (**و**) قال المجوّزون (**ثالثاً: التخصيص أولى من النسخ، لأنه أغلب**) وقوعاً من النسخ، والأغلب أولى (**وفيه أعمال الدليلين من وجه**) لأن المخصص معمول في معناه والمخصوص في بعض معناه، وأما في النسخ فليبطل المنسوخ بالكلية (**قلنا: الكلام في**) الكلام (**المستقل**) المفيد الحكم المعارض لحكم العام في البعض (**ولا نسلم أنه فيه أغلب**) بل أقل القليل، وليس في التخصيص إعمال الدليلين في مدلوليهما، بل حمل لأحدهما على الآخر (**وفي النسخ إعمال الدليلين في تمام مدلوليهما في زمانين فهو أولى**) من التخصيص فتدبر قال (**المفصلون أوّلاً أقول: إذا قيل في شهر لا تكرم الجهال ثم**) قيل (**في**) شهر (**آخر: أكرم الناس و**) قيل (**في**) شهر (**ثالث: لا تكرم العلماء لا يعد كلام الوسط لغواً، ولو قيل بالتخصيص مطلقاً**) مقدماً كان

العام أو مؤخراً **(لزم ذلك)** اللغو، لأنه إذا خصص من الناس الجهال لم يبق إلاّ العلماء وإذا خصت لم يبق شيء فلزم اللغو قطعاً، ويمكن المناقشة من قبلهم إنهم لا يخصصون في هذه الصورة بالثاني، كيف وإذا خصص العام بالأول صار الناس بمعنى العلماء، فصار الأمر بالإكرام والنهي عنه، وردا على شيء واحد والتخصيص إنما يكون في العام والخاص فلم يبق الوسط مع الآخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر **(و)** قال المفصلون **(ثانياً: إذا قيل: اقتل زيداً المشرك، ثم قال: لا تقتل المشركين، فكأنه قال: لا تقتل زيداً إلى آخر الإفراد)** من المشرك **(لأنه)** أي لفظ المشركين **(إجمال لذلك المفصل)** إذ معناه جميع الأفراد **(والثاني ناسخ)** بالاتفاق **(فكذا الأول، أقول لك أن تمنع أنه إجمال لذلك المفصل إذ عند قرينة التخصيص)** وهي الخاص المتقدم **(إجمال للباقي)** كيف وحينئذٍ استعمل في البعض، فهو إجمال له **(فافهم)** وفيه أن مقصود المستدل أن العام يدل بالوضع على الجميع، ومن جملته ذلك الخاص فيعارضه، كما إذا ذكر الخاص بلفظه وليس يصلح للقرينة ما هو متقدم إذا كان صالحاً للانتساخ، وحكم المعارضة انتساخ المتقدم بالمتأخر فينسخه كالخاص، وعلى هذا لا وجه للمنع المذكور، ثم إن المنع لا يتوجه من الأصل فيما إذا تقدم العام على الخاص **(قيل)** هذا الدليل **(منقوض بما إذا تأخر الخاص)** عن العام لجريان الدليل فيه مع أنه لا نسخ لأنه إذا قيل: لا تقتل المشركين، فهو بمنزلة لا تقتل زيداً، إلى آخر الأفراد، ثم إذا قيل: اقتل زيداً المشرك بعد لا تقتل زيداً، نسخه، كذا هذا **(أقول)** هو **(مدفوع بأنه إذا انفصل)** الخاص عن العام وتأخر **(فهو ناسخ)** عندنا أيضاً، فلا استحالة في جريان الدليل لعدم تخلف المدعي **(وإذا قرن)** ذلك الخاص المتأخر **(فإنما سمي تخصيصاً لشبهه بالاستثناء)** إذ لا إمكان للرفع للمقارنة فصار دافعاً كما في الخاص المتقدم المقارن **(فيصير)** العام مقارناً لهذا الخاص **(تكلماً بالباقي)** بعد التخصيص **(والحاصل أن المقتضى)** للدليل **(التعارض والاعتبار بالمتأخر وذلك لم يختلف)** فيما نحن فيه، فإن المتأخر إن كان خاصاً فيعتبر أيضاً وينسخه، وإن قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة، لأنه بيان للعام أن المراد منه غيره فتدبر **(و)** قال المفصلون **(ثالثاً: قال ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث)** فالعام الوارد بعد الخاص أحدث منه، فيجب الأخذ بالعام، ويجعل الخاص منسوخاً وكذا في العكس يجب الأخذ بالخاص الأحدث **(ويفهم منه)** أي من هذا القول **(الإجماع)** فإن الظاهر منه: كنا جميع الأصحاب نأخذ بالأحدث فالأحدث على ما سيجيء في السنة إن شاء الله تعالى؛ وأيضاً: لو تنزلنا فالظاهر منه نأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالأحدث فالأحدث، وهذا مثل المرفوع، ولو تنزلنا فهذا أمر لغوي فإنه يرجع إلى أن الأقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الأحدث بل يعارضه وإذا كان قول واحد من اللغويين مقبولاً فكيف بمن هو أجل في العلوم كلها من اللغوية والمعارف الإلهية، لا سيما مع مشاركة مثله أو الأرفع منه **(وأجيب بحمله على ما لا يقبل التخصيص)** كما إذا لم يكن عاماً أي نأخذ بالأحدث فالأحدث مما لا يقبل التخصيص **(جمعاً بين الأدلة)** بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقاً **(أقول دليلكم مدخول كما تقدم فيبقى دليلنا سالماً)** فلا تعارض حتى يجمع

ولو زيد عليه ما مر عن ابن عباس رضي الله عنه في انتساخ ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١] لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك أن تستدل بالإجمال المتقدم (**المانعون**) للتخصيص مطلقاً، قالوا (**لو كان الكتاب مخصصاً لزم تبيين المبين**) لأن التخصيص تبيين والكتاب مبين (**لقوله**) تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] **فإنه يدل على كونه عليه**) وعلى آله الصلاة و(**السلام مبيناً للجميع**) فهو مبين (**وتبيين المبين تحصيل الحاصل**) فلا يصح (**أقول إنما يتم**) الدليل (**لو لم يكن هذا العام**) هو ما نزل إليهم (**مخصصاً بالتخصيصات الكتابية**) أي بتخصيص بعض الكتاب لبعض (**فالدليل موقوف على المدعي**) وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية، فإن قلت: التخصيص مجاز، فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالماً، قلت: الباعث وجود التخصيص من غير ريب (**وعورض**) هذا الدليل (**بقوله**) تعالى (**في صفة القرآن**: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[النحل: ٤٤]) ومن جملته الكتاب، فهو تبيان له فيجوز التخصيص، فإنه تبيان للعام وهو من كل شيء أيضاً، وفيه أن غاية ما لزم أن القرآن تبيان للقرآن، ولم يلزم إنه كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص، بل يجوز أن يكون تبياناً له بوجه آخر فتدبر؛ فالأولى أن يجعل معارضة لمقدمة الدليل هي أن تبيين المبين باطل، فنقول إنه باطل، لأن القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه، وهو مبين للقرآن أيضاً بهذه الآية، والأوجه أن يورد نقصاً بأن دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقاً وهو باطل بهذا النص (**والحل أن الكل**) من الكتاب والسنة (**ورد على لسانه، فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة**) فلا يلزم من تبيين الرسول صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه أن لا يكون مبيناً بالكتاب لجواز أن يكون هذا التبيين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر.

مسألة

(**يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص**) السنة (**المتواترة بالكتاب، وبالعكس**) أي تخصيص المتواترة بالكتاب (**والخلاف فيهما كما تقدم**) والمختار عندنا أنه إذا كانا مقترنين فيخصص وإلاّ فينسخ المتقدم بالمتأخر، وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة، أو عامه بخاصها أشد، فإنهم لا يجوّزون انتساخ الكتاب بالسنة.

مسألة

(**لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد**) وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد (**ما لم يخص بقطعي**) دلالة وثبوتاً (**وأجاز الباقون**) من علماء الأصول (**مطلقاً**) سواء خص بقطعي قبله أم لا (**وتوقف القاضي**) أبو بكر من الشافعية (**أي لا أدري أيجوز**) التخصيص (**أم لا، لنا أنه**) أي الكتاب (**قطعي من كل وجه**) لأن المتن متواتر، والعام قطعي الدلالة كما مر بأقوم حجة (**والخبر ظني**) متناً، لأنه خبر الواحد (**فلا يخصه، وبعده**) أي بعد

التخصيص **(يتساويان)** في الظنية، لأن العام المخصوص ظني بل الخبر أقوى منه، لأن الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة، بخلاف عام الكتاب فإنه صار ضعيفاً لأجل معارضة القياس على المخصص الذي هو أضعف من الخبر كما تقدم فتذكر، ثم الخبر إن كان مقارناً فالتخصيص ظاهر، وإن كان متأخراً فينبغي أن يكون ناسخاً، لأن المخصص وإن كان ثابتاً يجب مقارنته على ما هو التحقيق، وإن كان غير معلوم التاريخ فينبغي أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام فتدبر، ولذا خصصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها بأخبار الآحاد من عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] **(واستدل أولاً رد)** أمير المؤمنين **(عمر)** رضي الله عنه **(حديث فاطمة بنت قيس أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة)** في «صحيح مسلم» عن الشعبي قال: دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله ﷺ؟ فقلت: طلقها زوجها البتة، قالت: فخاصمته إلى رسول الله ﷺ في السكنى والنفقة، قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وأمرني أن أعتد في بيت ابن أم مكتوم؛ وفي رواية أخرى فيه عنه قالت: قال: ليس لها نفقة ولا سكنى وإنما ردها أمير المؤمنين **(لما كان مخصصاً لقوله)** تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم﴾ [الطلاق: ٦] **(فقال)** أمير المؤمنين **(كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا)** صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه **(بقول امرأة)** وهذا الاستدلال يتوقف على حجية قول الصحابي، إلاّ أن يثبت الإجماع على الرد بهذا النمط **(وأجيب إنما رده)** أمير المؤمنين **(لتردده في صدقها ولذلك زاد لا ندري أصدقت أم كذبت)** في «صحيح مسلم» عن أبي إسحاق قال: كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم ومعه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، ثم أخذ الأسود كفاً من حصى فحصبه به فقال: ويلك تحدّث بمثل هذا وقال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لقول امرأة، لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة، قال الله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١] وفيه أيضاً قول عروة أن عائشة أنكرت ذلك على فاطمة، وهذا الخبر كان مشكوك الصحة عند أمير المؤمنين، والخبر المشكوك الصحة للريبة في صدق الراوي غير حجة فضلاً عن التخصيص به، ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح **(و)** استدل **(ثانياً)** بقوله صلى الله عليه وأصحابه وسلم **(إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردوه)** قال صاحب سفر السعادة إنه من أشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني: قد جاء بطرق لا تخلو عن المقال، وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة، وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] فصحة هذا الحديث تستلزم ضعفه ورده، فهو ضعيف مردود **(أقول)** الخلاف فيه **(محمول على النسخ، فإنه مخالفة تامة)** حيث يبطل المنسوخ بالكلية **(فلا يصح بالضعيف، وأما التخصيص فله موافقة)** من وجه **(لأنه بيان)** معنى والبيان يوافق المبين، هذا الجواب وإن ذكره بعض مشايخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملجئة، كيف المخالفة المعارضة، وأما النسخ ففيه اعتبار

معنى زائد لا دلالة للفظ عليه (و) قال (في «المنهاج») هذا (**منقوض بالمتواتر**) فإنه أيضاً مروي عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**ورد بأن غاية ما لزم منه تخصيص دليله**) هو الحديث المذكور، فإن تخصيص المتواتر الكتاب جائز قطعاً، فالمراد بما روى غيره (**والعام المخصوص حجة في الباقي**) بالاتفاق، فيبقى حجة في أخبار الآحاد، قال «مطلع الأسرار الإلهية» قدس سره: لعل مراده بالنقض إبطال كونه على ظاهره لورود النقض المتواتر فلا بد من تخصيص، وليس تخصيص المتواتر أولى من تخصيص الصحيح، بل هو أولى، لأن المعنى والله أعلم: إذا روي عني حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله لأن صيغة المجهول إشارة إليه، وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث، فلا حاجة إلى غيره (**فتدبر**) المجيزون (**قالوا: أولاً: الكتاب العام قطعي المتن**) لتواتره (**ظني الدلالة**) لأن العام ظني (**والخبر الخاص بالعكس**) ظني المتن، لكونه خبر واحد غير معصوم، قطعي الدلالة، لأن الخاص قطعي (**فلكل**) منهما (**قوة من وجه**) وقد تعارضا (**فوجب الجمع**) فيؤوّل العام بالتخصيص، وفيه أن أخبار الآحاد في الأكثر عامة، فعلى فرض ظنية العام الخبر ظني المتن والدلالة، فظنه أضعف من ظن الكتاب، ومن الضروريات ترجيح الراجح (**أقول: مع ابتنائه على ظنية العام**): وهي ممنوعة فإنا بينا أنه قطعي (**يرد عليه أن قطعية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته، لأن الدلالة فرع الثبوت**) وإذ في الثبوت شبهة، ففي الدلالة بالطريق الأولى، ففيه شبهتان: شبهة في نفس ثبوت الخبر، وشبهة في الدلالة (**بخلاف قطعية الكتاب**) إذ فيه شبهة في الدلالة فقط (**فلا مساواة**) فلا تعارض، فلا جمع، بل يقدم الراجح، وفيه أوّلاً أنه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجريانه فيه، وثانياً: أن الشبهة في الدلالة لأجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض، وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعادلا، بل الخبر الخاص عندهم أقوى، لأن عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص وإذا وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص، بخلاف الخبر، فالأولى الاكتفاء بمنع الظنية (و) قالوا (**ثانياً: الصحابة خصوا**) عام الكتاب وهو: (﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) رواه مسلم عن أبي هريرة وفيه نوع من الخفاء، فإن عموم هذه الآية فيما وراء المحرمات المذكورة سابقاً ومنها: الأخت على الأخت، ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم، فلم تدخل العمة على بنت أخيها في ما وراء ذلكم، فلا يكون تخصيصاً بل الحديث الشريف لأحكام ما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] بالدلالة فافهم (و) خصوا قوله تعالى: (﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[النساء: ١١] **بلا يرث القاتل**) رواه الترمذي عن أبي هريرة مرفوعاً ولفظه: «القاتل لا يرث» (**ولا يتوارث أهل ملتين**) رواه أبو داود وابن ماجه مع زيادة وفيه: أن المخصص حقيقة ﴿لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ [آل عمران: ٢٨] لأن الميراث من باب الولاية فالحديث لأحكام الآية (و) خصوا تلك الآية بقوله ﷺ «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» وفيه أن عموم الأولاد في أولاد المخاطبين، وهم الأمة ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليس مخاطباً بها،

وما تقدم من أن الرسول داخل في العموم فيما إذا كانت الصيغة عامة لغة، والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم، فإن قلت: سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سألت الميراث، قلت: لعل فهمها بقياس أولاده صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم على أولاد الأمة، فرده الخليفة بإبداء معارضة النص، ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فإن تخصيص خليفة رسول الله ﷺ إنما كان لأنه كان قاطعاً عنده مثل قطعية الكتاب فإنه سمع مشافهة، فالقطع فيه فوق القطع من المتواترات، ومن ههنا ظهر لك أن ما قدح به النصير الخبيث الطوسي في شأن الصديق الأكبر من أنه خصص الكتاب بخبر الواحد فمن غاية حماقته وبلادته وجهله عصمنا الله وسائر المسلمين عنه، وأما تخصيص غيرهم فلأنه كان مقطوعاً عندهم، ألم تر أن أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاءه أمير المؤمنين علي والعباس يتنازعان وفي المجلس أمير المؤمنين عثمان والزبير وسعد رضي الله عنهم. سأل القوم وقال للقوم: أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض، أتعلمون أن رسول الله ﷺ قال: «لا نورث ما تركناه صدقة» قالوا: نعم، ثم أقبل على أمير المؤمنين علي والعباس أنشدكما بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض، أتعلمان أن رسول الله ﷺ قال: «لا نورث ما تركناه صدقة» قالا: نعم، وقال أمير المؤمنين عمر: والله إنه أي أبا بكر لصادق وبار راشد، تابع للحق، يعني أنه صادق في رواية الحديث، وبار وراشد وتابع للحق في العمل بمقتضاه، ثم قال لنفسه: والله يعلم إني لصادق أي في رواية الحديث: بار راشد تابع للحق أي في القضاء بمقتضاه، وقال أيضاً: والله لا أقضي بينكما بغير ذلك حتى تقوم الساعة، هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة، ومثله في «صحيح البخاري» و«سائر السنن»، فقد ظهر بذلك أن أجلة الصحابة كانوا عالمين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا، فإن كانوا سمعوا بأنفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر، فإن العقل يحيل التواطؤ على الكذب إذا أخبروا، لا سيما بهذه الأيمان الشديدة، وإن لم يكونوا سامعين بأنفسهم فقد سمعوا من رجال أفاد إخبارهم اليقين، فإن عدالة هؤلاء الأجلة قطعية، فلا يحلفون على قطع أمر فيه ريبة، وقد روى مسلم أيضاً عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت للأزواج المطهرات حين أردن طلب الميراث: أليس رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «لا نورث ما تركناه صدقة» وروي أيضاً عن أبي هريرة هذا الحديث، وفي رواية له عنه: «لا يقسم ورثتي ديناراً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤونة عاملي فهو صدقة وبالجملة إن قطعيته أظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغي أن يرتاب فيه إلاّ من هو شقي، بل أشقى القوم، وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر، قالوا: **(وذلك إجماع على التخصيص)** قد عرفت أن التخصيص شبهة ورهاء فضلاً عن الإجماع، فإن قلت: فحينئذٍ صار الإجماع مخصصاً لا خبر الواحد، قال: **(وليس تخصيصاً بالإجماع)** فإن المجمعين خصصوا ولم يكن إجماع سابق على التخصيص **(فتفكر. قيل)** في «حواشي مرزاجان» على «شرح المختصر»: **(إنما يتم)** ما ذكرتم من تخصيص الصحابة **(لو لم يخص من قبل بقاطع)** وهو ممنوع **(أقول لم يخص به)** من

قبل **(وإلاّ كان متواتراً)** إما آية أو خبراً. وكلاهما مفقودان **(فافهم)** فيه أن الملازمة ممنوعة، بل يجوز أن تكون تلك الأخبار متواترة، وبعد الاتفاق والإجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من البين فصارت آحاداً، وقد عرفت كون حديث «لا نورث» قاطعاً، وقد عرفت أيضاً أن المخصص في الحديثين السابقين الكتاب وهو قاطع **(قلنا)** لا نسلم أن الأحاديث المذكورة آحاد بل **(تلك الأحاديث مشاهير لإجماعهم على العمل بها)** فبلغت قوة **(فيزاد بها على الكتاب)** وهي تقيد المطلق، قال: ولعل المراد ما يعمه ونسخ البعض، فإن ههنا ليس تقييد المطلق **(وهو نسخ عندنا)** وليس تخصيصاً، فيه نوع من الخفاء، فإنه ظاهر إن لم يكن الحكم سابقاً توريث مال النبي ﷺ ثم رفع وصار صدقة كما يقتضيه سياق الحديث، وكذا لم يكن توريث القاتل، فإنه قد ورد في بعض الأخبار أن هذا الحكم من شريعة موسى بقي إلى الآن فلا نسخ، وهكذا توارث أهل الملتين لم يكن قط في شريعتنا، وكذا لم يكن حل الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم، فالأولى أن يقال: إن الأخبار مشاهير، فيجوز بها التخصيص كنسخ البعض فتأمل **(القاضي)** قال **(كلاهما قطعي من وجه)** إذ الكتاب قطعي متناً، والخبر قطعي دلالة **(ظنّي من وجه)** إذ عام الكتاب مظنون دلالة، وخاص الخبر مظنون متناً **(فوقع التعارض)** ولا ترجيح **(فوجب التوقف، أقول: لا يلزم من ذلك التوقف، بمعنى لا أدري بل أدري التوقف)** وهذا إنما يرد لو أراد القاضي بقوله: لا أدري، الجهل الذي يشترك فيه العامة، وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم **(وأجيب بالمنع)** أي بمنع كون عام الكتاب ظنياً من وجه، فإن العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا **(والترجيح)** أي أجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف، لأن الجمع مرجح، وهذا من قبل النافين فافهم.

مسألة

(الإجماع) المشهور أو المتواتر **(يخصص القرآن)** لا الآحادي إلاّ بعد تخصيصه بقاطع، فإنه كخبر الواحد **(و)** يخصص مطلقاً **(السنة)** إن كانت من أخبار الآحاد **(كتنصيف حد القذف على العبد)** فإن الكتاب عام للأحرار والعبيد وكتخصيص الإجماع السكوتي على نزح ماء زمزم حين وقع الزنجي، حديث «إن الماء طهور لا ينجسه شيء» رواه الترمذي بالغدير العظيم، وتفصيله في «فتح القدير» وشرح «سفر السعادة» **(والتحقيق)** أن الإجماع ليس مخصصاً حقيقة و**(أنه يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس)** فإن قلت فعلى هذا القياس مخصص حقيقة مع أنه ظني، قلت: القياس الذي أجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع أن شارع المختصر من أصحاب ظنية العام فتأمل فيه، وإنما لم يكن مخصصاً حقيقة **(لعدم اعتباره زمن الوحي)** في حياته صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه، لأنه لا يتم من غير دخوله، وبعد دخوله فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لرأي غيره، وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون بآرائهم في الزمان الشريف، فلا وجود للإجماع زمن الوحي، وهو المراد بعدم الاعتبار لا أنه غير

معتبر مع تحققه فإنه فاسد **(ولا تخصيص بعده)** فلا يكون الإجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصاً، فإن قلت: قد جوّز الشافعية ومنهم «شارح المختصر» تأخير المخصص فلا يعد في كونه مخصصاً بعد زمن الوحي عندهم، قلت: مجوز، والتأخير إنما يجوّزون إلى زمان الحاجة لا مطلقاً فتأمل ولا يتوجه على مذهبنا حتى يحتاج إلى تكلف الجواب، وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الإجماع الناسخ **(كما لو عملوا بخلاف النص الخاص)** فإنه إجماع رافع لحكم النص **(لتضمنه ناسخاً)** لأن الإجماع لا يكون على خطأ **(فالفرق بين التخصيص والنسخ به)** بأن الأول جائز دون الثاني كما وقع عن أهل الأصول **(لا يعود إلى أمر معنوي)** فإن الإجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة، وباعتبار التضمن مخصص وناسخ، فإطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبروا الحقيقة **(كذا في «شارح المختصر»)**.

مسألة

(القائلون بالمفهوم المخالف خصوا به العموم) وأما مفهوم الموافقة فعندهم يخصص مطلقاً ويفهم من إشارات كلام البعض أنه لا يخصص لأن العبارة أقوى إلاّ إذا خص بعبارة قاطعة أولاً والتحقيق أنه تخصيص مطلقاً إن كان جلياً، وإلاّ فكما سبق **(كتخصيص خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلاّ ما غير لونه أو طعمه أو ريحه)** رواه الترمذي بغير الاستثناء، وقال صحيح، **(بمفهوم «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً»)** رواه أبو داود، لكن بتعريف الخبث ومفهومه إذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء، ما كان أقل من قلتين، وإنما خصوا العموم به **(لأنه ظني مثله، فتعارضا، والجمع أولى)** من الإهدار، فيجمع بتخصيص العام **(فإن قيل: لا نسلم المعارضة)** بين المفهوم والمنطوق **(فإن المنطوق أقوى والمفهوم أضعف)** فيهدر المفهوم إن كان في مقابلة المنطوق، فإن اعتبار الرابح أصل متأصل في الباب، وما أجيب به من العام وإن كان أقوى من حيث كونه منطوقاً لكنه أضعف من جهة العموم والمفهوم وإن كان أضعف من جهة كونه مفهوماً لكنه أقوى من جهة الخصوص ففيه ما أورد عليه المصنف في «الحاشية»، أما أوّلاً: فلأنه لا دخل في المفهوم للعموم والخصوص، لأن المفهوم إنما يثبتونه لأنه لولاه لانتفت فائدة التخصيص، وفي هذا العام والخاص سواء انتهى، وفيه أن دلالة اللفظ على العموم أضعف من دلالته على الخصوص، فدلالة اللفظ على المفهوم الخاص تكون أقوى من جهة أنه خاص، والاستدلال بانتفاء الفائدة لا ينافي هذا، وأما ثانياً: فلأن غاية ما لزم منه وجود القوة من وجه في المفهوم من جهة الخصوص، لكن هذه القوة لا تبلغ قوة المنطوق، فلا مساواة في درجة الظنية أصلاً **(قلنا: مساواتهما ظناً)** أي مساواة العام والمخصص في قدر الظنية بعد مساواتهما في أصل الظن **(ليس شرطاً للتخصيص للإتفاق عليه)** أي على التخصيص **(بخبر الواحد للكتاب كذا في «شرح المختصر»**. **أقول: لا يخفى أنه)** أي عدم اشتراط المساواة في قدر الظن **(ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة)** فإن قلت: فما تصنع للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب؟ قال: **(أما حديث التخصيص بحديث**

الواحد) عام الكتاب **(فلا يرد علينا لما تقدم من التخصيص)** بالقاطع فصيره ظنياً فاعتدلا، وأما بدون تقدمه فلا يجوز عندنا، فلا اتفاق، فإن قلت: هب العام يصير ضعيفاً بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقاً أن دلالة العام المخصوص تعادل دلالة القياس أو أضعف منه، فكيف لا يكون أضعف من خبر الواحد **(و)** قال **(في «التحرير» التحقيق)** في الجواب **(أن مع ظنية الدلالة فيهما)** أي العام والمفهوم **(يقوى ظن الخصوص لغلبته في العام)** ففي العام ضعف من وجهين، وفيه نظر ظاهر، لأن الشبهة في دلالة العام عندهم ليست إلاّ من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة لا شبهة في العام فبهذه الغلبة تصير دلالته عندهم ظنية محتملة للخصوص، فبأي شيء يقوى ظن الخصوص، وأيضاً يردعليه ما قال المصنف **(أقول: الغلبة لو أفضى)** إلى ظن الخصوص **(فإنما يفضي ظناً ضعيفاً)** أي احتمالاً مرجوحاً **(على خلاف الوضع لا الغلبة)** أي غلبة ظن الخصوص، وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية، فلا يصير مثل المفهوم في الضعف **(ألا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن)** مع الاتفاق في أصل الدلالة على العموم **(و)** الاختلاف **(في المفهوم في الظن وعدمه)** فالمفهوم ضعيف عن العام لم يفهمه كثير من المهرة **(فلا يظن)** الخصوص **(إلاّ ظناً ضعيفاً)** والظن لا يغني من الحق شيئاً **(ثم أقول: لا يبعد أن يقال)** في الجواب **(العام عندهم كان مظنوناً لاحتمال المخصص)** المطلق الناشىء عن غلبة وقوع التخصيص **(فلما ظن المخصص)** الخاص وهو المفهوم **(اشتد ضعفه)** لصيرورة الاحتمال مظنوناً **(فحينئذٍ يعمل المخصص لوجود المساواة فتأمل)** وهذا أيضاً غير حال عن المناقشة، لأنا لا نسلم وجود ظن المخصص، بل يبطل عموم العام لكونه منطوقاً هذا الظن، وهذا لأن الضعيف يضمحل عند القوي فافهم ولك أن تجيب بأن العام وإن كان منطوقاً لكن قائلو المفهوم يوجبون التوقف إلى البحث عن المخصص، فما لم يغلب على الظن أو لم يتيقن انتفاء المخصص يبقى مثل المجمل غير مفيد شيئاً، فإذا ظن المخصص ثبت هذا لعدم صلوح العام معارضة وقوي الخصوص فتدبر فيه، فإنه إنما يتم إذا كان المفهوم خاصاً حتى لا يتوقف فيه.

مسألة

(فعل الرسول عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام بخلاف العموم، كما لو قال: الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم فعل)** يعني فيما إذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في عمومه لغة لا ما لا يدخل، نحو: الوصال حرام على أمتي أو مشكوك الدخول نحو يوصيكم الله في أولادكم فإنه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب، فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصاً أما في الأول فظاهر، وأما في الثاني فلأنه يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم **(مخصص)** لكن ينبغي على مذهبنا أن يقيد بما إذا كان موصولاً وإلاّ فناسخ نسخ البعض **(فإن ثبت وجوب التأسي)** في ذلك الفعل **(بدليل خاص كان)** هذا الفعل **(نسخاً للعام)** إذ لا تحتمل هذه الصورة المقارنة **(أما دليل التأسي**

عموماً) في نحو ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] ونحو: ﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] ونحو «لو كان موسى حياً لما وسعه إلاّ اتباعي» **(فقيل: يخصص بالأول)** وهو العام **(فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل، وقيل: لا يصير)** الأول **(مخصصاً، بل يجب الاتباع)** في الفعل، وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخاً للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات **(وقيل: بالوقف)** فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج **(للمخصص التخصيص أولى للجمع)** وإن لم يخصص بطل العام بالكلية، وعلى تقدير كونه متأخراً ينبغي أن يكون ناسخاً فتأمل **(وللنافي الفعل أولى، فإنه مع دليل الاتباع أخص)** والخاص أقوى من العام فيعمل به **(وفيه ما فيه)** لأنه إذا ضم مع دليل الاتباع يكون أخص، لكن وجوب الضم من أين لم لا يجوز أن يضم مع العام فيخص دليل الاتباع، والحق في هذه المسألة أنه إن كان دليل التأسي مقدماً على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التأسي منسوخ فيه وإن كان مقارناً فيخص، فلا وجه للقول الثاني في الصورتين، وإن كان دليل التأسي مؤخراً فيحتمل الخلاف، فإن المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ والله أعلم **(وسيأتي مفصلاً في السنة إن شاء الله تعالى)**.

مسألة

(التقرير) هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع **(مخصص)** لذلك الفاعل **(عند الشافعية مطلق)** سواء كان مقارناً أو متأخراً **(وعند الحنفية إن كان العلم)** بالفعل **(في مجلس ذكر العام)** فمخصص **(وإلاّ)** يكن في المجلس بل متأخر عنه **(فنسخ لنا أن السكوت)** عند العلم **(دليل الجواز عادة)** لأن عادته الشريفة النهي عن المنكر، فهو كالنص على الجواز، فهو مخصص عند الشافعية مطلقاً، وعندنا إن تأخر فناسخ وإن قارن فمخصص **(ثم إن ظهر علة مشتركة)** بين الفاعل وغيره **(تعدى)** الحكم **(إلى غير الفاعل المشارك بالقياس أو بحكمي على الواحد حكمي على الجماعة)** وقد تكلم عليه «شراح المنهاج»، وقد بينا سابقاً أن معناه ثابت، ثم إن تعدى الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر، فإنه يلزم حينئذٍ تعليل الناسخ ونسخ الحكم بالقياس إلاّ أن تكون العلة مفهومة لغة أو عرفاً، للشارع قطعاً إن جوز نسخ العبارة بالدلالة **(وإلاّ)** يظهر علة مشتركة **(فالمختار عدم التعدية)** لأن التعدية من غير جامع غير معقول **(قال السبكي)** من الشافعية **(المختار عندنا التعميم)** مطلقاً **(وإن لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص)** بذلك الفاعل **(وذلك لقوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(«حكمي على الواحد» الخ... قلنا ذلك)** الحديث **(مخصوص إجماعاً بما علم فيه عدم الفارق)** لاختلاف المكلفين في بعض الأحكام **(وههنا لم يعلم)** عدم الفارق، لأن الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع **(بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره)** من المكلفين **(وإلاّ)** يكن مخصوصاً بما علم فيه الجماع ويكون التقرير عاماً مطلقاً **(كان التقرير نسخاً مطلقاً)** إذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها، فإن قلت: لعله يكون في بعض

الأفراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير، قلت: الكلام ليس في الأمر الخارج، بل في نفس التقرير والعموم كذا في «الحاشية». لقائل أن يقول: إن تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين، فإنما يقتضي التخصيص بما علم فيه فارق، فهو يلتزم النسخ إلاّ فيما علم فيه فارق، فعند عموم الشريعة قرينة إرادة العموم من الواحد، وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب لواحد من الأمة خطاباً للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعاً إلاّ لمانع (**فافهم**).

مسألة

(**فعل الصحابي العادل العالم**) بخلاف العموم بعد العلم به (**مخصص عند الحنفية والحنابلة**) فإن قلت: المشهور في كتب أكثر المشايخ أن تأويل الراوي ليس حجة، وقد صرح به الزيلعي في شرح الكنز في مواضع عديدة، قلت: المراد هناك حمل الراوي الحديث أو الآية على أحد المحامل، كما في المشترك أو الخفي، وأما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة إرادته باتفاق مشايخنا، وسيتضح الفرق في بحث السنة إن شاء الله تعالى فافهم؛ ثم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المخالف للعام حجة أن يحمل على الأعم من النسخ والتخصيص (**خلافاً للشافعية والمالكية**) فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابي، وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص، فإنه إذا وجد عمل الصحابي خلاف العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص، فإن من القطعيات أن عمله لا يكون إلاّ عن حجة شرعية في زعمه، لأن العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك، فينبغي أن يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجته فتأمل (**لنا أنه**) أي عمل الصحابي (**دليل الدليل**) على التخصيص، لأنه بعد علمه لا يترك العمل بالعام إلاّ بدليل يدل على التخصيص، ولما كان عارفاً باللغة لا يخطىء فصار هذا العمل بمنزلة قوله: هذا العموم مخصوص، فيخص به كالإجماع، ثم هذا إنما يدل على أن المعمول الخصوص، وأما أن العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض، ولهذا زاد في «التحرير» وقال: فيحمل على التخصيص، لأنه أهون من النسخ، فتأمل فيه فإنه موضع تأمل (**قيل**) إنه دليل لكن (**ظناً لا قطعاً**) والظن لا يكفي بخلاف الإجماع، لأنه دليل الدليل قطعاً، وبخلاف عمله خلاف النص المفسر، فإنه لا مساغ للتأويل فيه قطعاً من مقطوع العدالة، فتعين النسخ (**أقول لا يجب القطع**) في المخصص (**كمفهوم خبر الواحد**) هذا يتم إلزاماً ولا يتم على أصولنا، لأن العام قطعي إلاّ إذا خصص الدعوى بالعام المخصوص البعض، فإن قلت: هذا الظن يجوز أن يكون ضعيفاً من العام المخصوص فلا يصلح، قلت: كلا فإن حجة الصحابي إما قرينة جزئية مخصصة أو كلام مخصص أو ناسخ أو قياس، وهذا العام أضعف من الكل كما مر مراراً، فإن قلت: فحينئذٍ يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال: (**ولا يلزم تقليد المجتهد لأنه**) أي التخصيص (**عن دليل**) مخصص (**مخصوص**) دال عليه عمله (**وإن دل اجمالاً على المخصص حقيقة، قيل**) في رده

(الحق أن الاعتقاد بأن ههنا دليلاً) مخصصاً **(إجمالاً)** حال كون الاعتقاد مجملاً **(لا يكفي)** لعمل المجتهد **(ما لم تحصل معرفته بعينه)** وإذا لم يكف لم يبق إلاّ التقليد **(أقول)** هذا **(منقوض بالإجماع فإنه لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص بعينه)** وما ذكر القائل من عدم كفاية الاعتقاد الإجمالي دعوى من غير حجة فلا تسمع **(فتأمل)** فيه الشافعية والمالكية **(قالوا: أوّلاً: العموم حجة، وفعله ليس بحجة)** فلا تعارض فلا تخصيص **(قلنا)** عدم حجية فعله **(ممنوع)** كيف وفعله لما كان دالاً على المخصص وجب اعتباره **(و)** قالوا **(ثانياً: لو صح)** فعله مخصصاً **(لم يجز مخالفة صحابي آخر له)** لأنها مخالفة حجة واجبة العمل **(وقد جاز)** خلاف الآخر إياه **(اتفاقاً، قلنا:)** لا نسلم الملازمة وفعله إنما كان واجب العمل ما دام ظن دلالته على المخصص باقياً. وعند مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف و**(هو دليل العدم)** أي عدم المخصص لأن الظاهر أنه لو كان لعلمه وعمل بمقتضاه، لأن المخصص يكون ملاصقاً **(والظن)** يدفع **(بالظن)** فتساقطا وبقي العام كما كان **(تأمل)** لعل وجهه أنه إن جاز الخطأ في زعم المخصص مخصصاً، فلا يكفي علمه الإجمالي فتأمل فيه.

مسألة

(إفراد فرد من العام بحكمه) أي بحكم العام الموافق له **(لا يخصصه إلاّ إذا كان له مفهوم)** مخالف **(عند قائليه)** كإفراد فرد موصوف بصفة أو معلق بشرط، كما في حديث القلتين **(مثاله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»)** رواه أحمد **(مع قوله)** صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه **(في شاة)** أم المؤمنين **(ميمونة)** رضي الله عنها **(«دباغها طهورها»)** قد أنكر المخرّجون هذا اللفظ في شاة أم المؤمنين بل في قربة كما رواه أحمد عن سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاء في غزوة تبوك على أهل بيت، فإذا قربة معلقة، فسال الماء فقالوا له: يا رسول الله إنها ميتة، فقال: «دباغها طهورها» والذي في شاة أم المؤمنين ميمونة ما رواه الشيخان: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم» فقالوا: إنها ميتة فقال: «إنما حرم أكلها» **(خلافاً لأبي ثور فيختص)** الإهاب **(عنده بالشاه)** في رواية **(أو بما يؤكل لحمه)** في رواية أخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه **(لنا)** أنه **(لا تعارض)** وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض أبو ثور وأتباعه **(قالوا له)** أي للفرد المفرد من العام **(مفهوم)** مخالف يعارضه **(والمفهوم يخصص العموم؛ قلنا)** لا نسلم المفهوم المخالف فإنا ننكره رأساً و**(لو سلم)** ثبوت المفهوم **(فهو)** أي اعتبار المفهوم ههنا **(فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو ردّ)** عند القائلين بالمفهوم أيضاً، وما قيل يجوز أن يكون إفراد بعض الأفراد موجباً لمفهوم العدد إذ نزاع أبي ثور يعم الكل فلا يتمشى هذا الجواب هناك، فليس بشيء، لأن تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون إلى الجواب، وما قيل إن الكلام أن نفس الإفراد مخصص أم لا، فيرد عليه أن دليل أبي ثور لا ينطبق حينئذٍ فتأمل.

مسألة

(**رجوع الضمير إلى بعض**) أفراد (**العام ليس مخصصاً عند الجمهور**) من الحنفية والشافعية، واختار الآمدي (**مثل**) قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] (**مع**) قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فإن الكريمة الأولى تعم الرجعيات والبوائن، والضمير في الثانية للرجعيات فقط (**وقال أبو الحسين**) المعتزلي (**وإمام الحرمين تخصيص، قيل: وعليه أكثر الحنفية، وبعض الشافعية وبعض المعتزلة**) كذا في «التيسير» (**وعزي إلى**) الإمام (**الشافعي**) أيضاً (**و**) قال (**في «التحرير»: وهو الأوجه، وقيل: بالوقف، وهو المختار في المحصول**) واعلم أن في التمثيل بالآيتين نظراً، فإن الضمير في الثانية يرجع إلى المطلقات كلها وإن كانت مطلقة بثلاث وكانت الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة، والدليل عليه ما روى أبو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] إلى قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وذلك أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك فقال: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩] ثم على هذا يكون قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ الخ... منسوخ البعض، فيبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس إلاّ فيما فوق الاثنين والخلع فيلزم أن يكون ما وراءهما من المطلقات رواجع فلا يكون واحد غير ماليّ بائناً، وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع، فثبت حينئذٍ قول الشافعي رحمه الله تعالى أن الكنايات غير بائنة إلاّ أن يقال: إن الخلع مشروع بائن، وليس إلاّ البينونة بالعوض المالي فدلّ بمفهومه الموافق على صحة البينونة من غير مال، فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة، لكن هذا إذا جوز انتساخ العبارة بالدلالة، هذا والله أعلم بأحكامه (**أقول: وهو**) أي الوقف (**الأشبه**) بالحق (**لأن الضمير يرجع إلى اللفظ باعتبار مدلوله المراد**) وهو ظاهر، فإن خصص العام ورجع الضمير إلى الباقي يكون الضمير على حقيقته، لأنه عائد إلى المدلول المراد باللفظ العام، وإن كان العام مجازاً وإن لم يخصص ورجع إلى البعض يصير الضمير مجازاً والعام حقيقة (**فالتخصيص في الأول لا يستلزم التخصيص في الثاني**) لأنه باقٍ على الحقيقة وهو الرجوع إلى المعنى المراد (**كالعكس**) أي: كما أن التخصيص في الثاني لا يستلزمه في الأوّل فأحد المجازين فقط لازم من غير تعيين (**فلا ترجيح**) لأحدهما فيجب الوقف (**وما قيل الظاهر أقوى دلالة**) من الضمير، فالتجوز في الضمير راجع عليه في الظاهر (**ففيه أن الضمير أعرف فإنه يفيد أنه هو**) فاستوى الترجيحان فوجب التوقف (**فتدبر**) وهذا غير واف فإن الأعرفية لا توجب قلة التجوز، بل الظاهر أقوى يتجوز فيه قليلاً بالنسبة إلى المضمر، فإنه يكفي فيه ذكر المرجع ضمناً وتقديراً، وقد تقام الشهرة مقام الذكر، وهذه تجوزات، فالضمير أحرى بالتجوز، ويبقى العام على عمومه، الجمهور (**قالوا الثاني**) أي الضمير (**مجاز**) البتة (**لأنه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الأوّل**) فيبقى على عمومه (**وفيه أن مخالفة الضمير للمرجع سبب للتجوز اتفاقاً**) لأنه موضوع بإزاء المرجع، فإذا خالف جاز عنه (**لكن المخالفة تتصور على وجهين: أحدهما: أن**

يراد به غير ما أريد بالمرجع) وإن كان مجازاً فيه **(وثانيهما أن يراد به غير ما وضع له المرجع وإن لم يكن)** الموضوع له **(مراداً وبناء كلامكم)** أيها المستدلون **(على الثاني)** أي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية، فإن المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير، لأنه غير راجع إلى العموم الموضوع له المرجع **(والظاهر)** هو **(الأول)** أي كون سبب التجوز مخالفة المراد، وعلى هذا لزوم المجازية فيه ممنوع، بل إذا خص العام يبقى الضمير حقيقة لرجوعه إلى المراد بالمرجع فتدبر، إمام الحرمين ومن تابعه **(قالوا حقيقة الضمير تقتضي الاتحاد)** بينه وبين المرجع **(فيلزم من خصوصه مع عموم المرجع المخالفة)** بينهما هذا خلف **(أقول)** في الجواب **(اللازم)** مما ذكروا **(مجازية أحدهما)** من العام أو الضمير لا على التعيين **(لا تخصيص العام على الخصوص)** لأن غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة، ومن التخصيص كونه حقيقة والعام مجازاً ولا أولوية فافهم **(وأما الجواب كما في «شرح المختصر» بأنه)** أي الضمير **(كإعادة الظاهر)** ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الأول، ولا يعدّ هذا مخالفة، فكذا الضمير لا يعدّ مخالفاً، إذا رجع إلى البعض **(فلا يخفى ما فيه لا لما في «شرح الشرح» من أنه يمنع ذلك)** أي كونه كإعادة الظاهر لأنه مقابلة المنع بالمنع، كذا في «الحاشية» **(بل لما في «شرح التخصيص» من أن ظاهر الضمير إعادة)** بعينه، فبرجوعه إلى البعض تلزم المخالفة قطعاً **(دون الظاهر)** فإنه ليس بإعادة فلا مخالفة فتدبر، ولك أن تجيب بأنا سلمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا عائبة، لأن مجازية أحدهما متعين، والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر فيتحمل، ويبقى الظاهر على الحقيقة، ولك أن تقرر كلام «شارح المختصر» بأن مقصوده أنه كإعادة الظاهر في أنه عين الأول حقيقة، ولا يكون التجوز فيه قرينة التجوز في الأول فكذا الضمير فافهم.

مسألة

(القياس مخصص عند الأئمة الأربعة) على ما يشهد به مسائلهم الفرعية **(والأشعري وأبي هاشم وأبي الحسين)** المعتزليين **(إلاّ أن عندنا)** يخصص **(بعد التخصيص بغيره)** لأن مخصوص البعض ظني عندنا بخلاف ما قبل التخصيص، فإنه قطعي لا يصلح القياس مغيراً له خلافاً للنافين، فإن قلت: القياس إنما يكون بنظر المجتهد، فلو كان مخصصاً يلزم تراخي المخصص، قال لا نسلم أن القياس مخصص حقيقة **(وإنما هو مظهر)** له، والمخصص حقيقة هو النص **(فلا يلزم التراخي)** قال في «الحاشية»: هذا مسلم إذا كان أصله مخرجاً. وأما إذا لم يكن مخرجاً فلو كان مظهراً لكان ينبغي أن يخصص به العموم ابتداءً، ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فإنه مخصص ابتداء، ولك أن تقول: إن إظهار القياس مبني على عدم معارضة النص القطعي الدلالة إياه كما سيأتي إن شاء الله تعالى في شروط القياس، وههنا العام إذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف للقياس فيبطل القياس، فلا يصلح مظهراً على أن عمل الصحابي دال على أنه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر أو سمع نصاً ناسخاً بخلاف

ما نحن فيه، وبهذا يندفع ما قيل أن عمل الصحابي خلاف العام، إنما يكون مخصصاً لكون حجته مخصصة، ويحتمل أن يكون حجته القياس، فثبت تخصيص القياس ابتداء، وجه الدفع أن عدالة الصحابي مرشدة إلى أنه لا يرتكب العمل بخلاف النص القاطع إلاّ بعد قطعية التخصيص بقرينة حالية أو مقالية لا بقياسه ورأيه فتدبر، ثم ههنا إشكال آخر هو أن هذا إنما يتم إذا كان النص الأصل مقارناً للعام على رأينا وهو غير لازم، بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانياً من غير ملاحظة مقارنته الأصل العام، والجواب أن هناك عمل بأرجح الدليلين عند المعارضة، فإن القياس أرجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم وقد عارضه فيعمل به ويترك العام بقدره، وهو المعنى من التخصيص لا أن هذا القياس أو أصله قرينة على أن المراد به البعض وكيف يصلح قرينة ما لا يعلم وجوده عند الخطاب فتدبر **(وقال ابن شريح)** من الشافعية **(إن كان)** القياس **(جلياً)** يخصص، وإلاّ لا **(وقيل: إن كان أصله مخرجاً من ذلك العموم)** جاز تخصيصه وإلاّ لا **(وقيل)** يخصص **(إن كان أصله مخصصاً)** للعام **(أو ثبت العلة بنص)** من الكتاب أو السنة **(أو إجماع أو ظهر قرينة جزئية)** على ترجيح القياس **(وإلاّ)** يكن شيء من هذه الأشياء **(فالعمل بعموم الخبر)** واجب **(واختاره ابن الحاجب)** من المالكية **(والجبائي)** من المعتزلة **(يقدم العام مطلقاً)** سواء كان مخصوصاً من قبل أو لا، ولا يرى صحة تعليل المخصص أيضاً **(والقاضي والإمام توقفا)** في العمل إلى أن يظهر الترجيح **(و)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** يأخذ **(بأرجح الظنين)** إن كان في القياس يخصص به وإن كان في العام يترك به **(وإن تساويا فالوقف)** لازم **(لنا الاشتراك في الظنية)** ثابت **(والتفاوت)** في الظنية قوة وضعفاً **(غير مانع)** من التخصيص **(لرجحان الجمع)** بين الدليلين، فإنه أولى من الإهدار فالتخصيص وإن كان مرجوحاً لكن يرجح لاستلزامه الجمع **(كما تقدم في التخصيص بالمفهوم)** وفيه إشارة إلى دفع ما يتوهم وروده من أن العام وإن كان ظنياً لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس، ثم هذا الدفع ليس بشيء، فإن تقديم القوي على الأضعف أصل متأصل وبديهي، ولعله يكون مجمعاً عليه، وأما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فإنه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فإنه لا تعادل والتعارض فرعه، ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر، والحق أن يقال دلالة القياس راجحة، أما عندنا فلأن الكلام في مخصوص البعض، وقد تقدم أن دلالته أضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه أصلاً، وأما عند غيرنا فلأن العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فإن العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارض، فهو أقوى من العام فافهم، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام **(فاندفع ما قيل)** في رد تخصيص غير منصوص العلة **(العلة المستنبطة إما راجحة)** على العام **(أو مساوية)** له **(أو مرجوحة)** عنه **(فالتخصيص على احتمال)** هو راجحية العلة **(دون احتمالين)** آخرين **(والواحد نصف الاثنين)** والراجح الأغلب **(فالراجح العدم)** للتخصيص لكونه على احتمالين، وجه الاندفاع أنّا لا نسلم أن التخصيص على احتمال واحد، فإن رجحان الجمع يوجب أن يكون على احتمال المساواة أيضاً، بل على المرجوحية أيضاً، ويرد عليه ما

مر من أن تجويز تخصيص الأقوى بالأضعف مكابرة، ورجحان الجمع إنما هو عند التعادل، فالحق في الجواب ما قد مر أن القياس راجح على العام المخصوص عندنا، وعلى العام مطلقاً عند غيرنا فتدبر (**على أنه يوجب بطلان التخصيص مطلقاً**) سواء كان بالقياس أو النص أو قرينة أخرى، لأن التخصيص لكل مخصص، إما راجح أو مساو أم مرجوح الخ. . . ولا يبعد أن يقال المظنة لا تعارض المئنة فإن التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتأمل (**أقول: وأيضاً الاعتبار**) في الأغلبية (**لغلبة الأفراد**) فما يكون أفراده أغلب فهو أرجح (**لا لغلبة الاحتمال، والثاني**) أي غلبة الاحتمال (**لا يستلزم الأول**) أي غلبة الأفراد (**كالإمكان مع الوجوب والامتناع**) فإن أفراد الأول أكثر من الأخيرين مع كونهما احتمالين، فيجوز أن يكون أفراد العلة الراجحة أكثر ويكون الترجيح للتخصيص (**فافهم، وتمسك ابن الحاجب بأن القياسات إذا كانت كذلك**) أي منصوص العلة أو مجمعاً عليها أو كان أصله مخرجاً (**نزلت منزلة نص خاص**) معارض للعام (**فيخصص بها للجمع**) بينهما، وكذا إذا كانت قرينة مرجحة للقياس، لأن العمل بالراجح واجب، وهذا لا يرد في التخصيص ابتداء على رأينا، لأنه وإن كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة، والعام قطعي، فيضمحل القياس في مقابلته فافهم ولا يخفى أنه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها من الأقيسة (**فعلل ذلك بعدم الدليل على جواز التخصيص**) بغيرها وكل ما عدم فيه دليل يجب نفيه (**وهو غير سديد، لأن عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا على عدم المدلول**) فيه (**أقول: على أن الجمع**) بين الدليلين حين التعارض (**هو الدليل مطلقاً**) سواء كان كذلك أم لم يكن (**فإن القياس دليل مطلقاً**) سواء كان علته مستنبطة أو منصوصة، فيجب الجمع بينه وبين العام، وقد تقدم ما فيه رداً وأحكاماً (**واحتج الجبائي أوّلاً بأن القياس أضعف من الخبر**) لأن القياس يتوقف على أمور كثيرة من حكم الأصل، وعلته ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض والكل مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر، فإن الظن فيه في شيئين السند والدلالة (**فلو خص به**) الخبر (**لزم إبطال الأقوى بالأضعف**) وهو خلاف المعقول (**والجواب: أن كلاّ من المقدمتين**) من ضعف القياس، ولزوم إبطال الأقوى بالأضعف (**ممنوع**) أما الأول فلما سيجيء في السنة إن شاء الله تعالى، كيف وقد بينا سابقاً أن ضعف العام المخصوص لأجل توقف إفادته على حكم المخصص المقارن لتعليله المورث للشبهة، فهو أضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص أقوى البتة لا شك فيه، ولا يجوز تخصيصه به، وأما عند غيرنا فهو لا يعمل به إلاّ بعد البحث عن المخصص، بخلاف القياس فتأمل، وأما الثاني: فلأن التخصيص ليس إبطالاً بل جمعاً، وإن أريد بالإبطال ما يعمه فيمنع بطلانه، وفيه أنه أريد هذا والمنع مكابرة، لأن تغير الأقوى بالأضعف خلاف المعقول، والجمع ليس إلاّ إذا ثبت التعارض، والأضعف لا يعارض الأقوى فتدبر (**و**) الجواب (**ثالثاً**) وإنما قال ثالثاً لأن الأول منحل إلى جوابين (**منقوض بتخصيص خبر الواحد للكتاب**) فإنه أقوى منه (**و**) تخصيص (**المفهوم للمنطوق**) أما النقض بتخصيص خبر الواحد فغير وارد، لأن الخبر ظني الثبوت، وعام الكتاب ظني الدلالة فتعادلا، وإن ادعى القوة

في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان، وأما النقض بالمفهوم فوارد، وقد مر العذر فتذكر **(و)** احتج الجبائي **(ثانياً بحديث معاذ)** وهو ما روى أحمد وأبو داود والترمذي عنه أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لما بعثه إلى اليمن قاضياً قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك أمر» فقال أقضي بما في كتاب الله، فقال: «فإن لم يكن في كتاب الله»؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله»؟ قال: اجتهد برأيي ولا آلو قال: فضرب في صدري فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله» **(وهو)** حديث **(صحيح)** وفي «التيسير» قال الترمذي غريب، وإسناده عندي ليس بمتصل، قال البخاري لا يصح، لكن شهرته وتلقي الأمة له بالقبول لا يقعده عن الحجية ووثقه الباقلاني والطبري، وأشار إلى وجه الاستدلال بقوله: **(فإنه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله)** وأصحابه **(وسلم، والجواب أخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق)** فالحجة منقوضة به **(وأيضاً: لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض)** فإنه إذا جوز التخصيص به فلم يوجد في الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض **(و)** احتج الجبائي **(ثالثاً: دليل القياس إنما هو الإجماع ولا إجماع عند المخالفة)** أي عند مخالفة القياس عام الكتاب أو السنة **(للمخالفة)** أي لوجود خلاف الأئمة فيما بينهم وإذا انتفى الإجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصح معارضاً للعام فلا يخصص **(والجواب)** لا نسلم أن دليل القياس الإجماع فقط، بل **(قد ثبت بغيره)** أي بغير الإجماع كما سيلوح لك في القياس **(وإذا ثبت به)** أي لو سلم ثبوته به **(ثبتت أحكامه ضرورة، ومنها الجمع)** عند التعارض **(فالخلاف)** فيه **(كأنه خلاف الإجماع)** لأن الإجماع على الملزوم إجماع على اللازم، والخلاف في اللازم خلاف في الملزوم. هذا إنما يتم لو سلم الخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه، فالأولى أن يقال: الخلاف حادث والإجماع على الحجة إجماع الصحابة، ولم ينقل عندهم رد القياس بمخالفة العام المخصوص فتأمل فيه **(وأجيب في «المختصر» بأن ثابت العلة)** بالنص أو الإجماع **(ومخصص الأصل يرجعان إلى النص، وهو حكمي على الواحد، حكمي على الجماعة، فالتخصيص)** بالقياس **(إنما هو به، وإذا ترجح ظن التخصيص بقرينة المقام يجب العمل به للإجماع على اتباع الراجح)** وصار التخصيص راجحاً **(وفيه أن الرجوع إلى ذلك النص جارٍ في جميع الأقيسة)** فإن العلة المشتركة موجودة في كل قياس فيتناوله النص، ويلزم أن يجوز التخصيص بكل قياس **(وهو خلاف مذهبه)** فإنه لا يجوز بالمستنبط إلاّ إذا أعانته قرينة جزئية إلاّ أن يقال: إن النص المذكور محمول على ما يكون الجامع فيه جلياً فتدبر **(قيل: وأيضاً)** يرد عليه **(اللازم)** من النص المذكور **(العموم)** للحكم **(بالنسبة إلى المكلفين فقط)** فإنما يصح رجوع قياس مكلف على آخر لا قياس الفعل على الفعل **(والمسألة أعم)** وجارية في جميع الأقيسة **(إلاّ أن يخصص بذلك وفيه تكلف)** صريح **(أقول: لو قيل دل)** النص المذكور **(بمفهوم الموافقة، على أن حكم النظائر والأشباه واحد)** فإنه يفهم المناط في النص المذكور هو كون أحد المكلفين مثل الآخر في

الجامع المقتضى للحكم فكذلك في كل مثلين وإن لم يكونا من المكلفين **(لم يبعد)** عن الصواب **(فتأمل)**.

فصل

(المطلق ما دل على فرد ما منتشر) وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهي في المفرد حصة مع قيد الوحدة المبهمة، وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر **(فالمعهود ذهناً منه)** لأنه دال على الفرد المنتشر أيضاً **(بخلاف نحو أسامة)** من أعلام الأجناس فإنها تدل على الجنس من حيث هو **(وسائر المعارف)** من المضمر مطلقاً والموصولات والمعرّف باللام وبالإضافة إلاّ إذا قصد منها معهوداً ذهنياً واسم الإشارة مطلقاً **(و)** بخلاف **(كل عام ولو)** كان **(نكرة)** نحو كل رجل أو لا رجل. والنكرة المنفية وإن كان عند المصنف للفرد المنتشر، والعموم إنما يفهم عقلاً ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفائه، لكن دلالته عليه فقط بل عليه مع العموم، والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة أن المطلق من أقسام الخاص **(فبين النكرة والمطلق عموم من وجه)** لتصادقهما في نحو: رقبة، والتفارق من جانب الأول في النكرة العامة، ومن جانب الثاني في المعهود الذهني **(والمقيد ما أخرج عن الانتشار بوجه ما)** ولعل المراد ما أخرج عن الانتشار بقيد مستقل **(نحو: رقبة مؤمنة)** فيخرج المعارف، لأنها وإن أخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الإخراج بقيد مستقل فتدبر **(وقال جماعة ومنهم الإمام الرازي)** من الشافعية وصدر الشريعة منا **(المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي هي)** فعلى هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة **(وهذا مبني على جعل النكرة)** موضوعة **(للمهية، لأن رقبة مطلق اتفاقاً)** بيننا وبينهم، فلو لم تكن للمهية لخرجت، ثم أشار إلى منشأ زعمهم بقوله **(وهم نظروا إلى القضايا الطبيعية)** المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الإطلاق **(ومهملة المتقدمين)** المحكوم فيها عليها من حيث هي **(والمصادر)** الغير المنونة **(نحو: رجعي وذكري، وعلم الجنس)** فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة، فهي الموضوع لها **(ولنا القضايا المحصورة ومهملة المتأخرين)** المحكوم فيها على الأفراد مع بيان الكمية أولاً **(والمصادر المنونة واسم الجنس)** المقصود فيها الأفراد، دون الطبيعة **(فكلها كثيرة كثرة لا نسبة لها بمقابلها فالمتعارف)** للأفراد **(وهو منشأ التبادر)** وهو علامة الحقيقة **(ومناط الغرض أجدر بالاعتبار وألصق بالمقام)** ولا شك أن الغرض إنما يتعلق في المحاورات بالأفراد فهي الموضوع لها **(هذا)** وقد سبق أن مذهب أهل العربية أن الألفاظ موضوعة بإزاء الطبائع من حيث هي والوحدة والانتشار إنما جاءا من التنوين، فحينئذٍ لقائل أن يقول: إن غاية ما لزم مما ذكرتم أن المتبادر في الإطلاق هو الأفراد، وهو مسلم، لكن لم لا يجوز أن تكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات، بأن يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر، فلا تقريب، وإن كان المدعي هذا النحو من الدلالة فالنزاع ليس إلاّ في اللفظ وشيد أركانه بأنه يلزم أن يكون المعرف بلام الجنس مجازاً، وكذا المفعول المطلق الذي للتأكيد،

وكذا النكرات الواقعة أخباراً، لأن المراد منها المهية والتزامه بعيد، ثم إنه لزم عليهم في المفعول المطلق والإخبار خلو لفظ من معنى، فإن التنوين موضوع للوحدة المنتشرة، وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه، وأيضاً يلزم عليهم أن لا يكون الجمع المعرف باللام أو الإضافة موضوعاً للعموم مع أنه هو المتبادر والمجمع عليه، فالظاهر أن النكرات موضوعة للفرد المنتشر، والتنوين يدخل لأغراض أخر، واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد، وهو شائع، ومنه المفعول المطلق للتأكيد ولهذا لم يحمل مشايخنا في نحو: أنت طالق طلاقاً عليه، لأن التجريد لا يكون إلاّ مع قرينة صارفة، وأما المعرف باللام إذا أريد به الطبيعة مجاز البتة، لأنه إنما يراد، إذا لم يكن هناك استغراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكر.

مسألة

إذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو إما أن يكونا في الحكم أو السبب، والأول لا يخلو إما أن يختلف الحكم أو يتحد، والثاني لا يخلو إما أن يكونا منفيين أو مثبتين، والثاني إما أن يتحد السبب أو يختلف، فهذه خمسة أقسام، والمصنف بين حكم كل قسم، فالقسم الأول وهو ما يكونان في حكمين مختلفين ما أشار إليه بقوله **(إذا اختلف حكمهما، كـ)** ما إذا قال: **(أطعم فقيراً واكس فقيراً تميمياً، لم يحمل المطلق على المقيد)** وهو ظاهر **(إلاّ ضرورة مثل أعتق رقبة)** لمن لا يملك رقبة، ولا يكون له مورّث يمكن أخذ الميراث عنه **(ولا تتملك إلاّ رقبة مؤمنة)** فإن التملك من لوازم الإعتاق والنهي عنه نهي عن الإعتاق، ثم ينبغي أن يفصل ههنا أيضاً بأن الثاني إن تراخى نسخ وإلاّ قيد على نحو التخصيص **(ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه)** بين الحنفية والشافعية **(مطلقاً)** سواء كان سبب الحكمين واحد أم لا **(و)** نقل **(الغزالي)** على ما في بعض «شروح المنهاج» **(عن أكثر الشافعية الحمل)** في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقاً بل **(عند اتحاد السبب، ومثل له بالوضوء والتيمم نظراً إلى اليد)** فإن اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ منه﴾ [النساء: ٤٣] **(فقيدت)** في التيمم **(بالمرافق)** أيضاً ثم تخطئته بأن الشافعية لا يرون التيمم إلى المرافق بل إلى الكوع، كما روي عن الإمام أبي حنيفة في رواية الحسن، وهو مذهب أحمد وجمهور المحدثين غير صحيحة، لأن الصحيح في القول الجديد له أن المسح في التيمم إلى المرافق كما عن أئمتنا في ظاهر الرواية، فإن قلت: إذا صح نقل الآمدي لكونه أوثق من الغزالي أو لقبول نقله الشافعية فما حجة الاستيعاب إلى المرافق؟ قلت: حجتهم أن الخلف كالأصل، ويرد عليه أن هذا في مقابلة النص المطلق، ويمكن أن يقرر أن اليد حقيقة إلى الإبط وهو ليس بمراد بالإجماع، ولا يصح أيضاً إرادة الإطلاق، بأن يراد به مطلق ما يطلق عليه مسح اليد، وهو مسح جزء من أجزاء اليد، وإلاّ أجزاء مسح جزء من أجزاء الذراع من غير مسح الكف والأصابع، وهو خلاف

الإجماع، فلا بد من إرادة بعض معين وهو مجهول، فيكون مجملاً فيقع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه مسح إلى المرافق في رواية الحاكم وآية الوضوء بياناً، لأن الخلف كالأصل، فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون ما روى عمار من المسح إلى الكوع بياناً، ويكون المسح إلى الذراع فضيلة، بل هذا أولى، فإن ما روى عمار رضي الله عنه أدنى درجة وفي هذا مخلص عن التعارض أيضاً، قلت: ألم تر أمير المؤمنين عمر لم يقنع بقول عمار، بل روي عنه قال: اتق الله يا عمار، فتأمل فإنه موضع تأمل، والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين ما أشار إليه بقوله: **(وإن اتحد)** الحكم **(مع اتحاد السبب، فإن كانا منفيين فيعمل بهما اتفاقاً)** ولا يحمل أحدهما على الآخر لأنه لا تعارض لإمكان العمل بهما **(كما تقول في الظهار: لا نعتق مكاتباً ولا تعتق مكاتباً كافراً)** فإنه يمكن العمل بالكف عنهما **(وفي «شرح المختصر» هذا من العام)** لأن النكرة تحت النفي تعم **(لا من المطلق، فهو من باب آخر)** وهو إفراد فرد من العام **(وقد علم)** فيما سبق أنه لا يخصصه إلاّ من جهة مفهوم الصفة، فعلى هذا ينبغي أن يخص عند الشافعية مع أنه لا يخص اتفاقاً فافهم **(وفي «شرح الشرح»)** هذا **(مناقشة في المثال)** وليس هذا من دأب المحصلين **(و)** المثال **(المطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق)** بل معهوداً ذهنياً **(كما في اشتر اللحم، أقول)** في رده **(المقصود)** من الاعتراض **(أن نفي الحصة المحتملة الذي هو معنى المطلق يعم، كالنكرة)** فكل نكرة أو معهود ذهني يقع تحت النفي فهو يكون نفياً للحصة المحتملة فيهم **(فليس مناقشة في المثال بل في الممثل له، وما ذكره من المثال ففيه أن المعهود ذهناً، كالنكرة حكماً)** يعم تحت النفي، فهو أيضاً من باب العام، وهذا غير وافٍ، فإنك قد عرفت أن حقيقة النكرة المنفية، وإن كان نفي جميع الأفراد، لكن قد يستعمل في نفي الوحدة أيضاً نحو: ما جاء رجل بل رجلان، وقد صرح المصنف فيما مر أن النكرة المنفية بغير لا الجنسية ليست نصاً في العموم، فيمكن أن يراد بها نفي الحصة المحتملة مع صفة الوحدة، فلا ينافي تحققها مع حصة أخرى، فهذا ليس من العام، وهو مراد «شرح الشرح»، ولهذا زاد قوله: من غير استغراق، غاية ما في الباب أن هذا الاستعمال يكون مجازاً ولا ضير، لكن بقي ههنا شيء هو أن النهي عن الفرد المنتشر يوجب حرمة الإتيان بالجميع، بل له الإتيان بالكل إلاّ الواحد، فالنهي عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن واحد من أفراده، ويتحقق الامتثال بإتيان المقيد، والكف عن واحد مما عداه، والنهي عن المقيد يستدعي أن لا يأتي بواحد من أفراده إن كانت، وأن لا يأتي به إن لم تكن له أفراد كثيرة، ففي الإتيان به أو جميع أفراده مأثم، فحينئذٍ لا يمكن العمل بهما، فلا بد من الحمل أو النسخ كما في المثبتين، فلا بد من إرادة العموم فليس من هذا الباب، فالأولى أن يراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد، وإن كان عاماً وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاماً والبحث وإن مر لكن كرر لزيادة الفائدة، ثم إنه لم يذكر بحث أفراد فرد من العام في كتب مشايخنا الكرام كأصول الإمام فخر الإسلام ونحوها، فالأحرى الحمل على ما قلنا، ويؤيده تمثيل اختلاف السبب بالإطلاق والتقييد أيضاً كما سيظهر

إن شاء الله تعالى فتدبر، القسم الثالث: وهو ما إذا ورد مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب نبه عليه بقوله: **(وإن كان مثبتين فإن وردا معاً)** والسبب واحد **(حمل المطلق عليه)** أي يراد بالمطلق المقيد **(ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافين)** من الإطلاق والتقييد **(في وقت واحد)** ولو لم يحمل يلزم ذلك **(والمعية قرينة البيان)** كما في «التخصيص»، وفيه إشارة إلى أن الحمل إنما هو إذا كان الحكم الإيجاب دون الندب أو الإباحة، إذ لا تمانع في إباحة المطلق والمقيد، بخلاف الإيجاب، فإن إيجاب المقيد يقتضي ثبوت المؤاخذة بترك القيد، وإيجاب المطلق أجزاءه مطلقاً **(كقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍۚ﴾** [المائدة: ٨٩] **مع قراءة ابن مسعود)** فصيام ثلاثة أيام **(متتابعات)** فيحمل المطلق على المقيد **(ومن ثمة أصحابنا بوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين)** لأن قراءة ابن مسعود مشهورة، لتلقي الصدر الأول بالقبول، فيقيد به مطلق الكتاب، وإنما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا، لأن القراءة الغير المتواترة، مشهورة كانت أم لا ليست حجة، فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر، كذا في «التلويح» **(وأن جهل)** التاريخ **(فكذلك)** أي يحمل المطلق على المقيد **(لعدم الترجيح)** لأحدهما الحكم بالتأخر حتى يكون ناسخاً، فيحمل على المقارنة **(فيترجح البيان)** ويقيد المطلق، هذا: والأظهر المطابق لأصولنا أن هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من أفراد المطلق لمعارضة وجوب المقيد اجزاءه فيحتاط في العمل فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد، فإنه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزئاً، ولو كان المقيد فهو البتة، ويترك العمل بما سواه، وهذا مراد مشايخنا بحمل المطلق على المقيد، والحمل على المقارنة، لا كما يحمل الشافعية، فإنه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه، وإن المقيد غير معلوم المقارنة، فيحتمل أن يكون ناسخاً له أو منسوخاً عنه، فلا يصلح قرينة التجوز فافهم **(وإن علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ)** للمطلق بالزيادة **(عندنا أي إيجاب للقيد ورفع للإطلاق المراد أولاً)** أي إيجابه فلا يجزىء غير المقيد من أفراد المطلق، وقد كان مجزئاً قبل **(وعند الشافعية)** المقيد المتأخر **(مخصص)** للمطلق **(أي بين أنه المراد بالمطلق أولاً)** أي من الابتداء بطريق إطلاق المطلق على المقيد **(وهو معنى حمل المطلق على المقيد، لنا أولاً كما أقول: المطلق حقيقة في الإطلاق، ولا شيء من الحقيقة يترك إلاّ بدليل)** صارف عنها، فالمطلق لا يترك إطلاقه إلاّ بدليل صارف **(ولا دليل)** صارف عنه، لأنه لو كان فإما المقيد المتأخر أو غيره، والثاني باطل **(إذ غير المقيد مفروض الانتفاء)** فإن الكلام فيما لا صارف عن الإطلاق سوى المقيد والأول أيضاً باطل، لأن الدليل الصارف يجب دلالته في زمان التكلم به **(والمقيد معدوم في زمان الإطلاق فرضاً، وكل ما عدم ذاته عدم صفته)** وهي الدلالة فإذن لا دليل على التقييد أصلاً **(فالعلة التامة للإطلاق من المقتضي)** وهو كونه حقيقة **(وعدم المانع)** وهو الدليل الصارف **(متحققة في زمان الإطلاق)** فالإطلاق ثابت غير متروك، فإذا جاء المقيد نسخه وزاد التقييد، فافهم فإنه الصواب، ولا تلتفت إلى ما يمكن توهمه من أن وجود المقيد ولو متأخراً قرينة، فليس العلة التامة موجودة، فإن هذا مكابرة، وهل هذا إلاّ كما يقال بكفاية وجود قرينة إرادة

المجاز إلى آخر العمر **(فافهم و)** لنا **(ثانياً: الحمل فرع الدلالة)** يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالته عليه **(ولا دلالة)** للمطلق **(على الخصوص بإحدى الدلالات)** الثلاث، وهو ظاهر جداً، والدلالة المجازية، وإن كانت من الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الإطلاق إلى الخصوص، وإذا لم يصح الحمل فيبقى الإطلاق مراداً فيرفعه المقيد فافهم **(وأجيب في «المختصر» بأنه لازم عليكم إذا تقدم المقيد)** على المطلق، لأنه لا دلالة للمطلق عليه، فلا يحمل، مع أن الحمل هناك بالاتفاق، فما هو جوابكم فهو جوابنا **(و)** بأنه لازم عليكم **(في التقييد)** للرقبة **(بـ)** ـوصف **(السلامة)** مع أنه مقيد، ولا دلالة للمطلق عليه **(قلت)** في الجواب عن الأول **(نلتزم أن المطلق المتأخر ناسخ)** للمقيد المتقدم **(كالعام)** فإنه إذا تأخر عن الخاص نسخه، فالدليل وإن دل عليه لكن المدعي غير متخلف، فإن قلت: هذا منع لما نقل عنكم قال: **(ونقلكم اتفاقنا ليس بمطابق لأصولنا)** فلا يسمع ولم يصرح واحد منّا به، بل قال الإمام فخر الإسلام في أثناء إبانة انتساخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية المواريث: فصار الإطلاق نسخاً للقيد، كما يكون القيد نسخاً للإطلاق **(ولو سلم)** اتفاقنا فيه **(فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة)** صارفة فحينئذٍ يدل بالدلالة المجازية التي هي من الالتزام فلا يجري فيه الدليل.

اعلم أن في إقحام كلمة ربما إشارة إلى أن كون تقدم المقيد قرينة ليس كلياً، بل لا بد من علم المخاطب به حين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بد أيضاً من عدم إرادته رفع التقييد به فليس هو وحده قرينة، بل لا بد من انضمام أمر زائد، فقد ظهر أن الجواب هو الأول فقط، وقال في الجواب عن الثاني **(وأما السلامة فليست)** إرادتها **(تجوزاً، فإن الرقبة لا يتناول فائت المنفعة عرفاً، كالماء لا يتناول ماء الورد)** عرفاً، وتحقيقه أن الرقبة موضوعة في اللغة لجزء معين معروف من الإنسان، ثم أطلق على إنسان مجازاً لوجوده بوجودها، وانتفائه بانتفائها، لكن لما كان فائت المنفعة هالكاً معنى لعدم الانتفاع برقبته أطلق على السالم وخصص بالمملوك، فالرقبة في العرف صار لمملوك غير فائت جنس المنفعة، فلا تقييد، وليس الأمر كما ظن أن الرقبة للعبد مطلقاً فتدبر **(ولو سلم)** أن الرقبة مطلقة فقيدت بالسلامة **(فانتقال الذهن من المطلق إلى)** الفرد **(الكامل ظاهر)** والقرينة هي كماله فيه، فلها دلالة التزامية مجازية بقرينة، وأما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم، ولنا أيضاً **ما** تقدم في عدم جواز تأخير المخصص من لزوم التجهيل، بل اللزوم ههنا أظهر، فإن المطلق خاص، وهو قطعي الدلالة فذكره مع غير ذكر موجب للتقييد مع إرادته تجهيل للمراد وإضلال فافهم **(واستدل)** على المختار **(بقوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾** [المائدة: ١٠١] **) (الآية)** فإنه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهراً بل يبقى على الظاهر، فيبقى المطلق في زمانه على إطلاقه **(و)** استدل أيضاً **(بقول ابن عباس رضي الله عنه: أبهموا ما أبهم الله)** والمطلق مبهم فيترك على إبهامه وإطلاقه، فإذا جاء المقيد ينسخه **(و)** استدل **(بأن الإطلاق معلوم كالتقييد)** فلا يترك الإطلاق كما لا يترك التقييد **(فتأمل)** في «الحاشية»، ولا يخفى أن التقييد إذا كان قرينة وبياناً تندفع هذه الوجوه فتدبر، أما اندفاع الأول فلأن المطلق هناك مقيد

بتقييد الشارع، فهو ظاهر فلا ينافيه الآية، فإنه ينهى عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر، وهذا ليس بشيء فإن المقيد لم يكن في زمان الإطلاق وكان مسكوتاً، فحمل المطلق على المقيد اعتبار للمسكوت الغير الظاهر، وإعراض عن الظاهر والنص ينهى عنه فتدبر، وأما اندفاع الثاني فلأنه لما كان بياناً لم يبق المطلق مبهماً فلا يدخل تحت قوله: وهذا أيضاً ليس بشيء، فإن البيان لم يكن حين الإطلاق فهو مبهم، فيجب الحمل على إبهامه، ثم من الأعاجيب ما في «التلويح» أن الخصم لا يرى قول الصحابي حجة في الفروع فكيف في «الأصول»، فلا حجة في قول ابن عباس، ولا أدري ما أراد، فإنه وإن أبى عنه من حيثية الصحة فلا أقل أنه أهل لسان فصيح قد أخبر بأمر لغوي فيقبل قوله، وكيف لا يقبل وهو مستند أهل العربية قاطبة، ولئن تنزلنا فليس أدنى حالاً من سيبويه وأمثاله فافهم، وأما اندفاع الثالث فلأن الإطلاق ليس معلوماً لكون التقييد قرينة صارفة، وهو أيضاً ليس بشيء لانعدام ما زعموه قرينة صارفة حين الإطلاق، الشافعية **(قالوا أولاً كما في «المنهاج» في الحمل)** أي حمل المطلق على المقيد **(عمل بالدليلين)** وفي النسخ إبطال لأحدهما، والعمل بهما خير من إهدار أحدهما **(قلنا)** قولكم في الحمل عمل بالدليلين **(ممنوع)** بل فيه إهدار للمطلق وعمل بالمقيد **(فإن العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق)** وأجزاء كل فرد منه وقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو أولى فإن قلت إنهم أرادوا أن في الحمل عملاً لدليل الإطلاق باعتبار التجوز، ولدليل التقييد في معناه، قلت: هذا النحو من العمل بالدليلين، إنما هو عند الضرورة، وعدم إمكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وههنا العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تزلّ **(و)** قالوا **(ثانياً فيه)** أي في الحمل **(الاحتياط، فإن المطلق ساكت)** عن القيد، فيحتمل أن يكون مراداً **(والمقيد ناطق)** به فلا يحتمل عدم الإرادة **(وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين)** فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط **(قلنا: أولاً: لا تقريب، إذ في النسخ كذلك)** لأنه أيضاً موجب للعمل بالمقيد، وفيه الخروج عن العهدة، وأما إن هذا المقيد مراد من بدء الأمر أم ثابت بعد ورود المقيد، فهذا أمر زائد لا يدل عليه الدليل **(ولو قيل: البيان أسهل)** من النسخ فيحمل عليه **(قلنا)** لا نسلم أن البيان أسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين، والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين، بل الأكثر فيهما انتساخ أحدهما من الآخر فافهم و**(لو سلم)** أسهليته **(فـ)** ـهو **(إذا لم يكن مانع)** عن البيانية **(وعدمه ممنوع، بل عدم القرينة مانع)** فإنه موجب لتركه على الحقيقة فافهم **(وثانياً أقول)** ما ذكرتم **(منقوض بالاختلاف حكماً كما مر)** فإن الاحتياط يقتضي أن يحمل المطلق هناك أيضاً على المقيد، لأن العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس، مع أنه لا حمل عندكم أيضاً، وفيه شيء: فإن موضع الاحتياط ليس إلاّ في صورة التعارض، ولا تعارض هناك، فلا احتياط، ولك أن تدفعه بأنه لم يكن هناك عند ورود الإطلاق تعارض، فليس ما نحن فيه أيضاً موضع الاحتياط بحمله على المقيد **(و)** أقول أيضاً منقوض **(بما إذا كان الاختلاف)** بالإطلاق والتقييد **(في السبب كما سيأتي)** فإن مقتضى الاحتياط هناك أن لا يحمل، فإن سببية المطلق يقتضي الوجوب مطلقاً،

سواء وجد في ضمن المقيد أو غيره، وسببية المقيد يقتضي الوجوب في حال واحدة، والاحتياط فيما كان الوجوب فيه أكثر، فيجب أن لا يحمل مع أنكم تحملون فتدبر، وقلنا ثالثاً: إن الاحتياط إنما يعتبر إذا كان محل للشبهة، وههنا الإطلاق كان قبل ورود المقيد مقطوعاً، فلا يصح تغييره عما كان عليه، ألا ترى أنه لم يجب صوم الشك، بل كره عندكم مستقلاً أيضاً فافهم (و) قالوا (**ثالثاً كما في «المختصر»: لو لم يكن**) المقيد (**بياناً**) بل ناسخاً (**لكان كل تخصيص نسخاً، لأنه مثله**) فإن التقييد يخرج بعض أفراده البدلي، والتخصيص يخرج بعض أفراد العام المشمولة إجماعاً، فلو لم يكن أحد الإخراجين بياناً بل نسخاً كان الآخر كذلك (**قلنا: الملازمة ممنوعة، بل اللازم كون كل**) كلام (**متراخ**) معارض للعام في بعض الإفراد (**نسخاً**) كما أن المقيد المتراخي نسخ، و(**بطلانه ممنوع**) وأما التخصيص المقارن فلكونه دافعاً للحكم في البعض لا يكون نسخاً، كالمقيد (**أجاب في «شرح المختصر» بأن في التقييد حكماً شرعياً لم يكن ثابتاً قبل**) أي قبل التقييد في المطلق ظاهر، أي في التقييد حكم معارض لحكم المطلق، وإذ هو متأخر يكون ناسخاً البتة، (**أما التخصيص فدفع لبعض الحكم الأول فقط**) من غير إفادة حكم معارض لحكم العام، والنسخ لا بد له من الحكم في الناسخ، فلا يكون نسخاً والحاصل منع المماثلة وإبداء الفرق، وقد يقرر بأنه ليس في المطلق حكم المقيد أصلاً لا موافقاً ولا مخالفاً وحينئذٍ يتوجه إليه ما في «التحرير» أنه ينبو عنه طريقة الفريقين، أما طريقة الشافعية فلأن المطلق محمول عندهم على المقيد ففيه حكم المقيد، وأما طريقة الحنفية فلأنه لو لم يكن حكم من قبل فأي شيء ينسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر، وقد يجاب عنه بأن العام متضمن لحكم كل فرد، وأما المطلق فإنما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تضمن لحكم التقييد فافهم (**قيل**) في «حواشي مرزاجان» (**في التخصيص أيضاً حكم جديد**) مخالف لحكم العام (**لم يكن**) فيه (**فلا فرق، مثل: أكرم العلماء ولا تكرم زيداً**) وهو عالم (**أقول: محصل الفرق**) بين التقييد والتخصيص (**أن التقييد، من حيث هو هو يقتضي إيجاب شيء زائد**) على المطلق فيصلح ناسخاً (**وأما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضي الإيجاب**) أصلاً (**بل إنما يقتضي الدفع**) لبعض الحكم (**فقط، ألا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة**) من الحنفية، وإذا لم يكن التخصيص مقتضياً لحكم (**فهو بحقيقته لا يكون نسخاً: لأنه إثبات حكم لم يكن**) **من قبل**، بل كان مخالفة، وإذا تحقق الفرق (**فلا مماثلة بينهما**) وهذا أيضاً غير وافٍ، فإن التخصيص عندنا ليس إلاّ بكلام مستقل مفيد للحكم في بعض أفراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض، فهو أيضاً مفيد لحكم لم يكن وأما الاستثناء فليس تخصيصاً أصلاً، ولئن تنزلنا قلنا: إنه لا شك أن بعض التخصيصات مفيدة لحكم مخالف لحكم العام، فيلزم أن يكون نسخاً وهو كاف للاستحالة، وأما أن التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكماً فلو سلم لا يضرنا وإنما يضر لو ادّعينا كونه بحقيقته ناسخاً، وإنما ندعي كونه ناسخاً في الجملة ولو باعتبار الخصوص، فالحق في الجواب هو الأول فاحفظ، القسم الرابع هو ما إذا كانا في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله (**أما إذا**

تعدد السبب) مع كون الحكمين واحداً **(كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار)** قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣] **(وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل)** قال الله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] **(فعندنا لا يحمل)** المطلق على المقيد أصلاً، فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالإيمان بل يجزي الكافرة أيضاً **(وعند الشافعي يحمل)** واختلف أصحابه **(فأكثر أصحابه مراده)** بالحمل الحمل **(بجامع وهو الصحيح عندهم والحق أن القياس لو تم لا يدل على الإرادة لغة، وإنما يدل على إثبات الزيادة شرعاً)** لأن القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الإرادة لغة **(والثاني: لا يستلزم الأول)** أي الزيادة الشرعية لا تستلزم إرادتها لغة، فإن قلت: القياس يخصص العام بالاتفاق فمع كونه دليلاً شرعياً يصلح مخصصاً لغة، فكذا ههنا، ولا استحالة في تبيين الدليل الشرعي إرادة المعنى المجازي لغة، قلت: مسألة تخصيص القياس العام أيضاً شرعية، صرح به الشيخ ابن الهمام، وتخصيص القياس العام ليس لأنه قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن، بل لأنه دليل شرعي عارض دليلاً شرعياً غير صالح للناسخية والمنسوخية، ولا تعارض في الشرعيات، فعلم أن العام غير باق على العموم وكذا التقييد به بهذا، فالتخصيص أو تقييد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية، وهي دفع التعارض، فليس هذا من اللغة في شيء فتأمل فيه، وتذكر ما أسلفنا في مسألة تخصيص القياس على رأينا، فإنه شرعي قطعاً إذ حاصله أنه يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناول بمعارضة دليل أقوى هو القياس، ثم بعد لا يخلو عن كدر فإن هذا إنما يصح إذا تعارضا ولم يعلم التاريخ عندنا، وأما إذا لاصق أصل القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن، وكذا على رأي الشافعية مطلقاً، فإن المراد حينئذٍ من العام البعض ومن المطلق المقيد، وجعل المريد القياس قرينة، فالتخصيص والتقييد إذا لغوي فتدبر **(وقيل)** يحمل **(مطلقاً إلا لمعارض كقيدين متضادين)** نحو: أعتق رقبة عند حلول حادثة، وأعتق رقبة كافرة عند أخرى، وأعتق رقبة مؤمنة عند ثالثة، فحينئذٍ لا حمل وإلاّ لزم إيجاب متضادين **(لنا)** أولاً **(شرط القياس عدم معارضة نص له)** لما يفيده القياس **(وههنا المطلق دل على الإجزاء مطلقاً)** في هذا المقيد كان أو غيره **(لأنه عام بدلاً فيتساوى دلالته)** على كل فرد هذا المقيد كان أو غيره، والقياس يقتضي عدم الإجزاء إلاّ بهذا المقيد، فعارض المطلق القياس ففات شرطه فبطل نفسه **(فما في التلويح أن وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن وجوب المقيد)** فما يفيده القياس هو هذا، فلا ينافي وجوب المطلق، بل يؤكده فلم يفت شرطه **(ساقط فتدبر)** وجهه ظاهر فإن وجوب المطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيد وغيره، ويجزي لو أتى به في أي واحد كان في ضمن هذا المقيد أو غيره، لا وجوب شيء من خصوصياته، والقياس يقتضي وجوب هذا المقيد، بحيث لا يجزي غيره من أفراد المطلق، ولا شك في المنافاة فتثبت ولا تخبط، ولنا ثانياً أن الحكم في الأصل هو عدم إجزاء غير المقيد، وهو ليس حكماً شرعياً عندنا، فلا يصلح لكونه أصلاً للقياس، مثلاً: نص كفارة القتل إنما يوجب إيجاب المؤمنة، وأما عدم إجزاء الكافرة فبالأصل

فلا يصلح هذا أصلاً للقياس، ويرد عليه أنّا نعدي إيجاب القيد، وهو حكم شرعي فيلزم إيجابها في أمثالها فوجب الحمل، وما قال صدر الشريعة أن إيجاب القيد يشمل على شيئين: أحدهما: إجزاؤه، ولا فائدة في تعديته، لأن إجزاء المؤمنة في كفارة الظهار بالنص المطلق، والآخر عدم إجزاء غيره وهو الكافرة مثلاً، فليس في الأصل حكماً شرعياً، فإنه إنما يدل على إجزاء المؤمنة، وأما عدم إجزاء الكافرة فبالأصل فغير وافٍ، فإنا نعدي وجوب القيد، وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب، وهذا حكم شرعي، فيجب أن يجب في كفارة الظهار أيضاً، فلا يجزي غيره البتة فافهم وتأمل، فإنه إنما يرد فيما إذا كان الحكم الإيجاب، وأما إذا كان إباحة فلا كما لا يخفى، ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الحمل في كفارة الظهار وغيرها خاصة هو: أن القتل من أعظم الذنوب، فيكون ساتره ومكفره أقوى، ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة، واعترض عليه بأن القتل وإن كان من أعظم الذنوب لكن القتل الخطأ ليس من الكبائر، إذ لا صنع فيه ولا إثم للحديث المشهور، وإنما وجب الكفارة لترك التثبت ويجوز أن لا يكون أعظم، بل الظاهر أن الإفطار في نهار شهر رمضان أعظم من ترك التثبت فحينئذٍ انقلب ما قلتم عليكم من أن ساتر القتل ساتر صغيرة، فيجب أن يكون ساتر الكبيرة أقوى ولا أقل من المساواة، والاستدلال على أعظمية هذا القتل يعني الخطأ بوجوب الدية غير صحيح، فإنه لجبر المقتول، كما إذا أكل مال الغير عند المخمصة يجب عليه الضمان مع أن لا ذنب فيه، لأنه لجبر حق المالك، وهذا كلام متين إن حرر على طريقة منع الأعظمية، إلاّ أن يقال: إن القتل لما كان قبيحاً في نفسه أعظم القبح فترك التثبت فيه أيضاً من أعظم الذنوب الكبائر فتأمل فيه، الحاملون مطلقاً **(قالوا: كلام الله تعالى واحد، فلا يختلف)** إطلاقاً وتقييداً **(بل يفسر بعضه بعضاً)** فيجب الحمل **(وهو ليس بشيء)** فإن وحدة الكلام لا تنافي الاختلاف بالإطلاق والتقييد حسب اختلاف التعلقات مع أنه ينفي النسخ مطلقاً مع أن الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف، القسم الخامس هو ما إذا وردا في السبب، فنبه عليه بقوله **(ولو كان الاختلاف)** تقييداً وإطلاقاً **(في سبب الحكم الواحد، كأدوا عن كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة)** روى عبد الرزاق عنه أنه خطب رسول الله ﷺ قبل الفطر بيوم أو بيومين فقال: «أدوا صاعاً من برّ أو قمح بين اثنين أو صاعاً من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير» كذا في «الحاشية» **(مع رواية من المسلمين على ما في «الصحيحين» عن ابن عمر)** أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين كذا في «الحاشية» **(فلا حمل)** للمطلق على المقيد **(عندنا خلافاً للشافعي)** رحمه الله، واعلم أن هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب إفراد فرد من أفراد العام، وقد مر أنه ليس مخصصاً، فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد إلاّ أن يقال من المسلمين صفة، فيحصل له مفهوم مخصص، فإن قلت: يجوز أن يراد بالمطلق ما لا يقيد، سواء كان عاماً أو مطلقاً، وبالمقيد ما اشتمل على التقييد، قلت: لا تصح هذه الإرادة، وإلاّ يلزم منه كون إفراد

فرد من العام مخصصاً عند الشافعي رحمه الله مع أنه ليس كذلك، نعم: يصح هذا التأويل في المنفيين فإن الحكم هناك عدم الحمل اتفاقاً، فلا يلزم منه إلاّ عدم تخصيص إفراد فرد من إفراد العام، وهو مؤكد لما سبق فتأمل، فقد ظهر أنه لا ملجأ في هذا للشافعية إلاّ إلى المفهوم، مع أن ههنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن المسلم أو أنه أخرج مخرج العادة، فإن العادة أن عبد المسلم يكون مسلماً، فليس هذا من مواضع المفهوم فتدبر **(لنا الاحتياط)** فإنه في إبقاء المطلق على إطلاقه ليجب الواجب مع السبب المطلق والمقيد **(و)** لنا **(عدم المنافاة)** بين سببية المطلق والمقيد **(فقد يكون لشيء أسباب شتى)** والمقتضى للحمل إنما هو تخيل المنافاة بين الكلامين، وإذا انتفى يبقى الكلامان على الحقيقة **(أقول: تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج إلى القيد)** في السببية **(وإلاّ)** يمنع الاحتياج إلى القيد **(كان)** المطلق **(غير تام)** في السببية، فلا يفضي إلى الوجوب، هذا خلف فتمامية المطلق مناف لسببية المقيد، فإن قلت: عدم الجزء سبب تام لعدم المركب، وكذا عدم الجزأين فلم يمنع تمامية الأول سببية الثاني، قال: **(ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزأين، لأن العلة)** للعدم **(حقيقة عدم علة الوجود وهما فردان)** له فليسا علتين حقيقة حتى يمنع سببية أحدهما للآخر، ثم اعلم أن هذا لا يتوجه في المثال المضروب، فإن أرادوا عن كل حر وعبد إنما يقتضي سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد، وكل حرّ وعبد من المسلمين يقتضي سببية كل واحد من جزئيات مسلميهم، فإن الحكم في العام على الإفراد ولا تزاحم في الأسباب، وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكر، نعم: هذا الإيراد متوجه على المسألة القائلة بعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التزاحم فتدبر **(فالحق أن يحمل ههنا المقيد على المطلق، لا بمعنى أن المراد منه ذلك)** فإنه ممتنع، لأنه يلغو القيد حينئذٍ **(بل بمعنى أن المقيد سبب لأن المطلق سبب)** والمقيد مشتمل عليه، فسببيته لاشتماله على السبب حقيقة **(وبينهما بون)** بعيد، فإن الأول من قبيل المجاز، وهذا حقيقة، إلاّ أن الحكم على المقيد لأجل اشتماله على المطلق فتدبر، فإنه كلام جيد، ويمكن حمل كلام القوم على هذا، فإن إطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع، كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم.

فصل

(في الأمر) * **(وهذا اللفظ)** أي لفظ الأمر المؤلف من، أ، م، ر **(حقيقة في القول المخصوص)** وهو قول الطالب للفعل حتماً **(مجاز في الفعل)** بكسر الفاء **(وقيل)** هذا اللفظ **(مشترك)** بينهما لفظاً **(وقيل)** هذا اللفظ موضوع **(للمشترك)** بينهما فهو متواطىء **(وهو أحدهما)** الدائر بين الفعل والقول المخصوص **(لا الفعل الأعم من اللساني)** وغيره **(كما قيل لدخول النهي)** في الأمر والأخبار وسائر الألفاظ، ولم يقل به أحد، قيل: إنه يلزم على هذا القول كون لفظ الأمر في القول المخصوص مجازاً، ورد بأن استعمال الأعم في الفرد ليس من المجاز في شيء، ولك أن تقول: إن إطلاق الأعم على الأخص بوجهين:

أحدهما: أن يراد به المعنى لكن يقصد منه الأخص لتحققه فيه، ولا شك في كونه حقيقة.

وثانيهما: إرادة الأخص بخصوصه، بأن يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك في كون هذا الإطلاق مجازاً، وإذا تمهد هذا فنقول: يلزم حينئذٍ تجوز لفظ الأمر المستعمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة، لكن لعل القائل بالتواطؤ يلتزمه، لكنه بعيد عن الإنصاف فتأمل **(لنا تبادر خصوص القول)** المخصوص من لفظ الأمر **(عند إطلاقه)** من دون قرينة **(فليس لمشترك)** وإلاّ لتبادر المطلق لا الخصوص **(ولا بمشترك)** موضوع لهما **(وما في «شرح المختصر» لو كان مشتركاً)** لفظياً **(لتبادر الآخر أو لم يتبادر شيء فمبني على اختلاف الرأيين)** في علامة الحقيقة، فمن قائل قال: علامتها تبادر المعنى نفسه، ومن آخر قال: عدم تبادر غيره سواء تبادر هو أم لا، والحاصل لو كان مشتركاً لكان حقيقة فيهما، فيتبادر الآخر أيضاً على الرأي الأول أو لم يتبادر شيء على الرأي الثاني، لكن يبقى المناقشة بأن الرأي الثاني لم يعتبر تبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير، بل ساكت عنه، فلا يصح على رأيه لم يتبادر شيء فتأمل فيه، فالأولى ما في «الحاشية» أن المعنى لو كان مشتركاً بينهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساوي نسبتهما إلى اللفظ **(وقيل)** في «شرح الشرح» **(معناه)** لو كان مشتركاً بينهما **(لتبادر كل)** من معنييه **(خطوراً)** عند عدم القرينة **(أو لم يتبادر شيء إرادة)** بناء على عدم عموم المشترك **(وردّ)** في «حواشي مرزاجان» **(بأن التبادر خطوراً ليس من علامة الحقيقة، لتصريحهم بسبق فهم الجزء)** على فهم الكل **(وفهم الملكة)** على فهم العدم، مع أن اللفظ ليس حقيقة فيهما، وأنهما خطوران **(أقول: الخطور من اللفظ أولاً)** وبالذات **(للمفهوم مطابقة، لأن الوضع للكل بالذات)** فهو المدلول **(و)** الخطور **(للجزء واللازم)** كالملكة **(بالواسطة، وإن كان التحصيل)** في الخارج أو مطلق التصور **(بالعكس)** والمراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات، وهذا **(كما قالوا: إن ثبوت الحيوان لزيد بواسطة الإنسان)** وتحصيله مقدم على تحصيل الإنسان وعلة له **(وقد حقق في محله فالرد ردّ)** ويمكن أن يكون معناه: لو كان مشتركاً لتبادر الكل إرادة حال عدم القرينة المعينة عند من يعمم المشترك، أو لم يتبادر شيء إرادة عند من لا يعمم. فتدبر، ثم إن القائل بالاشتراك اللفظي لا يقنع بهذه المقدمات، بل يدعي تبادر الكل معاً خطوراً وبدلاً إرادة، ويستند بأن أهل اللغة تعرضوا لكلا معنييه، وهم لا يدونون المجازات فتدبر **(واستدل)** على المختار **(أولاً بلزوم الاشتراك)** على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه حقيقة في القول قطعاً، وإذا كان مشتركاً **(فيخل بالفهم وعورض بالمجاز، فإنه مخل لفهم المراد)** أيضاً، فيلزم أن لا يكون مجازاً فيه **(وقد تقدم الترجيح)** ثم إن هذا الاستدلال لا ينتهض على القائل بالاشتراك المعنوي، كذا في «التحرير»، ولعل المستدل ظن بطلان القول به ضرورياً، فانتهض لإبطال الاشتراك اللفظي **(فافهم و)** استدل **(ثانياً بعدم الاشتقاق)** منه باعتبار المعنى الثاني **(فلا يقال: أمر، وأمر كأكل وأكل)** ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق **(أقول: إنما يتم لو كان)** الأمر بمعنى الفعل **(مصدراً وهو ممنوع، لجواز أن يوضع له على أنه شيء لا على**

أنه حدث) فلا يلزم الاشتقاق **(تفكر ففيه دقة)** ظاهر هذا الكلام يقتضي أن الأمر عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدري، لكن لا من حيث إنه معنى مصدري وحدث قائم بالفاعل بل باعتبار أنه شيء من الأشياء، وكتب اللغة حاكمة بأنه موضوع للشيء المطلق الشامل للفعل، ويشهد بذلك الاستعمال الفصيح، وعلى هذا فالجواب أظهر **(و)** قال **(في «التحرير»: إن اشتق)** منه **(فلا إشكال وإلاّ فكالقارورة)** أي لا يجري فيه الاشتقاق، كما لا يطلق القارورة على غير الزجاج وإن وجد فيه القرار **(وفيه ما فيه)** أما أولاً، فلأنه شك في الاشتقاق وعدمه مع أن العدم مقطوع، وأما ثانياً: فلأن جعله كالقارورة يوجب جواز الاشتقاق في الأصل والمانع طار وليس كذلك، كذا في «الحاشية»، وأما ثالثاً: فلأن عدم إطلاق القارورة على غير الزجاج، لأن الزجاج داخل في مفهومه، وما المانع في أمر وأمر، فإنه كأكل وأكل، كذا قيل، والجواب عن الأول فلأنه تنزل لا أنه شك، وعن الثاني أن التشبيه لا يوجب أن يكون مثله في جميع الوجوه، بل المقصود أنه جامد كالقارورة، فإن الزجاج مأخوذ فيها، فلا إشكال في عدم الاشتقاق، وطريان المانع في القارورة لا يضر تشبيه الجامد من الأصل في الجامدية المطلقة، وبه اندفع الثالث أيضاً مع أنه كلام على السند فليتدبر **(و)** استدل **(ثالثاً بلزوم اتحاد الجمع)** على تقدير الاشتراك اللفظي **(مع أنه في الفعل أمور، وفي القول أوامر)** أشكل عليه أن فواعل ليس من أبنية جمع فعل، ولذا قيل: إنه جمع آمرة، وقيل: إنه أفاعل جمع آمر جمع أمر كأكالب وأكلب، وكيفما كان إن حاصل الدليل أن جمعه باعتبار معنى الفعل أمور دون القول، فهو فيه مجاز، لأن الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز، لأنه دل على أنه غير متواطئ، فلو لم يكن مجازاً لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل، كذا قالوا، وعلى هذا سقط قوله: **(ويجاب بأن الجمع سماعي، فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة)** وأجاب عنه أيضاً **(مطلع الأسرار الإلهية)**، بأن اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي أندر ندرة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف الأصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين، والظن تابع للأغلب، فيكون حقيقة في الفعل، ويكون الجمع بحسبه أمور، وقد بلغ في بيانه مبلغاً وحقق أن التبادر سواء، وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء **(أقول: ولك أن تعارض بأنه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف، وأما الملازمة فللزوم خلو لفظ)** على ذلك التقدير **(عن معنى وضعي)** لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه أولا **(فإن الأمور بزعمكم كذلك)** أي ليس له معنى وضعي **(وإلاّ صح استعماله في القول حقيقة)** لأنه فقط موضوع له بزعمكم والاستعمال فيه حقيقة، ثم أكد وقال: **(وكيف وهذا الجمع ليس من اللغة)** حينئذٍ **(بل من المتجوز ولا قياس)** في اللغة **(فهو اختراع)** البتة، وإذا ثبت لزوم خلو لفظ عن معنى وضعي وهو ممتنع، وإن جاز كون لفظ مجازاً من غير حقيقة، لأنه من أي شيء ينتقل إلى غير الموضوع له لزم كون الأمر حقيقة في الفعل أيضاً **(فتدبر)** وهذا غير وافٍ فإن التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع، كيف ولا بعد في أن يقول الواضع وضعت لفظ الأمر للقول المخصوص، وأوامر للجماعة وأمور لجماعة من ملابساته، وقد صرح المصنف أن التجوز في

المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فإذن لا نسلم لزوم الاختراع، وبهذا يندفع الإيراد الأول أيضاً، لأن ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي المغاير له باعتبار الحقيقي ممنوع كيف وقاعدة التغليب في التثنية، والجمع مشهورة، كيف وقد ذهب إليه الحنابلة والحنفية مع أنهم من العرفاء بلسان العرب العرباء، وقد حكموا على جموع المذكر السالم بأنه جمع للمفرد باعتبار المعنى المجازي، وبان لك أيضاً أن ما ذكره لا يصلح للمعارضة، نعم: لو قرر المنع بأن عدم أصالة الاشتراك لا يوجب أن لا يحمل عليه إذا دل القرينة وثبت من أهل اللغة أنه حقيقة فيهما لم يبعد فتدبر، قائلو الاشتراك **(قالوا أطلق)** لفظ الأمر **(لهما)** أي القول والفعل **(والأصل الحقيقة)** فيحمل عليها، وهو الاشتراك **(وقد تقدم جوابه)** وهو أن الأصل عدم الاشتراك، ولك أن تقرر بأنه أطلق لهما على السواء، وإلاّ لما تعرضت له كتب اللغة، والأصل الحقيقة دفعاً للترجيح من غير مرجح، وحينئذٍ لا يتوجه الجواب، قائلو التواطؤ **(قالوا)** كل من القول والفعل **(أمران اشتركا في عام فيجعل)** اللفظ المستعمل فيهما **(له دفعاً للاشتراك والمجاز)** لأنهما خلاف الأصل **(قلنا)** القول بالتواطؤ **(قول حادث، فإن كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه)** قبل ظهور هذا القول **(فلا تردد)** حينئذٍ في كونه للقول **(حتى يترجح)** الاشتراك **(المعنوي)** فإن العمل بالأصالة عند التردد لا غير فافهم **(ثم الأمر اقتضاء فعل حتماً)** خرج به الندب **(استعلاء وأورد)** عليه **(لا تترك نوعاً)** فإن نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتماً استعلاء لما مر أن لا تكليف إلاّ بالفعل وهو الكف في باب النهي **(وشخصاً)** فإن شخصه مقتض للفعل المنهي تركه **(وأجيب بأن المحدود)** الأمر **(النفسي فيلتزم)** كونه أمراً، فإن طلب الكف القائم بالطالب أمر بالنسبة إليه ونهي بالنسبة إلى المكفوف عنه **(وفيه ما فيه)** فإن غرض الأصولي لم يتعلق بالنفسي، بل بالألفاظ، فالمناسب أن يحد الأمر اللفظي **(و)** أجيب **(بأن المراد)** بالفعل **(فعل هو مبدأ الاشتقاق)** فالنهي ليس فيه طلب الفعل المبدأ بل لفعل آخر هو الكف، وكذا لا تترك بخصوصه، فإنه لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدأ الاشتقاق **(والأوجه)** في الجواب **(أن المتبادر الاقتضاء الأولي، وذلك ليس في النهي)** بالذات، لأن المقصود في النهي عدم وجود الفعل المنهي، لكن لما لم يكن في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصوداً أولياً، وفي لا تترك عدم الاقتضاء للفعل المنهي تركه أولاً وبالذات أظهر، لكن بقي ههنا أنه حينئذٍ لا يصدق على أكفف، كيف ولا فرق بين: كفوا عن الزنا وبين: لا تقربوا الزنا، في أن المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به، وإنما أمر بالكف لكونه وسيلة إليه، ودعوى كون الكف في الأول مقصوداً بالذات دون الثاني تحكم فتدبر وأنصف، ثم إن البعض زادوا وقالوا: اقتضاء فعل غير كف حتماً إلى آخره، فحينئذٍ لا يتوجه إليه السؤال من الأصل، لكن يتوجه إليه النقض وبنحو: أكفف، وأجيب بأن المراد اقتضاء الفعل بالنظر إلى الهيئة والصيغة، ونحو: اكفف إنما يدل على اقتضاء الكف بالمادة، والهيئة إنما هي اقتضاء وطلب للفعل فافهم **(وأما الاستعلاء احترازاً عن الدعاء والالتماس فهو شرط)** في الأمر **(عند أكثر أصحابنا)** من المشايخ الماتريدية **(والآمدي)** من الأشعري **(وصححه**

في المحصول) للإمام فخر الدين الرازي من الأشعرية أيضاً **(وهو رأي أبي الحسين)** من المعتزلة **(لذم العقلاء الأدنى بأمر الأعلى)** يعني: لو قال الأدنى للأعلى: أمرتك بكذا يذمونه، فلو كان العلو معتبراً لما صح هذا القول فضلاً عن الذم، ولو لم يكن الاستعلاء معتبراً لما توجه الذم، كما إذا قال: دعوت منك كذا فافهم، ولا تلتفت إلى قول من قال: إن هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فلا تقريب **(وعند المعتزلة يجب العلو)** في الأمر **(وإلاّ كان دعاء أو التماساً)** وليس لهم دليل عليه **(وعند)** الشيخ أبي الحسن **(الأشعري لا)** يشترط **(هذا)** أي العلو **(ولا ذاك)** أي الاستعلاء **(وبه قال أكثر الشافعية، وفي «شرح المختصر» وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون)** ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ۝ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ۝١١٠﴾ [الأعراف: ١٠٩ ـ ١١٠] ولم يكن للقوم علو عنده ولا استعلاء فإنهم كانوا في حماقتهم من ظنهم إياه رباً **(وفيه أن فرعون لما أخذته الدهشة)** لما رأى من الآية البينة والمعجزة الظاهرة من اليد البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلم أنه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه **(اضطر إلى إعانة العلماء)** بالتدبيرات التي لا تغني من الحق شيئاً **(فهناك عنده صحة الاستعلاء بل علو)** حقيقة **(لأن للعلم درجة)** في نفس الأمر، وفيه رد على من زعم أنه تام في نفي العلو، ولك أن تقول: إن فرعون إنما سألهم عن أمر يوجب إفحام موسى عليه السلام، ولم يكن شيء في نفس الأمر يوجب إفحامه ويرد الآية العظيمة، بل جل ما كان عندهم من هوساتهم، وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه مفحماً مسكتاً، وللجاهل، المكابر دنو في نفس الأمر ولا وجه للعلو أصلاً، وقصارى الأمر استعلاؤهم لظن فرعون إياهم علماء، وظنهم أنفسهم كذلك فافهم **(وقيل)** مجاز **(من المؤامرة أي المشاورة)** يعني أن المجرد استعمل في معنى المفاعلة **(أو مجاز عن الإشارة)** ابتداء **(ورد بأنه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الأصل)** وفيه أن ههنا ضرورة في ترك الأصل، لأن الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم **(ونظيره قوله)** أي قول عمرو بن العاص لمعاوية، أو حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب، كذا في «التقرير»، كذا في «الحاشية»:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادما

فإنه لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لأنه من متبعيه، ولا لحصين على يزيد بن المهلب، مع أنهما استعملا لفظ الأمر، والقصة على التقدير الأول أن ابن هاشم خرج مراراً على معاوية فأسر، فأشار عمرو بن العاص مرة بقتله، فلم يقتله معاوية فأطلقه، ثم أفسد وأراد الخروج، فقال عمرو بن العاص ما قال **(وحد القاضي بالقول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به، وارتضاه جمهور الشافعية، وفيه دور)** من وجهين: أحدهما: من أخذ مشتق المحدود من المأمور والمأمور به في الحد، والآخر من أخذ الطاعة **(لأن الطاعة موافقة الأمر، وأجيب أولاً بأن علمنا الأمر من حيث هو كلام كافٍ في علمنا المخاطب به، وهو المأمور و)** علمنا **(ما يتضمنه)** الكلام **(هو المأمور به، وفعل مضمونه وهو طاعته)** فحينئذٍ توقف الأمر على هذه الأشياء بوجه، وتوقف هذه الأشياء على معرفته بوجه فلا دور **(ولا يخفى ما فيه)** إن أراد

مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة المأمور به، وفهم الطاعة أبعد، وإن أريد الكلام المقيد بالقيود فالدور عائد قطعاً، كذا في «التحرير»، وهذا غير وافٍ فإن مراد المجيب أن الأمر معلوم بوجه عرضي وهو الكلام، والمقصود معرفته بالكنه أو بالرسم الجامع المانع، ومعرفته بهذا الوجه تستلزم معرفة المأمور بوجه كونه هو المخاطب بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه مضمون الكلام، وكذا الطاعة بوجه كونه إتياناً لمضمونه، فأخذت هذه الأشياء المعلومة بالأوجه المذكورة في الحد أو الرسم، وخرج الحاصل أن الأمر الكلام المقتضي إتيان المخاطب بمضمون ما خوطب به فلا إيراد أصلاً لكن ينبغي أن يراد بالاقتضاء الاقتضاء الحتمي إلاّ أن يبنى على ما اشتهر عن الشافعية أن المندوب مأمور به، فلا إشكال بوجه فتدبر فيه (و) أجيب **(ثانياً بأن معرفته بوجه عرضي يمتاز به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد)** والمقصود معرفة حده، فحينئذٍ يحصل معرفة هذه الأشياء الموقوفة على الأمر، فتؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الأمر، فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه، والفرق بين هذا والأول بعد الاشتراك في إحداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه أن الموقوف عليه هناك الأمر المعلوم بالوجه العام، وههنا المعلوم بوجه جامع مانع **(أقول: إن قلت: أخذ العرضي في الحد يخرجه عن الحدية، لأن المجموع)** من الداخل والخارج **(خارج)** ولا يصح الحدية، وههنا قد أخذ المأمور والمأمور به، وكلاهما خارجان عن حقيقة الأمر، **(قلت: قد تكون الحقيقة)** المحدودة **(ذات تعلق)** وإضافة لا يمكن ملاحظتها إلاّ بلحاظ المتعلقات **(فملاحظة المتعلقات لتحصيل تلك الحقيقة لا يخرجه عن الحدية)** كما في حد أحد المتضايفين، فإنه لا بد فيه من أخذ المضايف الآخر **(فإنه لا يلزم أن يعتبر)** الخارج **(محمولاً)** بل إنما يعتبره متعلقاً من المتعلقات فافهم (و) أجيب **(ثالثاً بأن حصول الشيء بنفسه)** في العلم الحضوري **(غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلوب)** في العلم الحصولي، فالمطلوب العلم بالمحدود الحصولي، والموقوف عليه بهذه الأشياء الحضوري فلا دور لاختلاف نحو الإدراك **(ورد)** هذا الجواب **(بأن ما أخذ في التعريف لا بد من تصوره)** ولا يكفي حضوره **(لأنه)** أي التعريف **(تحصيل صورة من صور متعددة)** فلم يختلف جهة الإدراك أصلاً **(ولهذا لم يكن الحضوري كاسباً)** إذ لا حصول فيه أصلاً **(فتفكر، ثم هو منقوض بأمرتك بفعل كذا)** لأنه قول يقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به **(إلاّ أن يخص)** الأمر **(النفسي بالتعريف، ويلتزم كونه أمراً)** واعلم أن هذا الإيراد غير مختص بتعريف القاضي، بل وارد على المختار أيضاً، فالجواب أنه خبر عن الأمر وليس فيه اقتضاء لفعل بل إخبار عنه، وكذا ليس قولاً مقتضياً لطاعة المأمور بالذات بل إخبار عن قول كذلك، ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه أمراً باعتبار النفسي فإنه إخبار عن أمر، فإن أريد به إنشاء الأمر مجازاً فهو أمر لفظياً كان أو نفسياً، فإنه لا فرق بينه وبين افعل كذا فتدبر. (و) قال **(جمهور المعتزلة)** الأمر **(قول القائل لمن دونه افعل وأورد)** عليه **(التهديد ونحوه)** فإنه قوله لمن دونه افعل مع أنه ليس أمراً (و) أورد **(قول الحاكي والمبلغ، وأمر الأدنى)** للأعلى **(استعلاء)** فإنها أوامر مع عدم صدق الحد عليها، لأن ما عدا الأخير ليس

قول القائل، والأخير ليس قول الأعلى **(وأجيب بأن المراد فعل حقيقة)** وفي «التهديد» ليس افعل حقيقة **(وفي الحكاية)** والتبليغ **(ليس قوله)** ولا أمراً منه **(فإن القرآن ليس قول النبي)** ولا أمره **(صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم بل قوله تعالى)** وأمره تعالى وهو القائل حقيقة **(وأمر الأدنى)** للأعلى استعلاء **(ليس عندهم أمراً لغة بل عرفاً)** فلا بأس بخروجه **(أقول)** أو يقال **(الأدنى أعم حقيقة أو ادعاء)** وفي أمر الأدنى للأعلى علو الأدنى ادعاء، وهذا إحسان إلى من لا يقبله، فهو ضائع **(وقال قوم منهم)** الأمر **(إرادة الفعل وأورد بأن الممهد لعذره في ضرب عبده)** وفي بعض النسخ المهدد أي من هدده غيره، وعلى هذا قوله لعذره يتعلق بقوله **(يأمر عبده)** بفعل **(ولا يريد)** إتيانه به ليتم العذر، لأن العاقل لا يريد تكذيب نفسه، فالأمر قد تخلف عن الإرادة فلا يكون عينه **(ولا يخفى أنه يجيء مثله في الطلب)** فإنه يأمر ولا يطلب منه الفعل فإن العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق أن هذا ليس أمراً حقيقة، بل صورة فقط فإنه طلب صورة، فلهم أن يقولوا إرادة صورة فتدبر **(والتفرقة)** بين الإرادة والطلب **(بامتناع التخلف في الإرادة دون الطلب غير مسلم)** عند الخصم **(فإنه فسر)** الإرادة **(بما لا يستلزم الوقوع)** فإن الإرادة عندنا صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه، ولذا قال الإمام الهمام فيما روي عنه في الفقه الأكبر: المعاصي بإرادة الله تعالى دون أمره وعند المعتزلة هي الداعي إلى الفعل من اعتقاد نفع أو علم مصلحة، وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا تعلق هذا النحو من الإرادة القديمة لا يوجب وقوع المراد، كذا قالوا، وفيه ما فيه، ولك أن تقول: الإرادة تكوينية، وهي ما ذكر، ويجب وقوع المراد في القديمة بحسبها، وتشريعية وهي تبيين المشروعات، واقتضاؤها مع الرضا أو إعطاء المثوبة، وهي لا تستلزم المراد قطعاً، ولعلهم أرادوا هذا النحو من الإرادة، وبهذا فسر بعض ثقاتنا من أهل السنة رفعهم الله تعالى وخذل أعداءهم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٣٣] **(فاندفع)** بما قرروا أو قررنا **(ما في «المختصر» لو كان)** الأمر **(إرادة لوقعت المأمورات كلها لأنها لا تتخلف عن اقتضاء الإرادة، واستدل أبو إسحق)** على إبطال كون الأمر إرادة **(بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف)** المديون **(ليقضينه غداً إن شاء الله تعالى، فإنه لا يحنث)** لعدم قضائه في الغد **(فدل على)** أن الشرط لم يوجد و**(أنه تعالى ما شاء)** وإلاّ حنث **(فثبت الأمر بدون المشيئة)** وهي الإرادة، فالأمر غيرها **(وفيه ما فيه)** أما أولاً: فلأن الاستثناء بالمشيئة إبطال لليمين فلا حلف، فلا حنث لأجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه، وأما ثانياً فلأن الإرادة القولية غير التكوينية، كذا في «الحاشية»، وإن حققته رجع إلى ما قررنا.

مسألة

(صيغة افعل ترد لعشرين معنى الإيجاب) نحو **(أقيموا الصلاة)** وهو الأمر حقيقة **(الندب)** نحو: (﴿فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗا﴾ [النور: ٣٣]) ليس أمر إيجاب بإجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافاً لداود الظاهري وأتباعه، وليس أمر إباحة كما زعم بعض مشايخنا وإلاّ ضاع الشرط

والعذر من قبلهم أن الشرط خرج مخرج العادة، والحق أن الكتابة إحسان، فتكون مندوبةً إلاّ أن يضر المسلمين، فحمل القيد على العادة لا وجه له **(التأديب)** نحو ما روى الشيخان عن عمرو بن سلمة قال: كنت غلاماً في حجر رسول الله ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصحفة، فقال رسول الله ﷺ. «سم الله وكل بيمينك **(وكل مما يليك»** **وعند الشافعي)** هذا الأمر **(للإيجاب، وهو بعيد)** كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقاً، على أن نص كل واحد مطلق **(والفرق أن الندب لثواب الآخرة)** أي يكون هو المقصود منه **(والتأديب لتهذيب الأخلاق)** وهو المقصود منه **(وربما يستجلب الثواب)** وهو لا ينافي مقصودية التهذيب، ولهذا أدرجه بعض في الندب **(الإرشاد)** نحو **(واستشهدوا، وذلك لمنافع الدنيا)** خاصة **(الإباحة)** نحو: ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾[البقرة: ٦٠] **كذا قيل)** ولما كان هذا محتملاً للإيجاب أيضاً لأن الأمر ليس للتكرار، والأكل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض، قال: **(والأولى)** في «التمثيل» ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] فإنه بعد الإحرام مباح قطعاً **(التهديد)** نحو: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠] **(الإنذار وهو الإبلاغ ولا يكون إلاّ في التخويف)** نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠] **(الامتنان)** نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٨٨] ويحتمل الإيجاب بالنظر إلى القيد قالوا مما رزقكم الله قرينة صارفة عن الإباحة **(قيل: الإباحة تكون فيما سيوجد بخلاف الامتنان)** وبعضهم عموها فلم يعدّوه **(الإكرام)** نحو قوله تعالى لأهل الجنة: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الحجر: ٤٦] **(التسخير)** نحو قوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥] خطاباً لمن اعتدى في السبت من اليهود بصيد الحيتان وكان الاصطياد حراماً فيه في شريعتهم **(التعجيز)** نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] **(الإهانة)** نحو قوله تعالى: ﴿كُونُواْ حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠] إذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان أنهم مهانون **(التسوية)** نحو قوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦] ويختص بما إذا عطف النهي عليه **(وهذا الدفع توهم الرجحان والإباحة لدفع توهم التحريم الدعاء)** نحو **(اللهم اغفر لي الالتماس)** نحو **(افعل للمساوي التمني)** نحو قول امرىء القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بادعاء أن الصبح صار من المستبعدات مبالغة في طول الليل:

(ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي) بصبح وما الإصباح منك بأمثل

(الترجي) نحو **(ذلك)** القول حال كون القائل **(مترقباً)** للإصباح ووضح منه الفرق وقد أدرج في التمني أيضاً **(الاحتقار)** نحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام[١] **(بل ألقوا)** ما أنتم تلقون خطاباً للسحرة، والمقصود منه الاحتقار **(وذلك قد يكون بمجرد الاعتقاد)** من دون أن يفعل فعلاً دالاً على الحقارة **(دون الإهانة)** فإنه لا

(١) قوله: **(بل ألقوا ما أنتم ملقون)** ليس في التنزيل آية بهذا النظم وإنما نظم آية سورة طه ﴿قال بل ألقوا فإذا حبالهم وعصيهم﴾، وآية سورة الشعراء، ﴿قال لهم موسى ألقوا ما أنتم ملقون﴾ اهـ. كتبه مصححه.

يكون إلاّ بالفعل (**التكوين**) نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] (**ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة إلى أخرى كما في التسخير**) وقد أدرجه بعضهم في التكوين (**التخيير**) نحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه: «إذا لم تستح (**فاصنع ما شئت**)» أي مخير في الفعل وقت زوال الحياء (**وقد أدرج بعضهم بعضاً في بعض**) وقد أشرنا إليه.

مسألة

(**صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب**) لا غير (و) عند (**أبي هاشم وكثير في الندب وهو قول الشافعي**) رحمه الله تعالى من القولين، فإن قوله الآخر إنه للوجوب (**وله في النهي قول واحد**) هو أنه للتحريم (**والفرق تحكم**) فإن كلاهما صيغتان طالبتان، فكون أحدهما للحتم دون الآخر تحكم، وأما إن طلب الاجتناب عن المفسدة أهم من جلب المنفعة فأمر عقلي لا لغوي، فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة، وله أن يدفع بأنه لا قياس في اللغة، فيجوز كون إحدى الصيغتين للطلب الحتم دون الأخرى، وقد يدفع بأن استعمالهما بالاستقراء على نمط واحد، فالتحكم لازم قطعاً وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم (**وقيل**) هو (**مشترك بينهما**) اشتراكاً لفظياً وروي أيضاً عن الشافعي (**وقيل**) هي موضوعة (**لمشترك**) بينهما (**وهو الاقتضاء**) حتماً كان أو ندباً وروي عن الإمام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونسب إلى مشايخ سمرقند (**وقال الأشعري والقاضي**) من الشافعية (**لا ندري لأيهما**) بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الأشعري، فبعضهم نقلوا أنه يستيقن أن الأمر موضوع لواحد من الوجوب والندب أو الإباحة أيضاً لكنه يتردد في أنه لأيهما، وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه لأي من الأحكام الخمسة، وقد نقله بعض «شراح المنهاج» عن الحاصل، وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه للوجوب أو الندب أو الإباحة أو التهديد، وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بنى الإمام فخر الإسلام قدس سره وقال: ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي يعني بناء على رأي المتوقف، فإنه يتوقف في النهي أيضاً فيصير حكمهما واحداً، وهو باطل فسقط ما في «التلويح»، المتوقفون في الأمر متوقفون في النهي، لكن التوقف في الأمر أنه للوجوب أو الندب بعد التيقن في أنه لطلب الفعل، وفي النهي التوقف في أنه للتحريم أو الكراهة بعد الإيقان بأنه لطلب الترك، فلا يلزم اتحاد حكمهما، وقال الشيخ الهداد في دفعه: إن المتوقفين في الأمر إنما توقفوا لأنه يجيء لمعان كثيرة، منها: التهديد، وفيه المطلوب الترك، فلزم التوقف في أنه لطلب الفعل، أو لطلب الترك والتهديد عليه، والنهي أيضاً قد يستعمل في غير طلب الترك، كالتحقير ونحوه، فلم يعلم أن موجبه طلب الترك أو غيره، وإذا كان موجبهما غير معلوم أصلاً لم يعلم أنهما لطلب الفعل والترك، وإلاّ لزم عدم الفرق بين الأمر والنهي فتأمل (**وقيل: أمر الله**) تعالى (**للوجوب، وأمر الرسول**) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**للندب، وقيل**) هي (**حقيقة في الإباحة، وقيل**) هي

(مشتركة بين الثلاثة) من الوجوب والندب والإباحة، ونسب إلى الروافض **(وقيل)** هي صيغة موضوعة **(للقدر المشترك بينها، وهو الإذن)** سواء كان مع المنع عن الترك أو لا، ونسب إلى المرتضى الرافضي أيضاً، قال **(الشيعة)** فيما اختاروا: هي **(مشتركة في أربعة الثلاثة)** المذكورة **(والتهديد فتلك)** المذاهب **(عشرة كاملة، وقد يزاد)** عليها **(وينقص لنا أوّلاً استدلال السلف)** من الصحابة الكرام والتابعين الأخيار **(بها على الوجوب وشاع)** هذا الاستدلال **(وذاع بلا نكير، فدل)** ذلك **(على إجماعهم أنها له، فإن قيل: لعله)** أي الاستدلال المذكور **(كان بقرائن الوجوب)** فلا يدل على الوضع **(بدليل استدلالهم بكثير منها للندب، قلنا:)** لم يكن استدلالهم بالقرائن **(بل بالظهور والتبادر بدليل صرفهم إلى الندب للقرائن دون الوجوب بالاستقراء)** الصحيح **(واعتراض بأنه ظن في الأصول)** فلا يعتبر **(لأنه)** إجماع **(سكوتي)** مفيد للظن، وأيضاً الإجماع آحادي، فلا يفيد القطع **(الجواب)** لا نسلم أنه أي أن الإجماع السكوتي ظني **(بل علم عادي)** بأنهم اتفقوا على أن المتبادر منها الوجوب حاصل **(بالتكرار)** في ملاحظة استدلالاتهم بالأوامر وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب أصلاً **(كالتجربيات والمشاهدات)** وليس نقله آحادياً بل متواتر المعنى، فإن في كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر **(ولو سلم)** أنه ظن **(فظن في اللغة)** ويكفي فيها الظن، فإن أكثر مباحث اللغة مظنونة **(ولو سلم)** أنه ظن في «الأصول» **(فيكفي)** هذا الظن **(وإلاّ تعذر العمل بأكثر الظواهر لأنه المقدور)** فيها، فإن قلت: فإذن كيف تثبت الفرائض المقطوعة، قلت: بانضمام قرائن أخرى دالة على أن هذه الأوامر للوجوب قطعاً فتدبر **(و)** لنا **(ثانياً)** قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] وكلمة لا لتأكيد المنع زيدت **(والمراد)** بالأمر **(اسجدوا المجرد)** عن القرينة **(ولولا)** الأمر المذكور **(للوجوب)** فقط **(لم يتوجه الإنكار)** إذ لا إنكار في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل غير الوجوب، فإن قلت يجوز أن يكون اسجدوا محفوظاً بقرينة دالة على الوجوب لكن لم يحكها القرآن، فلا يدل على المدعي، قال: **(واحتمال قرينة حالية، ومقالية لم يحكها القرآن غير قادح في الظهور)** فإنه احتمال بعيد غير ناشىء عن دليل، فلا يعتبر، فلا يقدح في الظهور **(و)** لنا **(ثالثاً)** قوله تعالى: (﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المرسلات: ٤٨] **فإن المقصود الذم)** على ترك الركوع **(ورتبه على مخالفة الصيغة من حيث هي هي، فدل على الوجوب)** لأن مخالفته هي الموجبة للذم **(ولا اشتراك وإلاّ لجاز العذر)** بأنه لم يكن واجباً **(فلم يترتب الذم)** على مخالفة الصيغة **(و)** لنا **(رابعاً)** قوله تعالى: (﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]) **(والمراد)** منه **(إيجاب الحذر إذ لا معنى للندب)** ههنا، فإن الفعل إن كان تركه موجباً للعذاب فالحذر لازم، وإلاّ فلا ندب أيضاً، وفي هذه الزيادة دفع لما قيل إن الدليل متوقف على أن يكون هذا الأمر للوجوب وهو ممنوع وإن بني على أن الأمر للوجوب دار وجه الدفع إثبات كونه للوجوب من غير بناء على أن وضعه للوجوب أولاً، فإن الأمر بالحذر لا يصلح للندب، وغيره سوى الوجوب **(وهو)** أي وجوب الحذر **(دليل الوجوب)** إذ لا حذر في مخالفة غير الواجب، فإن قلت:

يجوز أن يكون المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندباً أو وجوباً، أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقية، وهي حرام أيضاً في كل حكم من الأحكام قال: (**وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مراداً**) أي حمله على مخالفة المراد بالأمر بأن يحمل على غيره ما يكون مراده تعالى (**أو**) حمل المخالفة (**عليها اعتقاداً**) بأن يعتقد خلاف ما حكم تعالى به (**بعيد فإن المتبادر من خالف أمره ترك المأمور به**) والحمل على المحمل البعيد لا يكون إلاّ لصارف، وإذ ليس فليس (**إن قيل أمره مطلق**) فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب (**قلنا**) ما هو مطلق (**بل عام لإضافة المصدر**) وهي تفيد العموم (**وصحة الاستثناء**) فإنه يصح أن يقال: خالف أمره إلاّ هذا الأمر وهذا غير وافٍ فإنه لا شك في أن بعض صيغ الأمر نادبة ومبيحة، فلا يمكن دعوى العموم ههنا، وما أورد من الدليلين إنما يفيد أن وضع لفظ أمره للعموم، لا أن المراد ههنا العموم، ودفع هذا الإيراد بأن غاية ما لزم منه أن العام مخصوص بما لا يدل القرينة على أنه لغير الوجوب والعام المخصوص حجة في الباقي، ورده الشيخ الهداد بأنه للخصم أن يقول: يجوز أن يكون مخصوصاً بما يدل القرينة على الإيجاب، وفيه أن هذا تخصيص من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب، فإن الإجماع دل على أنه ليس للوجوب، والإجماع مخصص قطعاً، وقد أجيب عن أصل الإيراد بأنه إن كان مطلقاً يفيد المدعي أيضاً، لأن ترتب الوعيد على مخالفته ينادي على الوجوب قال في «الحاشية». وفيه ما فيه، ووجه بأنه على تقدير الإطلاق يكون في قوة الجزئية، لأن المهملة في قوتها فلا يفيد المطلوب، وفيه غفلة عن تحرير الجواب، فإن حاصله أن ههنا مصدراً مضافاً، وإذا لم تكن للاستغراق فهي للجنس ويتبادر من الآية وجوب الحذر لمخالفة جنس الأمر فيكون وضعه للعموم، وإلاّ لما صلح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر، وبه اندفع أيضاً ما أورد أنه يجوز أن يكون الذين يخالفون مفعول، فليحذر، وفيه ضمير الفاعل الراجع إلى الفسقة، والمعنى: فليحذر الفسقة عن أنفسهم كما في قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] وذلك لأنه على هذا أيضاً يتبادر أن السبب هو مخالفة الأمر وفيه المدعي، وأيضاً هذا بعيد غاية البعد لا يجوزه العرف قطعاً، ثم ههنا إشكال أورده «مطلع الأسرار الإلهية» قدس سره أنه قد مر أن حقيقة الأمر اقتضاء فعل حتماً فحينئذٍ معنى الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمي وحينئذٍ صح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الأمر للوجوب، بل يجوز أن تكون الصيغة حقيقة في الندب، فلا تكون هذه الصيغ أوامر فلا يترتب على مخالفته الوعيد، نعم يتم هذا الاستدلال على إبطال ما يقول الشافعية إن المندوب مأمور به، ويمكن دفعه بما قرر الشيخ الهداد أن الكريمة دلت على أن مخالفة الأمر موجبة للوعيد وترك المندوب والمباح لا يوجب الوعيد بوجه فالأمر ليس إلاّ الطلب الحتمي، وقد أجمع على أن صيغة افعل أمر فهي للوجوب فتأمل فيه تأملاً صادقاً (**واستدل أوّلاً بأن تارك المأمور به عاص بدليل**) قوله تعالى حكاية عن موسى ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣] مخاطباً لأخيه هارون (**أي أخلفني في قومي**) قاله حين أراد الذهاب إلى الطور لأخذ التوراة كما قص الله سبحانه في كتابه (**وكل عاصٍ متوعد بقوله**) تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ

﴿فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣] فتارك المأمور به متوعد فيكون الأمر للوجوب **(وفي «التحرير» إضافة أمري عهدية ولا نسلم تجرده)** أي تجرد الأمر **(عن القرينة)** وهي أن إجلاس النبي الخليفة كان لإنفاذ أحكام الله تعالى فيكون واجباً على الخليفة قبوله، فما قيل إن الأمر ههنا مجرد عن القرينة ساقط **(وهذا سهل لقوله)** تعالى في حق الملائكة ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦] قلنا: أن نغير الاستدلال ونثبت الصغرى بهذه الآية **(وقد يمنع استلزام دليل الكبرى)** إياها، وهي كل عاصٍ متوعد **(مستنداً بأن المراد)** بمن يعص الله **(الكفار بقرينة الدوام)** والتأبيد وحمله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادّعاءه **(والأولى)** في إثبات الكبرى **(التحويل على الاتفاق)** فإن الإجماع منعقد على أن العاصي متوعد، هذا: ويرد عليه ما مر فإن غاية ما لزم أن العصيان بمخالفة الأمر لا بمخالفة الصيغة، ويدفع بضم الإجماع على أن الصيغة أمر فتذكر **(أقول: بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم)** على أن صيغة الأمر للوجوب **(وقد غفلوا أنه ينفي ما ادعوه من كون المندوب مأموراً به)** فإنه لو كان مأموراً به كان تاركاً عاصياً بالدليل المذكور بعينه، وكل عاصٍ متوعد كما ذكر، فتارك المندوب متوعد هذا خلف **(وهل هذا إلاّ تناقض إلاّ أن يراد تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة)** عن القرائن عاص، والحاصل التقييد في الصغرى **(وفيه ما فيه)** فإن دليل إثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد، وفيه أنه لا تنافي بين كون المندوب مأموراً به، وبين كون الصيغة للوجوب، فإن معنى الأول أن المندوب تعلق به صيغة الأمر، ومعنى الثاني هذه الصيغة للوجوب، ولا شبهة في عدم المنافاة بينهما.

وحاصل الاستدلال أن تارك ما وقع عليه صيغة افعل حقيقة عاص، وكل عاصٍ متوعد، وهذا غير وافٍ، فإنه ليس الغرض أن بين مفهومي الدعويين تنافياً، بل إن هذا الاستدلال ينفي كون المندوب مأموراً به، لأن الصغرى كلية هي أن كل تارك مأمور به عاص، وإرادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المصنف، والدليل العام ينفيه وإذا كان هذا الدليل ينفيه فادعاؤه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم واستقم **(و)** استدل **(ثانياً للاشتراك خلاف الأصل)** فلا يكون مشتركاً بين اثنين أو أزيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة **(وغير الندب والوجوب)** من المعاني **(بعيد للقطع بفهم الترجيح)** في الفعل المأمور به، فيكون لأحدهما **(وانتفاء الندب للفرق بين اسقني وندبتك أن تسقيني)** ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق **(فإنه يذم على الأول في الترك دون الثاني)** فعلم أنه فرق بينهما **(وفيه أن الخصم)** وهو القائل بالندب **(لا يسلم الفرق)** بينهما مطلقاً، بل يقول مفهوماً هما واحد من كل الوجوه **(ولو سلم)** الفرق **(فبكونه)** أي ندبتك أن تسقيني **(نصاً)** في الندب غير محتمل للوجوب **(وعدمه)** أي عدم كون اسقني نصاً فيه، فإنه يحتمل انصرافه عنه بصارف **(قيل وأيضاً لا ينفي)** الدليل **(الاشتراك المعنوي، فإنه ليس خلاف الأصل)** فإن أردت أن الاشتراك مطلقاً خلاف الأصل فممنوع وإن أردت أن الاشتراك اللفظي خلاف الأصل فيبقى شق المعنوي **(وفي «التحرير» لو قال)** المستدل الاشتراك **(المعنوي بالنسبة إلى معنوي أخص خلاف الأصل، إذ الخصوص أدخل في الإفادة)** فهو أولى **(اتجه)** الدليل فإن مطلق الترجيح والإذن أعم من خصوص الوجوب، والكل معنى

مشترك، فيكون الأخير أولى **(وفيه ما فيه)** لأن أرجحية الأخص ممنوعة، كيف وهي تستلزم أن يكون الإطلاق في مباينة الداخل تحت الأعم مجازاً، وهو خلاف الأصل بالنسبة إلى الحقيقة، وهذا ظاهر جداً، ولا ينفع كون الخصوص أدخل، فإن العموم ربما كان أحوط وأشمل فافهم **(أقول ما ذكره المستدل لنفي الندب)** من حديث الفرق بين المذكورين **(لو تم لدل على نفي المعنوي)** أيضاً إذ لا ذم في المرجح المطلق ويذم في أسقني **(فتدبر)** قائلو الندب **(قالوا أوّلاً)** قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)** رواه الشيخان **(رده)** رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(إلى مشيئتنا)** والوجوب ينافيه، وبعد تسليم المقدمات التقريب غير تام لاحتمال أن يكون للإباحة، والمباح أيضاً مردود إلى المشيئة، إلاّ أن يقال إنه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر فيه **(قلنا)** لم يرده إلى مشيئتنا **(بل)** رده **(إلى استطاعتنا)** وهو شأن الواجب فإن التكليف على حسب القدرة، كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشيئة، فسد المعنى فإن الأمر كما سبق الطلب الحتمي، فحينئذٍ يكون المعنى، إذا طلبت منكم طلباً حتمياً فأتوا منه ما شئتم، ثم إنه لو سلم فلا يتم التقريب، فإنه لا يلزم منه أن الصيغة للندب، وإنما يلزم أن الطلب الحتمي للندب فتدبر **(و)** قالوا **(ثانياً)** نقل **(عن أهل اللغة)** العربية **(لا فرق بين السؤال والأمر إلاّ بالرتبة فقط)** فإن الثاني من المستعلي، والأول من الأدنى وليس بينهما فرق في المعنى **(والسؤال للندب فكذا الأمر)** له **(أقول)** في الجواب **(الوجوب فرع الرتبة فإنه إنما يكون ممن له ولاية الإلزام)** والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما أنه ليس بينهما فرق في المعنى فممنوع، كيف والصيغة موضوعة للوجوب، فيجب أن يصدر ممن له ولاية الإيجاب، ولا يصح استعمالها للأدنى إلاّ تجوزاً وصرفاً عن الحقيقة، وأما النقل عن أهل العربية بأن الموضوع له واحد فيهما فيطالب تصحيحه، ولو سلم فلا يعارض قولهم ما تواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، فإن قلت: النقل ثابت، فإن كتب الصرف والنحو مشحونة به، وأما انفهام الصحابة فلم يثبت إلاّ في أوامر الله تعالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة لمعنى أعم فإذا صدر عن الأعلى الذي له ولاية الإلزام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه، فهو إذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الإلزام، قلت: انفهام الصحابة والتابعين مقطوع في أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه، وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر إلى المتكلمين، وكون من له ولاية الإلزام متكلماً لا يصلح قرينة الإيجاب، ويصح منه الندب والإباحة، وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام ما يفي لدفعه، كيف ولم يثبت نص من الواضع أني وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى، بل إنما يعلم من التبادر، وإذ قد جوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر من غير قرينة انسد باب العلم بالوضع، وأما كتب النحو فلا يظهر منها أن الأمر في الدعاء، والإيجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها إلاّ بيان الصيغ ولو حسبوا ذلك فأي حجة في حسبانهم كما عرفت فاحفظه فإنه هو الحق **(ولا نسلم أن السؤال للندب بل لمطلق الطلب متضرعاً)** فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والأمر إلاّ بالرتبة كونه للندب

فلا يتم التقريب بل يلزم أن يكون للطلب متضرعاً وهو خلف، وبهذا اندفع أن الأمر في هذا المنع سهل، فإن له أن يقول إنه لا فرق بين الدعاء والأمر إلاّ بالرتبة فيكون الصيغة للطلب المطلق المتحقق في الدعاء أيضاً، فلم يكن الصيغة للوجوب، وجه الدفع أنه لا يتم التقريب على هذا أيضاً، فإنه يلزم حينئذٍ أن لا يكون للندب بل لمطلق الطلب ولو متضرعاً ولم يذهب إليه ذاهب معتد به وهو خلف فافهم **(وفي «المنهاج»)** لا نسلم أن السؤال للندب بل **(السؤال إيجاب وإن لم يتحقق)** فإنه ليس للأدنى أن يوجب على المستعلي شيئاً **(وفيه ما فيه)** فإن الدعاء لمجرد الطلب متضرعاً ولا شائبة فيه للإيجاب أصلاً، قال في «الحاشية»: لعل صاحب «المنهاج» ناظر إلى الوضع، لكن المستدل ناظر إلى الاستعمال فتأمل، ولك أن توجه كلامه أن السؤال في اللغة موضوع للإيجاب، وإن استعمل في الطلب متضرعاً فعدم الافتراق وإن سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب، ولا يتحقق الإيجاب من الأدنى على المستعلي فلا يستعمل فيه فتدبر. قائلو الاشتراك المعنوي بين الندب والوجوب وبينهما والإباحة **(قالوا: ثبت الرجحان أو الإذن بالضرورة)** الاستقرائية أي قال الأولون ثبت الرجحان، وقال الآخرون: ثبت الإذن **(فلم يثبت الزائد)** من الحرج في الترك على الرجحان، أو لم يثبت الزائد هو الرجحان **(لعدم الدليل)** عليه **(فلا مدلول إلاّ ذلك)** وإذا قرر كلامهم هكذا وأعرض عن التقرير المشهور بأن الرجحان أو الإذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت **(أقول فاندفع ما في «المختصر» وغيره أن فيه إثبات اللغة بلازم الماهية)** وهو ممنوع عنه، وجه الدفع أن المقصود أن فهم الرجحان أو الإذن بالاستقراء والزائد من غير دليل **(فافهم قلنا)** قد **(ثبتت الزيادة)** على الرجحان أو الإذن **(بأدلتنا المتقدمة فعدم الدليل)** على الزيادة **(ممنوع)** المتوقفون **(قالوا)** لو علم الوضع فإما بالعقل أو النقل والأول باطل، كيف **(العقل لا مدخل له)** في معرفة الأوضاع **(وأما النقل فالآحاد)** منه **(لا يفيد العلم)** بالضرورة **(والتواتر لم يوجد لوجود الاختلاف)** فيه وأيضاً يكون الخلاف حينئذٍ بهتاً وإذا بطل التواتر والآحاد بطل العلم بالنقل أيضاً، وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف بمعنى لا ندري معناه كما مر في النقل الثاني من الأشعري. **(قلنا: أوّلاً)** لا نسلم أن العقل لا مدخل له فيه بل **(العقل قد يكون له مدخل ما كما مر)** في بيان طرق معرفة الوضع، نعم: لا يكون له استقلال في المعرفة، فإن قلت: استقلال العقل مسلم البطلان، فلا بد من النقل، وهو متواتر أو آحاد وكلاهما باطلان، فحينئذٍ لا توجه لهذا المنع، قلت: لو أريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع إلى الشق الأخير، فإنا نقول: يجوز أن يكون نقل مقدمة متواتراً ولم يكن مختلفاً فيه، ثم يستمد بالعقل بانضمام مقدمة عقلية، فيلزم المدعي ويقع الخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية، أو لعدم اطلاع البعض عليها فافهم **(و)** قلنا **(ثانياً)** اخترنا أنه آحاد وسلمنا أنه لا علم بل **(يكفي الظن بالاستقراء)** وهو كاف، في اللغويات، وإثبات الفرائض المقطوعة فانضمام القرائن الأخرى **(و)** قلنا **(ثالثاً)** اخترنا أن النقل متواتر، كيف لا **(تواتر استدلالات العلماء تواتر إنهاله)** وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقاً، بل إنما يتحقق لاحقاً **(والاختلاف لاحقاً لا يمنع الاتفاق سابقاً)** وأما خلاف مثل

القاضي والأشعري فلعله للغفلة عنه (**على أن التواتر قد يكون بالنسبة إلى طائفة**) دون أخرى فيفيد العلم لأولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون بهتاً (**وما قيل ذلك**) أي كون التواتر بالنسبة إلى طائفة (**بعيد، لأن سبب العلم مشترك بين الكل**) لأن الكل معتنون بمثل هذا الأمر العظيم (**فأقول**) اشتراك الكل في السبب (**ممنوع، لأن التواتر إذا كان متفاوتاً لكثرة المطالعة لأقضيتهم وتواريخهم مثلاً، وعدمها كان سبب العلم متفاوتاً**) فمن أكثر مطالعة أقضيتهم وتواريخهم علم بالتواتر ومن لا فلا (**فتدبر**).

مسألة

(**الأمر للوجوب شرعية عند طائفة، ومنهم الإمام لأن الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك، وهو إنما يعرف بالشرع**) إذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما مر في فصل الحاكم، وإذا كان الوجوب مما لا يعرف إلاّ بالشرع فكون هذا له لا يعرف إلاّ به بالطريق الأولى (**وعند جماعة**) هذه المسألة (**لغوية**) تعرف باللغة من غير توقف على الشرع (**ومنهم**) الإمام (**الشافعي والآمدي وأبو إسحاق الشيرازي وهو الحق، فإن الإيجاب لغة الإثبات والإلزام**) لا استحقاق العقاب بالترك (**وأمره تعالى ليس إلاّ إثباته وإلزامه على المخاطبين**) فحاصل المسألة الأمر للإلزام، وهو لا يتوقف على الشرع أصلاً (**واستحقاق العقاب ليس لازماً للطلب الحتم مطلقاً**) أيّ طلب كان (**بل**) هو لازم (**لأمر من له ولاية الإلزام عقلاً**) وهو الله تعالى المالك للأمور كلها (**أو عادة**) كالسلطان وغيره (**فهو**) أي استحقاق العقاب بالترك (**تعريف لهذا الصنف**) من الوجوب وهو إلزام من له الولاية ولكن باللازم (**هذا**).

مسألة

(**الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب فقط**) من دون الاشتراك (**ففي الإباحة والندب يكون مجازاً بالضرورة لتباين الأحكام**) فهما مغايران للوجوب، فيكون الاستعمال في أحدهما استعمالاً في غير ما وضع له (**وحكي الخلاف في ذلك بين أهل الحق**) القائلين بأن الأمر للوجوب فقط، قال الإمام فخر الإسلام: وإذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة، وقال الكرخي والجصاص رضي الله تعالى عنهما، بل هو مجاز، لأن اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والإثبات، فلما جاز أن يقال: إني غير مأمور بالنفل، دل على أنه مجاز، لأنه جاز أصله وتعداه، وجه القول الآخر أن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير، لأن الوجوب يتضمنه وهذا أصحّ انتهى كلماته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الأمر أن كونهما بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فيهما لأن الاستعمال في الجزء ليس حقيقياً، وأيضاً هما مباينان للوجوب ولا تصادق بينهما، فأين البعضية، ولذا تحير العلماء الأعلام المشار إليهم بالبنان (**فقيل: محل الخلاف لفظ الأمر أ، م، ر**) والحاصل أن لفظ الأمر إذا أريد به الإباحة أو الندب فهل هو أمر حقيقة أم لا، وإن كان الصيغة مجازاً وهذا كما مر

المندوب مأمور به أم لا (**ورد بأنه لم يقل: أحد أن المباح مأمور به إلاّ الكعبي من المعتزلة**)، ويلزم منه أن يكون مأموراً به عند أهل السنة القامعين للبدعة، قال في «التلويح» هذا التوجيه كان جيداً لولا نظم المباح في هذا السلك، وهو خطأ منه، فإن الإمام فخر الإسلام لا يرى المندوب مأموراً به حقيقة، وأيضاً لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه، وهو قوله: إن معنى الإباحة والندب بعضه فافهم (**وقيل**) ليس النزاع في لفظ الأمر (**بل**) في (**الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهما**) أي الندب والإباحة (**معها**) أي مع القرينة (**وهو لا يرفع المجاز**) لأن الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه (**وإلاّ رفع المجاز مطلقاً**) لأن كل مجاز وضع بإزاء معنى مجازي مع القرينة كما مر، وللمجادل أن يقول: الصيغة مشتركة بين الثلاثة، لكن أحد معانيه وهو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال، والآخران مع القرينة، فيكون اللفظ حقيقة فيهما، كذا في «الحاشية»، وفي التعبير بالمجادل إشارة إلى الضعف، ووجهه أن الإمام فخر الإسلام غير قائل بالاشتراك مع اختيار كونه حقيقة، وأن دليله لا ينطبق، لأن كونه موضوعاً حقيقة حينئذٍ ليس لأجل البعضية، بل لأنه موضوع له حينئذٍ فافهم (**وقيل**) ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور (**بل القسمة**) للفظ باعتبار الاستعمال (**ثلاثية**) الأول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له، والثاني المجاز، وهو ما استعمل في غير ما وضع له أي الخارج عنه (**والثالث الحقيقة القاصرة، وهي**) المستعمل (**في الجزء**) للموضوع له (**بناء على أنه ليس عيناً**) وهو ظاهر (**ولا غير أعلى ما**) حقق (**في الكلام**) وهي المراد بالحقيقة ههنا، فالحاصل أن إطلاق صيغة الأمر في الندب أو الإباحة استعارة من قبيل إطلاق أحد المتباينين على الآخر لأجل وصف جامع أو حقيقة قاصرة من قبيل إطلاق الكل على الجزء (**فالأمر**) حال كونه مستعملاً (**فيهما إنما يدل على الإذن المشترك**) بين الثلاثة أو الترجيح للمشترك بين الإيجاب والندب (**وثبوت ما به المباينة**) وجواز الترك (**إنما هو بالقرينة**) الخارجية وهذا أصح عنده، وأورد عليه بوجوه الأول ما أشار إليه المصنف بقوله: (**ولا يخفى ما فيه من الوهن وإن قيل**) في التوضيح (**إنه دقيق، وبالجملة يستلزم أن لا يكون الأسد في الإنسان**) الشجاع (**مجازاً**) لأنه يمكن أن يدعي فيه أيضاً أنه مستعمل في مطلق الشجاع، أسداً كان أو إنساناً، وفهم ما به المبانية بقرينة خارجية (**وهو باطل إجماعاً**) فإن الكل متفقون على أنه استعارة (**هذا**) الثاني أنه لا ينطبق استدلال الإمامين الكرخي والجصاص، فإنه إنما يثبت صحة نفي الأمرية عنه وإنما النزاع في الصيغة، الثالث: أن في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بأنه مستعمل في مطلق الإذن أو الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فإن النزاع فيما إذا أطلق وأريد به الندب أو الإباحة، وههنا لم يراد بل أريد معنى مشترك، وتحقيق كلامه أن المقصود أن الأمر المستعمل في مواضع الندب أو الإباحة، نحو: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْۚ﴾ [المائدة: ٢] فإذا قضيت الصلاة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة أم حقيقة قاصرة فاندفع الثالث، فإنه ما فرض استعماله فيها بحيث يرادان بخصوصهما، وإنما فرض استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك إلاّ

أنه تسامح على ما هو دأب المشايخ، فذهب الإمامان الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما إلى الأول، وحاصل دليلهما أنه ينفي عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتماً ووجوباً وعبرا عنه بالأمر، لأنه هو فيقال النفل ليس مأموراً أو واجباً، أي متعلق افعل مستعمل في الحقيقي وحينئذٍ انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختار هو نفسه الثاني، وحاصل دليله أن الصيغ الواردة في محال الندب أو الإباحة لا يفهم منها جواز الترك أصلاً كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعي أحد أنه يفهم من «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» فإنها تذكرة جواز الترك، بل إنما يفهم ذلك من جهة أخرى، وهذا بخلاف الأسد، فإنه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق، وكذا يفهم من القمر الإنسان الجميل لا الحسن المطلق فاندفع الأول أيضاً وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل يصير النزاع حينئذٍ لفظياً، لأن الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة، وهي مجاز باصطلاحهم، فإثباتهم المجازية لا ينفيه الحقيقة القاصرة فتدبر، فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة إنه دقيق، ثمّ بقي ههنا كلام آخر هو أنه هب أن هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزئيات شرطاً في التجوز، وعلاقة التشبيه بينهما موجودة مصححة للاستعارة فإذا استعمل في الندب أو الإباحة بخصوصهما يكون استعارة البتة، ولا يتم الكلام إلاّ أن يثبت المنع من اللغة هذا النحو من التجوز ولم يثبت إلى الآن فتأمل، ولعل هذا الحبر الهمام إنما نازع وحكم بكونه حقيقة في الأوامر الواردة في محال الندب أو الإباحة في القرآن والحديث، لا أنه ينكر استعارته لهما مطلقاً فتدبر قال بعض المتأخرين: الذي بلغ مبلغ السابقين في «شرح المنار» في تقرير كلام الإمام فخر الإسلام أن الأحكام الثلاثة ليست متباينة بالذات، وإنما التفاوت بالاعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة أن الطلب القائم بذاته تعالى أمر واحد لكنه معروض للشدة والضعف والتوسط، فهو من جهة الشدة إيجاب، ومن جهة التوسط ندب، ومن جهة الضعف إباحة، فالأمر المستعمل في الندب والإباحة ليس مستعملاً في غير الوجوب فلا مجاز، ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف إسماً له، قال: إن معنى الإباحة والندب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه، وهو لا يفهم بعد، فإنا سلمنا أن الأحكام الثلاثة متغايرة اعتباراً لكن صيغة الأمر لأي شيء وضعت للطلب مع الاعتبار الذي صار به مغايراً لهما، فإذا استعمل في الندب أو الإباحة يكون مجازاً قطعاً، فإنه استعمل في غير ما وضع له، ولو كان مغايراً له بالاعتبار وإن وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرة بين الوجوب وبينهما لم يكن موضوعاً للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم، ولقد أطنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من أعضل مشكلات كلام هذا الحبر الهمام، قد اعترف بالقصور عن حله كثير من الأئمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف، فعليك بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام.

مسألة

(صيغة الأمر) الواردة **(بعد الحظر)** والتحريم بأن يقع متصلاً به نحو: كنت نهيتكم عن

زيارة القبور ألا فزوروها أو يقع معلقاً بزوال سبب التحريم نحو: وإذا حللتم فاصطادوا **(للإباحة عند الأكثر، ومنهم الإمام الشافعي والآمدي وللوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي)** الباقلاني من الشافعية **(والمعتزلة واختاره الإمام)** فخر الدين **(الرازي)** من الشافعية **(والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم)** والخلاف في كونه للإباحة أو الوجوب **(على ما)** نقل **(في المحصول وتوقف إمام الحرمين)** في الواقع بعد الحظر **(وقيل)** الأمر بعد الحظر **(لما طرأ الحظر عليه إباحة كان أو وجوباً)** واختاره الشيخ ابن الهمام **(وهو قريب)** إلى الصواب **(للأكثر غلبتها في الإباحة في عرف الشرع)** غلبة يسرع بها إليه من غير قرينة حتى صارت الحقيقة مهجورة **(فيقدم على اللغة)** أي الحقيقة اللغوية **(لأنه)** أي الاستعمال فيها **(مجاز)** لأنها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق لهجرانها وإنما الخلاف بين الإمام وصاحبه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم **(وذلك نحو)** قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ﴾ [الجمعة: ١٠] وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، كنت نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث **(فادخروها)** وفي «صحيح مسلم» في حديث طويل: «كنت نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوها ما يبدو لكم» وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه **(فزوروها)** فإنها تذكر الآخرة» رواه الترمذي. وفي هذا المثال نظر، فإنه للندب لا للإباحة **(إلى غير ذلك)** من الأمثلة نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] ونحو: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] **(وما قيل)** في الجواب **(الإباحة فيها لدليل)** صارف عن الوجوب **(وهو العلم بأنها شرعت لنا)** أي لانتفاعنا فإن الاصطياد مثلاً إنما شرع لنا أكله ونتلذذ بأكله قطعاً **(فلا ينقلب علينا)** أي لا ينقلب مضراً بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجباً لاستحقاق العقاب **(فغير متوجه إذ مقصودهم حمل المشكوك)** في أنه للإباحة أم للوجوب لفقدان الدليل **(على الغالب المتيقن ولو بالدليل)** والغالب الإباحة، وهذا غير متوجه، فإن دعوى المستدل كان صيرورة الإباحة حقيقة عرفية وهي لا تثبت إلاّ إذا صارت بحيث سبقت إليها من غير قرينة فمنع المجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الأمثلة قرينة، فلم يثبت العرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف، بل قصارى أمره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر **(ولو منع حدوث العرف مستنداً بقوله تعالى:** ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] **فإنه للوجوب وقوله صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم)** حين جاءت فاطمة بنت حبيش إليه صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت: يا رسول الله إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ قال: «لا إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة **(وإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم ثم صلي)** رواه الشيخان مع الاكتفاء بالمضمر في أدبرت فههنا الأمر أيضاً للوجوب **(لكان له وجه)** فإنه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف **(فالمرجع إلى الاستقراء)** فعليك به وتمسك الحنفية بوجود

المقتضى للوجوب وهو الصيغة ولا مانع عنه **(فإنه كما يمكن الانتقال من التحريم إلى الإباحة يمكن منه إلى الوجوب)** وإذا وجد المقتضى من غير مانع وجب القول به **(وأجيب بأن العرف مانع)** عن الوجوب **(ومقتض)** للإباحة، قلنا: أين العرف إنما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر، وتذكر الشافعية الذين وافقونا **(قالوا: لو كان كذلك)** أي لو كان الواقع بعد الحظر للإباحة **(لامتنع التصريح)** بالوجوب، وهو باطل بالضرورة **(وأجيب، بأنه قد يكون)** التصريح **(بخلاف الظاهر)** فهو مغير عن الحقيقة العرفية وإن قرر بأن المقصود أنه لو كان للإباحة لناقض التصريح بالوجوب ظاهر معناه المتبادر، قيل فحينئذٍ يمنع بطلان اللازم كيف والخصم يراه مغيراً وليس إلاّ لمنافاته الظاهر فتدبر.

مسألة

(الأمر لطلب الفعل مطلقاً عندنا فيبرأ) المأمور **(بالمرة)** أي بإتيان الفعل مرة **(ويحتمل التكرار)** بطريق استعمال المطلق في المقيد والتكرار إتيان الفعل مرة بعد أخرى، فهو ملزوم العدد **(واختاره الإمام الرازي والآمدي)** وكلاهما من الشافعية، ثم ظاهر قوله عندنا يقتضي أن هذا مذهب الحنفية وليس كذلك، فإنه صرح الإمام فخر الإسلام أنه لا يحتمل التكرار، وفي «البديع» صرح به وقال عندنا وأيضاً: سينص المصنف أنه لا يحتمل العدد عند الحنفية وإذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الأولى، فالحق في الترجمة ما في «التحرير» أنه لا يحتمل التكرار، ورد المصنف إياه بأنه يأبى عنه الدليل الثاني وجواب «شارح المختصر» رد فإنه لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى **(وقال الأستاذ: التكرار)** لازم **(مدة العمر إن أمكن، وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير)** من أهل الأصول **(على أنها للمرة، ولا يحتمل التكرار)** عند الإطلاق مجازاً **(وهو قول أكثر الشافعية)** وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم، ويأبى عنه بعض فروعهم ظاهراً، والله أعلم **(وقيل بالوقف)** في استعمالها في المرّة أو التكرار **(للاشتراك)** بينهما **(أو الجهل بالحقيقة، واختاره الإمام)** ونقل الآمدي ما اختاره عنه، كذا في «الحاشية» **(لنا أوّلاً: إجماع أهل العربية على أن هيئة الأمر لا تدل إلاّ على الطلب في الاستقبال)** من المأمور **(وخصوص المطلوب)** من الصوم والصلاة والحج وغير ذلك **(من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي هي)** فالأمر إنما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمله في «الحاشية» لمانع أن يمنع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال فإن الصيغة عند الخصم للمرة، فالحصر كأنه تقرير للدعوى، لعله أراد به منع الإجماع وإلاّ فلا مساغ، ولك أن تمنع أن المادة هي الطبيعة من حيث هي فإنه سيجيء أن الأمر مختصر المصدر المفرد الدال على الوحدة فتأمل وانتظر فإنه سيجيء ما عليه وله إن شاء الله تعالى، ثم لنا أن نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول: الصيغة للطلب والمادة للطبيعة، فالأمر إنما يدل لطلب الطبيعة، فإذا أتى المأمور بفرد واحد انقطع الطلب ويلغو الفعل مرة أخرى فإنه غير مطلوب، والتكرار ليس إلاّ الإيقاع بعد أخرى، ولما امتنع كون الفعل الثاني

مطلوباً امتنع كون التكرر مطلوباً فلا يحتمل الأمر التكرار، وأما تجوزه فيه من قبيل إطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لأن المصدر المأخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يأبى الاشتقاق عنه، وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح إلاّ ما يندمج معناه في مفهوم الفعل، وقد ثبت إجماع أهل العربية على أن المندمج فيه الطبيعة من حيث هي أو المقيد بالوحدة المنتشرة فلا تجوّز بإرادة التكرار أصلاً، لأنها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقة، وكونه واحداً بالانتشار فلا يحتمله الأمر لا حقيقة ولا مجازاً وهو المطلوب، وعلى ما قررنا اندفع ما أورد على التحرير من أنه ادعى عدم احتمال التكرار، واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر. هذا ما عندي في هذا المقام والقوم بنوا عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدأ وسيجيء إن شاء الله تعالى **(و)** لنا **(ثانياً)** صح **(افعل مرة أو مرات)** فيكون افعل عاماً في المرة والمرات **(ولا دلالة للعام على الخاص)** فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصح إطلاقه على المرات من قبيل إطلاق المطلق في المقيد، فإن قلت يجوز أن يكون الوضع للمرة ويكون التقييد بالمرة تأكيداً وبالمرات تجوزاً قال: **(والحمل على التأكيد والمجاز خلاف الظاهر)** فإن التأسيس والحقيقة أصل لا يعدل عنه من غير دليل **(فاندفع ما في «شرح المختصر» أن احتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما)** بل يجوز أن تكون الصيغة ظاهرة في المرة وتحتمل المرات، وفي أن هذا تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار، نعم: لم يثبت بعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقاً، فالأولى أن يقال احتمال الصيغة حال التقييد بهما لا يمنع نصوصيته حال الإطلاق في أحدهما، وجه الدفع ظاهر، إنه يلزم على هذا التجوّز، وهو خلاف الأصل **(أقول)** هذا الدليل **(منقوض بلا تفعل مرة أو مرات على)** المذهب **(الأشهر)** من أنه للتكرار، وجوابه أنه قد دل الدليل فيه على التكرار، فحمل لا تفعل مرة على التجوز ومرات على التأكيد بخلاف الأمر، فلم يعدل عن الأصل فيه هذا، ثم اعلم أن هذا أيضاً لا يتم في إثبات الاحتمال، فإنا نقول الأمر لطلب الحقيقة، ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند الإطلاق ولا بالتجوز كما عرفت، لكن لا يمنع أن يقيد بقيد التكرار، فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار، وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الأصل، ولا يلزم منه احتماله عند الإطلاق إذ لا دلالة للأعم على الأخص إلاّ بالتجوز، وقد عرفت أن التجوز على هذا النمط لا يجوز فتأمل وتشكر. أصحاب التكرار **(قالوا: أوّلاً تكرار الزكاة والصلاة)** والصوم، وغيرها مع أنها مأمورات أنت لا يذهب عليك أنه لا يتم التقريب فإن مدعاهم كان وجوب التكرار إلى الإمكان والصلاة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لأنه لو سلم فلا يصح استدلالاً على وجوب التكرار لخروجها عما هو حقيقة عندهم، فلا يصح هذا الاستعمال المجازي دليلاً على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم **(قلنا)** ليس تكرره من الصيغة، بل **(من غيره)**، ونحن لا نمنع التكرار من خارج **(وهو)** أي الغير الموجب للتكرار تكرر **(السبب)** وهو الوقت في الصلاة وتكراره ظاهر، وفي الزكاة السبب النصاب وهو وإن لم يكن يتكرر لكن الحول أقيم مقامه، وهو متكرر فافهم **(وعورض بالحج)** فإنه مأمور غير متكرر، بل إنما وجب

في العمر مرة واحدة **(فتأمل)** فإن فيه أن لهم أن يقولوا: إن عدم التكرار لدلالة دليل خارج، وهو الحرج في التكرار **(و)** قالوا **(ثانياً: ثبت التكرار في النهي)** مدة العمرة **(فوجب في الأمر لأنهما طلب)** حتماً، فحكمهما واحد **(والجواب أوّلاً أقول النهي كالأمر لغة)** في عدم اقتضاء التكرار **(عند قوم، فلا يتم إلاّ على المكرّر فيه)** أي القائل بالتكرار في النهي لا على المسوّى بينهما، والحق أنه لا ورود لهذا، لأن له أن يثبت التكرار في النهي ثم يقيس الأمر عليه، وليس مقصوده الجدل **(و)** الجواب **(ثانياً)** هذا **(قياس في اللغة)** فلا يصح، وفيه أنه ليس قياساً، بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الأمر والنهي في الأحكام من غير فرق بينهما إلاّ في كون هذا طلب الكف، وذلك طلب الفعل، كذا في «الحاشية»، وفيه أن ثبوت المساواة بينهما، وعدم افتراق أحدهما عن الآخر في جميع الأحكام ممنوع، ومن ادّعى فعليه البيان، وإن أريد المساواة في بعض الأحكام فلا ينفع فافهم **(و)** الجواب **(ثالثاً: بالفرق بأن الظاهر من الاكتفاء الاستمرار، لأن الانتفاء في وقت لا يعد انتفاء)** للحقيقة، وإذ المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة، فيكون للتكرار، وطلب استمرار هذا الانتفاء **(بخلاف الإثبات)** فإن الوجود في حين يعد وجوداً للحقيقة عرفاً ولغة، وإذ في الأمر طلب للحقيقة، فوجودها في حين كافٍ فافترق الأمر والنهي، هذا جواب بعدم تسليم عدم افتراقهما إلاّ في كون أحدهما طلباً للفعل والآخر للكف، وحاصله أن الكف لا يتحقق إلاّ إذا لم يوجد المكفوف عنه أصلاً فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع الأحكام سوى كون أحدهما طلباً للفعل والآخر طلباً للترك، فلا تلتفت إلى ما قيل إنه لا اختلاف إلاّ بالسند فافهم **(وربما يفرق كما في «المختصر» بأن التكرار في الأمر مانع عن)** أداء **(سائر المأمورات)** لأنها متضادة لا تجتمع في زمان واحد **(بخلاف النهي)** فإنه غير مانع للكف عن المنهيات الأخر **(إذ التروك تجتمع)** لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس بإبداء المانع في أحدهما، أما الثالث فكان حاصله الفرق بأن مدلول النهي ملزوم للتكرار دون الأمر، فليس هناك جامع مشترك، فالمنع فيه منع وجود الجامع **(ومن ثم يلزم عليهم نسخه)** أي انتساخه **(بكل تكليف بعده ولا يجامعه)** لأنه متأخر رافع للتكرار وهو النسخ **(فتدبر)** وفيه أنه إن أريد انتساخه بالكلية فلا يلزم إنما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمراً ولا شناعة في إلزامه، وإن أريد انتساخه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فمسلم عندهم فيلتزمونه **(وفيه أن الكلام في الدلالة لا في الإرادة، والأولى لا تستلزم الثانية)** وغاية ما يتم من المانع منعه الإراة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة، فلا يصح ما أبديتم مانعاً للمنع **(كذا في «التحرير»، أقول: على أنه يتم في الأفعال المتضادة فقط)** دون غيرها من الأفعال **(وهم قالوا)** إنما يفيد التكرار **(إن أمكن)** والأفعال المتضادة لم يمكن التكرار فيها، فهو خارج عن النزاع **(ولك أن تدفعهما)** الأول **(بأن الدلالة)** الوضعية **(إنما هي للإرادة بالذات)** وهي الغاية المقصودة منها، وإذا لم يصح الإرادة في الغالب لا يتحقق الدلالة والوضع لأنها ضائعة حينئذٍ فتأمل **(و)** الثاني بأن **(الصيغة)** ووضعها لمعنى **(لتحصيل القياس لغة)** بأن يحمل كل لفظ على ما يماثله في الصيغة والدلالة على

التكرار دلالة صيغته، فإذا لم تدل الصيغة لغة في المتضادة لم تدل في غيرها، لأن أحكام الصيغة لا تختلف **(فافهم)** وهذا غير وافٍ، فإن الصيغة موضوعة عندهم للتكرار، لكن لا تدل عليه في المتضادة لصارف يصرفه عنه إلى المعنى المجازي، كما في «سائر الصيغ»، فإنها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارفٍ، ولا يندفع هذا بما أجاب به عما في «التحرير»، قلنا: سلمنا أن الوضع للإرادة بالذات، لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الملابس أيضاً لصارف، ففي غير المتضادة يراد مدلول الصيغة بالوضع، وهو التكرار عندهم، وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر **(و)** قالوا **(ثالثاً: الأمر نهي عن جميع أضداده كما مر)** في الأحكام **(وهو)** أي النهي **(مستوعب)** الزمان **(فيستوعب الأمر)** أيضاً، فيلزم التكرار **(وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين)** لأنه بالكف عن الأضداد يرتفع نقيض المأمور به، فلو جاز عدم الإتيان بالمأمور به في بعض الأحيان يلزم ارتفاعه أيضاً، ولا حاجة فيه إلى التخصيص بالضدين اللذين لا ثالث لهما مع أنه يضر الاستدلال، فإن المادة الجزئية لا تفيد القاعدة الكلية، لأنه غير مستلزم للاستقراء فتدبر **(قلنا)** لا نسلم أن كل نهي مستوعب بل **(النهي الضمني بحسب الأمر)** فحسب عندنا **(فإن)** كان الأمر **(دائماً فدائماً)** يكون النهي **(وإن)** كان **(في وقت ففيه فحسب)** أي فالنهي يكون فيه، وإنما يقتضي الاستيعاب إذا كان صريحاً، وليس الأمر نهياً عن الأضداد صريحاً، وربما يقرر الجواب في المشهور بأن دوام النهي عن الأضداد متوقف على دوام الأمر، فالاستدلال بدوام النهي على دوام الأمر دور، وقيل في «التحرير»: إن توقف دوام النهي على الأمر، والاستدلال به عليه لا يوجب الدور، بل هو من قبيل البرهان الآني، ورده المصنف بأن النهي الضمني إنما يثبت لأجل تفويت ضد المأمور به، والتفويت من شرطه اتحاد الزمان، فمعرفة دوامه، وتكرره يتوقف على معرفة دوام الأمر وتكرره فيلزم الدور قطعاً، وهو غير وافٍ فإن كون النهي ههنا ضمناً قد ثبت بدليله وبالإجماع بين المستدل والمجيب، والنهي للدوام بالإجماع فيلزم تكرار الأمر ودوامه ولا دور فيه، وإنما الدور لو استدل على دوام النهي بكونه مفوتاً للأمر ولم يفعله المستدل فتأمل فيه **(و)** قالوا **(رابعاً: لو لم يتكرر)** الأمر **(لم يرد النسخ)** عليه، لأنه إذا أتى مرة فلم يبق أمر حتى يرتفع بالنسخ **(أقول)** في الجواب **(ورود النسخ)** ليس إلاّ **(على الدوام المظنون شرعاً، والكلام في الدلالة لغة)** ولا يلزم من الأول الثاني، وهذا غير وافٍ، فإن الأمر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعاً، لا سيما عند من يجعله غير محتمل للدوام والتكرار، فعلى أي شيء ورد النسخ، وإن أراد أنه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية تم مطلوب الخصم فإنه يحمل عليه في كلام الشارع، فالحق في الجواب أنّا لا نمنع تكرار الأمر بتقييد الدوام والتكرار، وبتكرر السبب، فنقول: النسخ إما وارد قبل العمل فلا إشكال حينئذٍ، وإما بعد العمل، والإتيان بالمأمور به، فإن كان الوجوب متكرراً بتكرر العلة أو ثابتاً للتقييد به صريحاً، فالوجوب الثابت بعد الإتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ، لكن لا يلزم منه أن يكون الأمر المطلق للتكرار، بل فهم من الخارج وما لا يكون الوجوب فيه مكرراً فلا يصح انتساخه بالنسبة إلى الآتي، وإنما ينتسخ من غيره، فقد دريت أن القول بعدم التكرار إنما ينافي النسخ

في بعض الأوامر، ولا شناعة في التزامه فتدبر **(و)** قال **(في المنهاج تبعاً)** للحاصل **(للمحصول)** مجيباً **(وروده)** أي ورود النسخ **(قرينة التكرار)** إذ الأمر المطلق يحتمل إياه **(ورد بأنه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلاً للعموم لغة)** إذ يصح أن يقال: الصيغة ليست لغة للعموم، وإنما عمت بالاستثناء الذي هو دليل العموم فتدبر، فإنه ظاهر جداً إلاّ أن يقال: المقصود منع الملازمة بأنه يجوز أن يكون التكرار من خارج، فيصح النسخ، والنسخ إذ هو متحقق دل على أنه قد يتكرر من خارج **(فتدبر)** قائلو المرة **(قالوا: إذا قيل ادخل فدخل مرة امتثل قطعاً)** فعلم أنه للمرة، وإلاّ لما صح الامتثال ههنا **(قلنا)** لا نسلم دلالة الامتثال بالمرة على أنه لها بل: **(إنما يصير ممتثلاً، لأن الحقيقة حصلت في ضمن المرة)** وهي كانت مطلوبة **(لا لأنه الظاهر فيها، وإلاّ لما امتثل بالتكرار)** لأنه يضاد المرة، وفيه أن الامتثال بالمرة ينادي أعلى نداء أنه يلغو حينئذٍ المرة الثانية، فهذا وإن لم يدل على أن المرة داخلة في مفهومه لا يحتمل التكرار، والأصح الامتثال به أيضاً، لكنه لا يصح وقد سددنا طريق الهرب إلى المجاز فتذكر، وسيجيء إن شاء الله تعالى وجه دخول المرة في مفهومه مع ما له وعليه فانتظر **(قيل)** في «حواشي مرزاجان» **(فيه نظر، إذ المرة تحصل في ضمن التكرار)** فيصح الامتثال به **(فإن الفعل الصادر)** عن المأمور **(في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي هي كذلك، فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة، وهي المراد بكونها للمرة)** لأن الوحدة لو لم تكن مطلقة لما صح الامتثال إلاّ بفرد معين لا غير **(فالفرق)** بينما إذا كان للطبيعة من حيث هي وبينما إذا كان للمرة في الامتثال بالتكرار وعدمه **(تحكم، أقول: مرادهم بالمرة ما يضاد التكرار والضم إلى المرة الأولى)** أي المراد المرة التي لم تضم إلى المرة الأخرى **(بدليل قولهم للمرة، ولا يحتمل التكرار)** كيف، ولو كان كذلك لم يكن في المآل فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار **(فالفرق واضح)** ولو قال: المرة حاصل في ضمن التكرار، لأنها جزؤه فيتحقق الامتثال بها، وإن لم يكن من الثانية امتثال، كما إذا كان للحقيقة من حيث هي لم يتوجه إليه هذا الرد فافهم **(وسؤال سراقة: أحجنا هذا لعامنا أم للأبد)** والحق أن هذا سؤال أقرع بن حابس كما في أكثره كتب الأصول، لما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال: «يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا» فقام الأقرع بن حابس فقال: أفي كل عام يا رسول الله؟ قال: لو قلتها لوجبت، ولو وجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا، إن الحج مرة فمن زاد متطوّع كذا في «الدرر المنثورة»، وأما سؤال سراقة فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الإحرام بها كما روى مسلم عن الإمام محمد الباقر على آبائه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع، فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة فقال سراقة بن مالك بن جعشم ألعامنا هذا؟ أم للأبد؟ فشبك رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أصابعه واحدة في أخرى فقال: «دخلت العمرة في الحج» مرتين «لا بل للأبد» **(ربما يستدل به للاشتراك لفظاً)** بأنه لولاه لما تشابه عليه ولما سأل **(أو)** يستدل به للاشتراك **(معنى)** فإن السؤال كان لتعيين أحد مصداقيه وهو للقدر

المشترك بين المرة والتكرار **(أو)** يستدل به **(لاحتمال التكرار)** فإنه لولا الاحتمال لما صح السؤال قال المصنف: **(والكل محتمل)** بحسب الظاهر، وقد يستدل به للتكرار أيضاً بأن السائل قد فهم منه التكرار، ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الأمر لهذا التعارض، فسأل، وهذا نداء من بعيد فأعرض عنه، والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار أنه يجوز أنه اشتبه عليه الأمر فيه بأنه متكرر بتكرر السبب كالصلاة، وإن أشهر الحج سبب أم لا، فسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال، ويؤيد هذا أنه غضب عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام، وروي بروايات السنن أن قوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] نزل فيه فتدبر.

مسألة

(صيغة الأمر لا تحتمل العموم والعدد المحض عند الحنفية خلافاً للشافعي) لم يفرد أكثر مشايخنا هذه المسألة، وفرعوا على مسألة التكرار مسألة طلقي وتعقب عليه في «التحرير»، بأن الطلقات الكثيرة قد تكون بتطليق واحد، فليس هناك تكرار، فلا يصح هذا التفريع، بل هي مبتدأة، ولعله لهذا أفرده ويؤيد هذا أن التكرار إتيان المأمور به وهو المبدأ مرة بعد أخرى، والعدد تعدده أو تكثره، وهذا أعم مطلقاً من الأول، لأن إتيان الحقيقة مرة بعد أخرى إنما يكون في ضمن أفراد متعددة، وهو العدد والتعدد والتكثر ربما يكون بالإتيان مرة واحدة، كما في الطلاق، وزعم العموم من وجه خطأ، ثم إن المطلوب ليس الطلاق، بل إيقاعه وهو التطليق، فلا بد من تعدده فلزم التكرار، وشيد أركانه بعض أساتذة عصره، في محكم الأصول التعدد متفرع على التكرار، وأما مثال الطلاق فلا يتعدد إلاّ إذا اعتبر تطليقه متكرراً ضرورة أن تعدد الشيء بتكرر السبب، وإن كان التلفظ واحداً فإنه لا اعتداد به، إنما الاعتداد لاعتبار الشارع الذي عليه مبنى الأحكام، مع أن الإمام فخر الإسلام لم يكتف بالتكرار فقط، بل زاد لفظ العموم أيضاً، فلا إيراد عليه فتدبر **(لأن لضرب معناه أوقع ضرباً)** لأنه مشتق من المصدر الذي هو نكرة، إذ التعريف عارض **(وهو مفرد)** منكر **(في الإثبات بلا دليل العموم)** فلا يعم **(وهو للواحد، فلا يقال لرجلين: رجل)** فهي ليست إذن للحقيقة من حيث هي وإلاّ لصح إطلاقه على المثنى، لأنها موجودة فيه، فعلم أن مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة **(فلا يحتمل الكثرة للتضاد)** فلم يحتمل العدد أصلاً، وهذا بعينه يدل على انتفاء التكرار وإنه للمرة، وفيه نظر من وجوه.

الأول: أن النكرة موضوعة للحقيقة، والتنوين يدل على الوحدة والانتشار، ولذا لا يقال للاثنين رجلٍ، فلا يلزم منه وضعهما للواحد، وقد مر دفعه بأنه يلزم حينئذٍ أن يكون اللفظ المذكور الموضوع منسلخاً عن المعنى إذا وقع مفعولاً مطلقاً للتأكيد، هذا الثاني، سلمنا أن النكرة موضوعة للواحد، لكن لم لا يجوز أن يكون المبدأ المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب أن المصدر لم يستعمل فيه أصلاً فتأمل فيه.

الثالث: سلمنا أنه المصدر النكرة، لكن لا نسلم وجوب بقاء معناه المطابقي في ضمن

الفعل، كيف لفظ المصدر ليس بهيئته مندرجاً فيه، بل إنما هو بمادته، فلا يلزم بقاء معناه الذي كانت المادة مع الهيئة موضوعة بإزائه، بل يجوز أن يبقى بعض منه، وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير على السواء، ويمكن أن يقال: ظاهر نصوص أئمة اللغة يرشد إلى أن المصدر معناه المطابقي مندمج في الفعل، فتأمل فيه هذا، وأما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يرد عليه شيء، لأن الأمر لطلب حقيقة المبدأ من حيث هي، وهي لا تدل على العدد أصلاً، لا حقيقة كما هو ظاهر والامتثال أيضاً لا يكون بالإتيان بالعدد، بل بالواحد ويلغو الآخر، فإن بالإتيان بالواحد يصدق أنه أتى الحقيقة المطلوب، أما في صورة التكرار فظاهر أنه وقع الامتثال بالأول وتلغو المرة الثانية، وأما في صورة الإتيان بالعدد دفعة فإنه يقع الامتثال بالواحد لا بعينه ويلغو الآخر، على أن التعدد من غير تعاقب وتكرار محال، فإن تكثر الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول، وفي طلقي، ليس المطلوب نفس الطلاق، فإنه ليس بمبدأ، بل التطليق وهو المبدأ، ولا يصح تكثره إلا إذا فرق حقيقة أو حكماً من الشارع، ولا تدل مجازاً أيضاً، فإنه لا يصح التصرف في المبدأ المأخوذ في الفعل بإرادة الأفراد، فإنه تصرف ينافي الاشتقاق، لأن العرب متفقون على أن المبدأ المأخوذ لا يكون إلاّ لا بشرط شيء فتدبر وتشكر، ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال **(لكن الوحدة قد تكون حقيقية فتصح بلا نية)** لأنه المتبادر **(وقد تكون اعتبارية وهي وحدة الجنس)** وهي غير متبادرة إلى الفهم **(فتصح مع النية، ولذا صح نية الثلاث في الحرة والثنتين في الأمة في طلقي نفسك)** أو طلق امرأتي، لأن الثلاث في الحرة، والثنتين في الأمة كل أفراد الجنس فهي واحدة بالجنس **(وأما الثنتان في الحرة فعدد محض)** ليس فيه جهة من الوحدة، فلا تصح إرادته، وهذا بخلاف قول الشافعي رحمه الله، فإنه عنده يصح نية العدد، لأن الأمر يحتمله، واعترض عليه أن الثلاث ليس كل الجنس، فإن الطلاق كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الأخر، فهي أيضاً بعض أفراد الجنس كالثنتين، والجواب: أن المقصود أن كل أفراد الطلاق المملوكة هي الثلاث أو الثنتان، فإن الجنس المملوك لكل أحد هو الثلاث أو الثنتان لا غير، واعترض أيضاً بأن الثلاث كما أنها واحدة بالجنس المشاركة فيه كذلك الإثنان أيضاً واحدان بالجنس، فيلزم أن يصح نية الثلاث والاثنين كليهما، وإن أريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية، فكما أن الثلاث مجموع اعتباري فالاثنان أيضاً كذلك، فلا بد من بيان الفرق، وقد قرر بعض الأساتذة أنه لا يكفي الوحدة الاعتبارية أية اعتبارية كانت، بل لا بد من اعتبار واقعي، وليس إلاّ في كل أفراد الجنس فإنها جنس واحد، وأما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبار به تصير واحداً وفيه ما فيه، بل الصواب في الجواب أنه ليس كلما يجتمع شيئان يكون واحداً، بل لا بد من اعتبار الشارع أحكاماً تترتب على المجموع غير أحكام الأجزاء، والثلاث في الحرة مجموع له أحكام غير أحكام الآحاد، فإنها توجب الفرقة في الحال والبينونة الغليظة، وخروج المحل عن محلية النكاح، وليس هذه الأحكام مجموع أحكام الآحاد فالثلاث طلاق واحد عرفاً وشرعاً وأما الثنتان فلما لم يكن لهما أحكام سوى أحكام الآحاد لم يكن لهما

وحدة، ولا يقال لمجموعهما إنه واحد عرفاً وشرعاً، ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو أن الألفاظ أسماء المعاني وأسماء العين، فأسماء المعاني تطلق على الكثير أيضاً كما في بعض أسماء العين، فيقال للقيام الكثير: قيام كما للواحد، بخلاف الرجل فإنه لا يقال لرجال ورجلين رجل، والطلاق من قبيل أسماء المعاني، فيصدق على الواحد والاثنين على السواء، فينبغي أن يصح إرادة الثنتين أيضاً، لكن استمروا على ما قالوا ولم يفرقوا أصلاً، وهذا الكلام على الإطلاق غير صحيح، فإن بعض أسماء المعاني كالصوم لا يطلق على الكثير منه، فلا يقال لصيام شهر إنه صوم، والطلاق من هذا القبيل، فلا يقال للطلقتين إنه طلاق في الشرع والعرف، ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير أيضاً لأنه يطلق على القيام المستمر قيام إذا لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد، وأما إذا تخلل بأن قام زماناً ثم قعد ثم قام يقال لهما قيامان لا قيام، كيف وقد أجمع أهل العربية أن المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد، فيفرد عند الوحدة ويثنى ويجمع عند التعدد وهو ينادي أعلى نداء، على أنه لا يطلق على المتعدد صيغة المفرد فتدبر، ثم بقي إشكال قوي هو أن الماضي والأمر سيان في تضمن المصدر المفرد، فكما أنه يجوز إرادة الواحد الاعتباري في الأمر فكذا في الماضي، فيلزم صحة نية الثلاث في طلقت كما صحت في طلقي والفرق مشكل والمرجو من الله تعالى أن يأتي بالفتح **(وإن قيل: لو لم يحتمل)** الأمر **(العدد لم يصح تفسيره به)** أي بالعدد **(مثل: طلقي نفسك ثنتين)** فصح تفسيره بالثنتين فتقعان **(قلنا: لا نسلم أنه تفسير بل تغيير)** فإن أصل المدلول كان هو الواحد، وإذا أريد التقييد بالثنتين جرد عن الوحدة وأريد الجنس وقيد، وأما إذا سلك على مسلك سلكنا لا حاجة إلى هذا، فإن الأمر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت بقيد الثنتين، ويفهم من الكل وقوع الثنتين ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذي كلامنا فيه بما عرفت من أن الثنتين ليس مدلولاً حقيقة ولا مجازاً فتدبر **(ولهذا قالوا: إذا اقترن العدد فالوقوع به)** لأن أول الكلام يبقى متوقفاً على الآخر **(فلو ماتت قبله لم يقع شيء)** وهذا يتأتى على ما قلنا أيضاً، لأن المطلق مع القيد كلام واحد مفيد لمعنى، لا أن المطلق يدل على إطلاقه، والقيد يدل على معنى آخر.

(فرع لو حلف لا يشرب ماءً انصرف إلى أقل ما يصدق عليه) من القطرة وغيرها، لأنه نكرة، فيدل على الماء الواحد، فيحنث بقطرة لعمومها في النفي **(ولو نوى مياه الدنيا صح)** لأن الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في الثلاث من الطلقات **(فيشرب ما شاء ولا يحنث)** لورود النفي على المجموع ولم يشربه للعسرة **(ولو نوى كوزاً)** دون كوز **(لا يصح، هذا ما قاله علماؤنا، وفيه ما فيه)** ووجهه ظاهر هو أنه جنس يطلق على الواحد والكثير، فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء، فينبغي أن يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال في «الحاشية» وأيضاً إشارة إلى ما في السلم أن الكلي كما يصدق على الواحد من أفراده يصدق على الكثير منها بصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شيء عجاب، فإن صدق الكلي على الكثير لا يصح إلاّ بأصداق، كيف ولو صح هذا لزم صحة أن يقال: زيد وبكر إنسان

واحد، وهذا كما ترى، وما قال علماء المعقول فمرادهم أنه يصدق عليها بأصداق كثيرة، وأيضاً لا يكفي الصدق عند العقل بل لا بد من الصدق عرفاً ولغة، ولا شك أنه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل، وهذا ضروري والإنكار مكابرة فتدبر.

(مسألة)

(**صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة قيل**) موضوعة (**للتكرار**) بتكرر الشرط والصفة (**مطلقاً**) علة كان الشرط أو الصفة أولا (**وقيل: ليس**) الأمر المعلق (**له**) أي للتكرار (**مطلقاً، فإن كان علة فهل يتكرر**) الأمر (**بتكررها**) عقلاً اختلف فيه (**والحق نعم**) يتكرر (**وقيل لا**) يتكرر، وإذا ثبت الخلاف على هذا النمط (**فدعوى الإجماع في العلة كما في «المختصر» وغيره**) على التكرار بتكررها (**غلط**) ولا يصح تغليط مدعي الإجماع، بأن الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرر الشرط وإن كان علة، إذ مقصودهم أنه لا يدل بالوضع، وإنما الدلالة من جهة العقل فقط، نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المصنف انتفى الإجماع قطعاً، لكن يبعد كل البعد إنكار الحكم بعد ثبوت علية العلة، إلاّ من منكري القياس مطلقاً (**لنا أوّلاً: ما تقدم**) أن الهيئة للطلب فقط، والمادة للحقيقة، من حيث هي فلا تكرر كما تقدم (**و**) لنا (**ثانياً إن دخلت السوق فاشتر كذا لا يتكرر، وإلاّ كان ككلما**) فلا يفهم منه التكرر، فإنه أجمع على أنه ليس ككلما (**وأما التكرر بالعلة**) المعلق عليها (**فلضرورة تكرر المعلول بتكررها لامتناع التخلف**) فإن المقصود أنه إنما يتكرر عند ارتفاع الموانع، وحينئذٍ يمتنع التخلف قطعاً، ثم هذا التقييد إنما هو عند من يجوّز تخصيص العلة بالمانع (**وليس هذا**) التكرر (**بالصيغة**) بل بالعقل، وفي «الحاشية» لا بالإجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لأنه لم يثبت الإجماع، بل ثبت الاختلاف، وإن قيل: إن مراد من قال إنه بالصيغة أن التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكرر العلة، لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما تتخلف عن الدال، قلت: فحينئذٍ آل النزاع لفظياً، فإن مراد الجمهور النافين للتكرر باعتبار الصيغة أنها غير موضوعة له فافهم؛ فإن قلت: فلم لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول في التعليق به لأجل العلية قال (**وإنما لم يتكرر الطلاق بالدخول**) المعلق به (**لعدم اعتبار تعليله**) للطلاق (**إن قلت**) إذا كان المعلق به علة يجب التكرر بتكرره (**فلم لم يقطع الحنفية في**) السرقة (**الثالثة يد السارق اليسرى**) مع أنه السرقة الموجبة للقطع (**وجلدوا في الزنا أبداً**) ما زنى بعد الجلد، وإن وجد ألف مرة مع أن كليهما علة (**قلنا: السرقة علة لقطع يد واحدة إذ**) اليدان (**لا تقطعان بسرقة واحدة**) إجماعاً، ويؤيده أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد، فالمعنى: اقطعوا يد السارق ويد السارقة، فلا توجب الآية قطع جميع أيدي كل (**وتلك**) اليد (**هي اليمنى، لقراءة ابن مسعود**) فاقطعوا (**أيمانهما**) وهي حجة عندنا، وعليه انعقد الإجماع أيضاً، وبه جرت السنة المتوارثة (**فإذا قطعت مرة**) بسرقة (**فات المحل**) للقطع فأي شيء يقطع بالثالثة كما إذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق أولاً يسقط القطع (**بخلاف الجلد**) فإنه لا يفوت به

محل الجلد وهو الجسد، فيجلد ثانياً إن زنى، فإن قلت: فلم تقطع الرجل في السرقة الثانية، قال: **(وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة)** قال في «الحاشية»: روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إذا سرق السارق فاقطعوا يده، ثم إن سرق فاقطعوا رجله». كذا في «التقرير» **(أو الإجماع)** المكررون في الأمر المعلق **(قالوا ثبت بالاستقراء في أوامر الشرع تكرر المعلق)** بتكرر المعلق عليه **(نحو)** قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] الآية وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦] **(قلنا)** تكرر المعلق **(في العلة مسلم)** ولا ينفعكم **(و)** التكرر **(في غيرها)** يكون **(بدليل خاص)** غير الأمر دال على التكرر ولا ينفعكم هذا أيضاً **(ولذلك لم يتكرر الحج وإن علق بالاستطاعة)** لعدم علية الاستطاعة. قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] وفي هذا المثال تأمل فتأمل منكرو التكرر في العلة **(قالوا: لو تكرر في العلة فالشرط أولى)** بأن يتكرر فيه **(فإنه لا يتعدد)** بدلاً، فإذا تعدد كذلك وجب تعدد المشروط **(فلما تكرر الشرط تكرر المشروط)** لأن التكرر تعدد **(قلنا: التكرر)** بكون **(باعتبار الوجود لا الماهية، والعلة تقتضيه)** فكلما وجدت وجد **(دون الشرط)** فإنه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره، والتعدد باعتبار تعدد الشرط إنما هو باعتبار الماهية، فإذا تعدد ماهية الشرط تعدد المشروط قطعاً فتدبر.

مسألة

(القائلون بالتكرر قائلون بالفور) لأنهم يوجبون استغراق الأوقات بعد ورود الأمر فوجب المبادرة **(وأما غيرهم فإما)** أي فيقولون الأمر إما **(مقيد بوقت موسع أو مضيق فقد تقدم)** أن الموسع يجوز فيه التأخير إلى الآخر وأما المضيق فلا يحتمل التأخير **(أو غير مقيد)** بوقت محدود **(كالأمر بالكفارات)** نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للأعرابي المفطر عمداً «صم شهرين متتابعين» رواه البخاري **(والقضاء للصوم والصلاة)** قال الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [المائدة: ١٨٤] وقال رسول الله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» رواه الشيخان **(فهو لمجرد الطلب)** للفعل في المستقبل **(فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية)** وغيرهم يعبرون بالوجوب على التراخي **(وعزي إلى الشافعي وأصحابه)** قال ابن برهان: لم ينقل من الشافعي وأبي حنيفة نص عليه، وإنما فروعهما تدل عليه، كذا في «الحاشية» **(واختاره)** الإمامان **(الرازي والآمدي)** كلاهما من الشافعية **(وقيل: يوجب الفور)** فيأثم بالتأخير **(وعزي إلى المالكية والحنابلة و)** الشيخ أبي الحسن **(الكرخي)** منا ونقل عنه أنه مبنى الخلاف الواقع بين الإمامين أبي يوسف والإمام محمد، رحمهما الله في الحج أيجب فوراً في أول سنة الوجوب أو يجوز التأخير، فزعم أن الأمر عند أبي يوسف للفور، فوجب الفور، وعند الإمام محمد للتراخي، بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي، والحق ما عليه الجمهور أنه ليس كذلك، ولو كان كذلك لكان

الآتي في السنة المتأخرة قاضياً عنده وليس كذلك، بل الخلاف مبتدأ وحجة الإمام محمد ظاهرة، وحجة أبي يوسف رحمه الله أن الحياة إلى السنة الثانية موهومة، فالتأخير تعريض على الترك فيكون حراماً لكن إذا أدرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع إثمه كما صرح به صدر الشريعة، لأنه إنما كان الإثم بالذات في ترك الواجب، وإنما ينسب إلى التأخير لكونه وسيلة إليه فإذا لم يبق وسيلة لم يكن آثماً فثمرة الخلاف تظهر في قبول الشهادة بالتأخير إلى السنة الثانية، فهل تقبل قبل أدائه في السنة الثانية أولا فتدبر **(واختاره السكاكي، والقاضي)** أبو بكر الباقلاني يوجب **(فور الفعل أو العزم كما في)** الواجب **(الموسع وتوقف الإمام في أنه للفور أو للقدر المشترك)** بين الفور والتراخي، فإن أتى على الفور يبرأ منه بيقين وإن أخر احتمل الإثم **(فيجب الفور)** احتياطاً **(ولا يحتمل وجوب التراخي، وقيل بالوقف مطلقاً)** في الفور والتراخي **(لاحتمال وجوبه)** أي التراخي **(فلعله يأثم إن بادر لنا مثل ما تقدم في التكرر)** من أن الهيئة لمجرد الطلب، والمادة للحقيقة من حيث هي، فلا يدل إلاّ على الطلب في المستقبل في أي جزء كان منه، ولنا أيضاً أنه لو كان للفوز كان الواجب موقتاً بأول الأوقات بعد تعلق الأمر، وفي غيره يوجب كونه قضاء، ويكون أداء الزكاة في السنة الثانية قضاء، وهو خلاف الإجماع، قائلو الفور **(قالوا: أوّلاً: اسقني للفور)** والأوامر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها للهيئة **(قلنا)** لا نسلم أنه للفور بالوضع، بل يفهم **(بالقرينة)** وهي طلب السقي عند الحاجة ولحوق العطش **(و)** قالوا **(ثانياً: كل مخبر وكل منشىءٍ يقصد الحاضر)** بالاستقراء **(فكذا الأمر)** يدل عليه **(إلحاقاً له بالأعم الأغلب)** في الأخبارات والإنشاءات **(والجواب أوّلاً أقول: من الخبر المطلقة العامة)** المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل **(وهو حقيقة عند ابن سينا وأتباعه)** فلا نسلم أن كل مخبر ومنشىء يقصد الحاضر، وهذا السند ليس في موضعه، فإن ابن سينا ليس من رجال هذا المقال، مع أنه لم يدع الوضع والحقيقة، بل إنما قصد تحصيل معنى قضية هذا شأنها، وقد صرح هو أن حقيقة المطلقة عرفاً هي الثبوت في زمان الوصف **(مع أن خبر الماضي لا يقتضي المقارنة)** بالحال ولا يقصدها المخبر **(بل المضي مطلقاً)** مقارناً كان أو بعيداً **(فكذلك الأمر في الاستقبال)** أي يجوز أن يكون كذلك، وهذا السند جيد **(و)** الجواب **(ثانياً كما قيل الحاضر في الأمر زمان الطلب)** فإن الطلب فيه في الحال **(ولا يقتضي ذلك أن يكون زمان المطلوب حاضراً)** والكلام كان فيه، والدليل على تقدير تماميته يفيد الأول **(أقول مراد المتمسك زمان متعلق الخبر والإنشاء)** يكون حاضراً والمخبر والمنشىء يقصدان وقوع متعلقهما فيه **(فكذا متعلق الأمر)** وهذا ظاهر جداً **(و)** الجواب **(ثالثاً: أنه قياس في اللغة)** وهو ممنوع **(إن قيل)** حاصل الدليل إلحاق الأمر لسائر الإنشاءات والإخبارات و**(الإلحاق ليس قياساً، بل)** هو **(استقراء)** كاستقراء رفع الفاعل، فإنه إلحاق الأقل بالأكثر الأغلب **(قلت: في استقراء الجنس يجب تتبع الأفراد النوعية الموجودة عند المتتبع)** فههنا لا بد من تتبع أنواع الإنشاء والإخبار **(فمع وجود الأمر وعدم تتبعه لا استقراء)** بل هناك استقراء بعض الأنواع وقياس الأمر عليها **(فما ثم إلاّ القياس و)** الجواب **(رابعاً: بأن الحال في الأمر ممتنع،**

فإن الحاصل لا يطلب) والللازم من الدليل هو الحال **(فلا يمكن)** فيه **(إلاّ الاستقبال إما فوراً)** كما عندكم **(أو بعده)** كما قيل **(أو مطلقاً)** كما تقول: فاللازم من الدليل مناف لمدعاكم، والمدعي غير لازم، فهذا الجواب منع لتمام التقريب أو نقض إجمالي بأنه لو تم لزم الاستحالة **(قيل: ليس مراده بالحاضر الآن)** حتى يلزم ما ذكرتم، **(بل)** المراد **(أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل)** وهو الحال العرفي **(فالفور داخل فيه)** فلا استحالة وتم التقريب **(أقول: لو صح)** ما ذكر هذا القائل **(لكان الأمر في المطلوب مقترناً بالحال)** العرفي، ويكون مثل صيغ الحال **(وهو خلاف الإجماع من أهل العربية)** والفور ليس إلاّ أوائل المستقبل عرفاً، فلزم منه ما ينافيه، ورجع المحذور قهقرى فتدبر **(نعم: لو قيل)** في الدليل إن الأصل يقتضي أن يكون الأمر للحال لكونه أغلب ولم يمكن و**(المقارنة كالحال)** للقرب جعل الأمر له **(عملاً بقدر الإمكان لم يبعد كما قيل في الحال)** المعمول للفعل، فإن أصلها أن تكون مقارنة للعامل، ولما لم يكن في الماضي إلتزم قد ليكون قريباً **(فافهم و)** قالوا **(ثالثاً النهي للفور والأمر نهي عن ضده)** فيكون للفور أيضاً وإلاّ يلزم ارتفاع النقيضين **(وقد تقدم مثله)** في مسألة التكرار مع الجواب بأن هذا النهي تابع للأمر وليس للفور **(و)** قالوا **(رابعاً)** قوله تعالى مخاطباً لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] **(ذم على ترك المبادرة)** إلى السجود، فهو للفور، ووضع الأوامر على نحو واحد، فتكون الصيغة له **(قلنا)** ليس الأمر بالسجود مطلقاً بل **(مقيد بقوله)** تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الحجر: ٢٩] والكلام كان في الأمر المطلق، وأما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي، وههنا مقيد بالفور، فله فتدبر **(و)** قالوا **(خامساً: لو)** لم يكن للفور و**(جاز التأخير، فإما إلى وقت معين فلا دليل عليه)** وإن قيل: الوقت المعين كبر السن قال: **(وكبر السن مثلاً لا يعين إذ كم من شاب يموت فجأة)** فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوت الواجب **(و)** كم من **(شيخ يعيش مدة)** طويلة فيمكن أداء الواجب بعد كبر السن مؤخراً، فلا يصلح الكبر معيناً للتأخير **(أو إلى آخر أزمنة الإمكان وهو مجهول، فيلزم)** بالتأخير إليه **(تكليف المحال، قلنا)** هذا **(منقوض بجواز التصريح بالتأخير فإنه جائز إجماعاً)** مع أن مقدمات الدليل جارية فيه أيضاً **(والحل)** للدليل **(أن المحال إنما يلزم بإيجاب التأخير إلى آخر أزمنة الإمكان دون التفويض)** إليه بأن يأتي في أي زمان من أزمنة القدرة فتدبر.

(فائدة) أبطل في الكشف مذهب الإمام محمد من جواز التأخير في الحج مع الإثم بالتفويت، في العمر بأنه إذا سألنا سائل وقال: قد وجب عليّ الحج، فهل لي التأخير إلى السنة الثانية والسلامة مشكوكة عندي، فإن قلنا: نعم فلم يأثم بالموت مع التفويت، وإن قلنا: لا يحل، لزم الفور، وإن قلنا: إن كان في علم الله موتك فالتأخير حرام، وإلاّ فيحل فلا يصح، هذا الآن ما في علم الله تعالى مجهول عنده، وهذا قريب من هذا الاستدلال لأصحاب الفور، ورده الشيخ الهداد بأنه للمفتي أن يجيب بأنه يحل لك التأخير على احتمال الإثم بموتك قبل إدراكك العام الآخر، وحينئذٍ صرت محكوماً عليه بالإثم، وحاصله أنه يجوز له التأخير مع عدم

التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه، وقد يجاب بأن المناط على الظن، فللمفتي أن يجيب أنه يحل لك التأخير إن ظننت إدراك العام الآخر، وحينئذٍ لا إثم، وإن مات فجأة وإن لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التأخير، وأنت لا يذهب عليك أن مدة السنة مانعة عن وقوع الظن بأحد الطرفين، فإن الموت بطول المرض إلى أسبوع وشهر غير نادر، فأين الظن بالسلامة، فهذا اعتراف بالوجوب على الفور، بخلاف الزكاة ونحوها، فإنه يمكن فيها القول بجواز التأخير إلى ظهور المرض الوبيل الذي يظن به الموت فافهم **(و)** قالوا **(سادساً)** قال الله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣] وقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨] والمراد سببهما فإن المسارعة إلى المغفرة غير معقول، فأريد سببها الذي هو أداء الواجبات، وكذا الخيرات إن أريد بها خيرات الآخرة من المثوبات، فلا بد من تقدير السبب، ويمكن أن يقال الخيرات هي نفس أداء الواجبات، فلا حاجة إلى التقدير، وبعد اللتيا والتي الكريمة تدل على وجوب المسارعة إلى أداء الواجبات، فلزم الفور **(قلنا أولاً)** فحينئذٍ لو كانت الأوامر للفور يلزم كون هذه الآية تأكيداً لها، وإن لم تكن للفور تكون تأسيساً، و**(التأسيس أولى من التأكيد)** فلا يكون الأمر للفور **(فانقلب)** الدليل **(عليهم)** ولك أن تقول: هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة، فلو لم تكن الأوامر للفور لزم انتساخها ولو بالزيادة، وهو خلاف الأصل، والتأكيد ليس بتلك المثابة، فيحمل عليه دفعاً للنسخ، فالأوامر إما موضوعة للفور أو مستعملة تجوزاً والثاني خلاف الأصل فتعين الأول فتدبر **(و)** قلنا **(ثانياً)** هذا الأمر **(محمول على الأفضلية)** والندب **(وإلاّ لمن يكن مسارعاً ومستبقاً)** فإنه لا يقال للآتي بالواجب في وقته إنه مسارع، واعلم أنه نقل هذا التأويل عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وبه استدل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوات، وأنت تعلم أنه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الإسفار في الفجر، وتواتر عن رسول الله ﷺ من الإبراد بالظهر، ثم إنه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التأويلات الأخر كما سيظهر بعد إن شاء الله تعالى **(و)** قلنا **(ثالثاً: لو تم)** الدليل **(لدل على الفور شرعاً والكلام في الدلالة لغة)** فلا تقريب فيه أنه إن أراد أن الأوامر وردت مطلقة، ثم زيد قيد الفور بعده، فهو نسخ لا يصار إليه بلا باعث، وإن أراد الأوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل، وهو خلاف الأصل، مع أنه يتم به المقصود فإنه حينئذٍ يحمل الأوامر الواردة في كلام الشارع على الفور، هذا فتأمل، وقلنا رابعاً: إنه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها موقتات وغيرها مع أن منها موسعات جائزة التأخير إلى آخر الوقت، اللهم إلاّ أن يخصص، ثم إن منها ما هو مندوب التأخير كالظهر في الصيف قطعاً وقلنا خامساً: المراد بالمسارعة الإتيان بالواجبات قبل حضور الموت، ولا شك أنه لا يجوز التأخير إلى ما بعد الموت، كما في قوله تعالى ﴿وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ [المنافقون: ١٠] كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء: ١٧] ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الإيمان، فغاية ما لزم كون

الإيمان واجباً على الفور، ولا يلزم كون سائر الأوامر له فتدبر، وقلنا سادساً: سلمنا أن المراد بالمسارعة المبادرة إلى الفعل، فغاية ما يلزم منه المبادرة إلى الفعل الذي هو سبب المغفرة، وقد يكون الأداء على التأخير كما في ظهر الصيف، فلا يدل على الفور أصلاً، ثم الأمر على هذا يكون للندب البتة، فإن من أسباب المغفرة ما هو مندوب، فلا يجب المبادرة إليه قطعاً فتدبر **(قال الإمام)** على ما نقل عن البرهان: أما الشافعية فذهب غلاتهم إلى أنه إن بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلاً لجواز أن يكون غرض الآمر هو التأخير، وهذا شر عظيم في حكم الوقف، وذهب المقتصدون إلى أن من بادر أول الوقت كان ممتثلاً قطعاً. وإن أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة، وهذا هو المختار، وبالجملة الذي أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فإنه بحكم الصيغة موقع للمطلوب، وإنما التوقف في أنه هل يأثم بالتأخير مع كونه ممتثلاً بأصل المطلوب؟ انتهى. ولعل احتجاجه بأن الطلب متحقق، والشك في جواز التأخير، فوجب الفور، وهذا بظاهره مختل، فإن الدليل إنما يدل على وجوب الفور قطعاً، وكان أول الكلام يدل على التوقف، ثم أول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة وآخره على الخروج، والشك إنما هو في الإثم في التأخير لا في بقاء العهدة بالواجب، فيمكن أن يحمل كلامه على أن الأمر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور، لكن الشك في أن المبادرة واجب بدليل زائد، كالأمن عن الفوات أم لا، والمراد بالعهدة تعلق الإثم، وحاصل الدليل أنه لما شك في جواز التأخير وجب الفور احتياطاً ليأمن عن الإثم، وعلى هذا لا نزاع، لكن يطالب بالدليل على الشك في الإثم بالتأخير، ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا يدري أنه للفور أو للقدر المشترك، ففيه المبادرة يخرج عن العهدة بالواجب قطعاً، وإن أخر لم يقطع بالخروج عن العهدة، لأنه يحتمل أن يكون الفور مطلوباً، فبقي إثم التأخير في الذمة، وإن لم يبق نفس الواجب في الذمة، والمراد بالمطلوب في قوله: فإنه بحكم الخ . . . نفس الواجب، فيحكم بأنه في أدائه ممتثل، والتوقف في الإثم بالتأخير فيه لأجل التوقف في تقييده بالفور، وعليه حمل كلامه وقرر دليله بقوله: **(وجوب الفور، وجواز التأخير مشكوك والطلب محقق، فيجب البدار)** احتياطاً لثبوت الامتثال فيه قطعاً **(إذ لو أخر فإنه وإن امتثل باعتبار إيقاع أصل المطلوب)** وهو نفس الفعل **(لكنه يحتمل الإثم باعتبار عدم إيقاعه في زمانه)** فإن للفعل حيثيتين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعاً في زمان، ففي التأخير ممتثل باعتبار أنه أداء نفسه، واحتمال الإثم باعتبار إيقاعه في غير أوانه، وفيه نظر ظاهر، فإنه لما احتمل كونه للفور فإيقاعه في مؤخر ليس بإيقاع في وقته المقدر شرعاً، فليس فيه امتثال بحكم الصيغة والإيقاع المطلوب، نعم: لو دل دليل على وجوب القضاء كان امتثالاً له لا للأمر، فلا قطع في التأخير بالامتثال بنفس الفعل، والقضاء عنده ليس واجباً بوجوب الأداء فتأمل **(قلنا: لا نسلم أنه مشكوك)** فإن الدليل الأتم قد دل على أنه للقدر المشترك فافهم.

مسألة

(الأمر بالأمر) بشيء لغيره **(ليس أمراً)** من الآمر **(للثاني)** الغير **(على المختار، كقوله**

صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «مروهم بالصلاة لسبع» رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع» **(فلا أمر للصبي من قبل الشارع)** وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا فإنه أمر للثاني من الآمر بالاتفاق، كما نقل المصنف في «الحاشية» عن السبكي، إنما النزاع في مثل مر لفلان بكذا، وقيل: النزاع مطلق، والظاهر هو الأول، لأن المصدر بقل الخطاب فيه للثاني، والمخاطب بقل مأمور بنقله، فلا يصح فيه الخلاف أصلاً فتدبر **(لنا كما أقول لو كان)** هذا أمراً للثاني **(لزم معصية العبد عند معصية السيد في)** قوله للسيد **(مر عبدك أن يبيع عبدي)** فلم يأمر السيد فلم يبع، لأنه على هذا العبد مأمور بالبيع منه، ولم يفعل وهو المعصية، واللازم باطل قطعاً، فإن قلت: يلتزم الخصم بعصيانه عند العلم كيف والسيد سفير ومعبر محض، لكن عصيانه غير معتد به لعدم الولاية للآمر عليه، قلت: هذا مكابرة، فإن العبد لا يقال له لغة وشرعاً إنه عصى أمر هذا الآمر فافهم **(واستدل أولاً أنه لو كان)** الآمر بالأمر أمر للثاني **(لكان ذلك)** أي مر عبدك أن يبيع عبدي **(تعدياً، لأنه أمر لعبد الغير)** وتصرف فيه بالاستخدام، وأورد عليه أن التعدي أمر عبد الغير من غير توقف على أمر السيد، وههنا أمره متوقف على أمر السيد، فالملازمة ممنوعة، وأجيب أن الكلام في أن المقدر الأمر الصادر للسيد بأمره هل هو أمر له منه، وحينئذٍ فلا توقف للأمر له على أمر السيد وأمره وعدم أمره سواء في تعلق الأمر للعبد من الآمر، فلزم التعدي قطعاً، فلذا غير المصنف الإيراد بوجهٍ آخر وقال **(أقول: إنما يلزم التعدي لو لم يكن أمر)** الآمر للعبد **(بالواسطة)** أي بواسطة الأمر للسيد، فإنه إذا أمر وجعل السيد سفيراً له فهو إذن دلالة وليس تعدياً، والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير إذنه حقيقة أو دلالة **(تأمل)** فإنه حقيق بالقبول **(و)** استدل **(ثانياً)** لو كان ذلك القول أمرا للعبد **(لكان ذلك مناقضاً لقولك للعبد: لا تبعه)** لأن الأمر بشيء والنهي عنه متناقضان بالضرورة، والتالي باطل **(ورد بمنع بطلان التالي لجواز النسخ)** أي لجواز أن يكون قوله: لا تبعه بعد ذلك، نسخاً له **(وهو معنى المناقضة)** في الإنشاءات، وفيه أنه فرض هذا النهي مقارناً لذلك القول، فيكون مناقضاً، وهذا من الكلام ليس كذلك بالضرورة، فإن العقلاء يفعلون هكذا **(قالوا: فهم ذلك)** أي كون أمر الآمر أمر المأمور **(من أمر الله رسوله ﷺ و)** أمر **(الملك وزيره بأن يأمرنا)** والأوامر على منوال واحد، فيكون الكل كذلك **(قلنا)** إنما فهم ذلك **(بقرينة أنه)** أي الرسول أو الوزير **(مبلغ)** ومعبر لأمر الله أو الملك، ولا كلام فيه فافهم.

مسألة

(إذا تكرر أمران متعاقبان غير متعاطفين فيما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم) صم اليوم **(ولا صارف)** من التأكيد **(من تعريف)** نحو: صل الركعتين، صل الركعتين **(أو غيره، كاسقني اسقني فإنه)** أي فإن كل واحد من الثلاثة **(مؤكد اتفاقاً)** أما الأول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين، وأما الثاني فلأن المعاد معرفة عين الأول، وأما الثالث فلدلالة قرينة جزئية،

كالحاجة في المثال المضروب، وهي تندفع بالأول **(فقيل)** الأمر الثاني **(تأسيس)** جزاء لقوله إذا تكرر **(فالمطلوب)** ههنا **(الفعل مكرراً)** فالوجوب وجوبان **(وقيل)** الثاني **(تأكيد)** للأول **(والمطلوب المرة)** من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام **(وقيل بالوقف)** فلا يدري أيهما واقع **(للأول)** أي القائل بالتأسيس **(أن وضع الكلام للإفادة)** الجديدة **(لا لنفي الوهم كما في التأكيد)** فالتأسيس هو الأصل، فهو أولى **(وهو معنى ما قال الآمدي أن في التأكيد مخالفة ظاهر الأمرين من الوجوب)** للفعل مرتين **(إلى غيره)** أي الوجوب مرة **(فما قيل)** في «حواشي مرزاجان» **(لا يلزم في التأكيد استعمال صيغة الأمر في غير معناه)** حتى يكون مخالفة الظاهر **(لأن زيد الثاني: في جاء زيد، لم يدل إلاّ على ما دل عليه)** زيد **(الأول مندفع إذ مرده خلاف الفرض من وضع التركيب)** وهو إفادة الفائدة الجديدة، ولا شك أنه في التوكيد لا يحصل البتة **(وفيه)** أي في الدليل **(ما فيه)** لأن أصالة إفادة التركيب فائدة جديدة، إنما هي في غير التكرار، وأما في التكرار فالغلبة للتأكيد ودفع الوهم **(وللثاني)** أي القائل بالتأكيد **(كثرة التكرار في التأكيد)** والظن تابع للأغلب **(ورجح)** هذا الرأي **(بأن الأصل براءة الذمة)** ويوافقه التأكيد، إذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التأسيس، فإن فيه وجوبين **(وعورض بالاحتياط)** فإنه في التأسيس، إذ بالعمل به يفعل مرتين وبالعمل بالتأكيد يفعل مرة، ففي الأول الخروج عن العهدة بيقين، وفي الثاني احتمال الإثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين، هذا: وفيه كلام ظاهر، فإن الاحتياط إنما يجب فيما إذا كان الأصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد، كصوم ثلاثين من شهر رمضان وقد غمّ ليلته فلم ير الهلال، وأما إذا كان الأصل عدم الوجوب فلا، كصوم يوم الشك في أنه من شعبان أو شهر رمضان، وههنا لم يكن الأصل الوجوب في المرة الثانية، فليس ههنا موضع الاحتياط فتأمل، ثم إن غلبة إتيانه لا يعارضه شيء فتدبر **(وفي العطف)** أي فيما إذا كان الثاني معطوفاً على الأول يكون الثاني **(للتأسيس)** فيجب الفعل مرتين **(وهو الوجه، لأن التأكيد فيه)** أي في العطف **(لم يعهد فيعمل بهما إلاّ بمرجح من خارج)** يصرفه إلى التأكيد.

مسألة

(إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب) فيه **(الماهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرد ما)** فإن قلت: فعلى هذا المطلوب في الأمر بأداء الدين أداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فرد ما، فالمؤدى عين ما طلب، فكيف يصح قول الفقهاء الديون تقضى بأمثالها، لأن العين غير الدين حقيقة، وإن أعطاه الشارع حكم العين في بعض الأحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه وإلاّ لزم الاستبدال، قال: **(ومعنى قولهم الديون تقضى بأمثالها)** أنها تقضى **(بأفراد مماثلة لها)** لأن الديون أوصاف في الذمة والمؤديات أفراد لها **(لا)** أنها تقضى **(بهويات معينة كالأمانات)** فإنها معينات وجب على الأمين أداؤها، والفعل فيها، لا أنها أوصاف على الذمة، وبعبارة أخرى، إن الواجب على المديون أمره مطلق، وهو الدرهم الموصوف مثلاً، فالمؤدى

هو الدرهم، وهذا مغاير له نحو إما من التغاير فهو غيره وإن كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه، وهو عين ما على الذمة، هذا وجه وجيه إن انطبق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية، فعليك بمطالعة الدلائل التفصيلية الفقهية **(وقيل: المطلوب الجزئي الحقيقي، واختاره ابن الحاجب)** ولا ينافي ما ذهب إليه أنه يحتمل التكرار، لأنه حينئذٍ المطلوب جزئيان حقيقيان مجازاً فتأمل فيه فإنه موضع تأمل **(لنا ما تقدم)** في المبادىء الكلامية **(من وجود الماهية المطلقة، فيصح طلب إيجادها)** ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب إيجاد الماهية، لأن المقتضى قائم، فإن المبدأ المأخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم، وإلاّ فالتقريب غير تام، لأن النتيجة صحة طلبها، والمطلوب كونها مطلوبة في الأوامر فتدبر **(أقول: و)** لنا **(أيضاً لو كان الجزئي الحقيقي مطلوباً لكان اضرب مجملاً)** لأنه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي هي لإبهامها لم يصح طلب الفرد المنتشر أيضاً لذلك، ولا طلب المعين أيّ معين كان، لأنه مطلق التشخصات فلم يبق إلاّ المعين من حيث تعينه، والشيء لا يتعين قبل الوجود، فهو متعين غير معلوم، وهو الإجمال، كذا في «الحاشية» **(فافهم)** وربما يمنع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود، ويستند بالعلم الفعلي، فالأولى أن يحال إلى أن المعين غير معلوم البتة بالضرورة، ثم إنه لقائل أن يقول: المطلوب المعين، أي معين كان، وهو المطلق، وليس هو كالماهية، فإنها على زعمه مبهمة غير متحققة في الأعيان بخلاف المعينات فإنها تصلح للوجود، والمكلف متخير في الإتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه، فلا إجمال أصلاً، وهذا تقريب، مما ذهب إليه مشايخنا أن معنى اضرب أوقع ضرباً فتأمل فيه فإنه يلزم حينئذٍ أخذ المرة في مفهوم الأمر وقد نهى عنه ابن الحاجب وأتباعه **(قالوا: الماهية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب)** لأن طلب المحال باطل كما مر في المبادىء الأحكامية **(أما الاستحالة فلأن كل موجود مشخص جزئي)** لأن الوجود بدون التشخص غير معقول **(ولا شيء من الماهية الكلية بجزئي، قلنا: فرق بين اللا بشرط شيئية وبشرط لا شيئية إذا حصلت علمت أنه ليس بشيء وقد فصل في السلم)** ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب، فاعلم أن للماهية اعتبارات؛ اعتبار كونها لا بشرط شيء أي الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلية وجزئية وواحدة، وكثيرة وهي بعينها الموجودة في أطوارها فهي الواحدة إذا تعينت بتعين، وهي الكثيرة إذا تعينت بتعينات، وهي الكلي وهي الجزئي، واعتبار أخذها بشرط لا شيء، أي بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذا الاعتبار لاحظ لها من الوجود، اعتبار كونها بشرط شيء أي بشرط كونها معروضاً للعوارض، وهي الأشخاص الموجودة والماهية نمت حيث هي نفسها، وهي الموجودة بوجودها، وهي معدومة بعدمها أيضاً، وإذا عرفت هذا فقوله: كل موجود مشخص إن أراد أن كونه شخصاً مجامع للوجود فمسلم والماهية لا بشرط شيء أيضاً شخص بهذا المعنى وفي الكبرى إن أريد الماهية مع قيد الكلية فمسلم أيضاً، لكن لا يلزم إلاّ كون الوجود مغايراً للماهية المقيدة بالكلية، ولا ينافي وجود الطبيعة، وإن أراد كونه مشخصاً بمعنى أن التشخص داخل فيه فممنوع، وكذا إن أريد في الكبرى الماهية

التي تكون معروضة للكلية ولو في حين، فهي ممنوعة، فإن الماهية بشرط شيء هي التي تصير جزئية مشخصة، وههنا من الكلام محله الكلام، ثم إن هذا غير واف، فإن المطلوب من الأمر ما هو عرض لجزئياته، فليس له وجود عند القائلين بوجود الطبائع أيضاً، بل الحق أن يقال: إن الماهية لا بشرط شيء، محمولة على الإفراد قطعاً، وموجودة بوجود الإفراد ولو بالفرض، كما يقال: إذا وجد إنسان يكتب وجد الكاتب والمطلوب بالأمر هو هذا النحو من الوجود، وهذا يعدّ وجوداً عرفاً وإن لم يكن وجوداً حقيقة أوّلاً وبالذات، ثم إنهم لو ذهبوا إلى ما ذهب مشايخنا الكرام رحمهم الله أن المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان الماهية لا بشرط شيء استراحوا من هذه التكلفات، فإن الفرد المطلوب موجود بالضرورة، وإن كان العنوان عرضياً له وغير موجود حقيقة وبالذات فتأمل فيه.

مسألة

(الإتيان بالمأمور به على وجهه) كما طلب مع الشرائط والأركان **(هل يستلزم الإجزاء)** أم لا **(فإن فسر)** الإجزاء **(بالامتثال فنعم)** يستلزم الإجزاء **(اتفاقاً)** لأن الامتثال الإتيان بالمأمور به على وجهه لا غير **(وإن عرّف بسقوط القضاء)** عن الذمة تحقيقاً أو تقديراً كما في العيد ونحوه **(فالمختار)** عند الأصوليين كلهم **(أنه يستلزمه)** ولا قضاء على الذمة **(وقال عبد الجبار)** المعتزلي **(لا يستلزمه)** ولا بعد من الحكيم أن يبقى الذمة مشغولة بأداء ذلك الواجب المؤدى ويطلب القضاء، وقيل: مذهبه لا بعد أن يثبت في الذمة مثل الواجب المؤدى ويسميه قضاء، على هذا النزاع لفظي، وهو أولى من جهة أن عدم اشتغال الذمة به بعد أدائه بديهي لا يليق بحال عاقلٍ أن يتفوه بإنكاره، فضلاً عن أن يتخذه مذهباً، لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الأيديَ والأنصار تنادي أعلى نداء بكون النزاع معنوياً، فهو الأحق بالقبول، ويجعل قول عبد الجبار من جهة غلبة الهوى على العقل، هذا **(لنا أوّلاً: كما أقول ولا بقاء للاقتضاء بعد الإتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات، كأداء الديون والأمانات)** فلا يطلب بعده في الأوامر المتعلقة بهذه المعاملات **(فكذا في غيرها)** من العبادات، فلا يبقى الطلب بعد الإتيان **(لأن الوضع واحد)** في الأوامر كلها، وإذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شيء على الذمة فلا قضاء، وللمناقش أن يقول: هب أن أوضاع الأوامر واحدة، لكن عدم بقاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها مأموراً بها، بل لأمر خارج، هو أن المقصود هناك وصول المال مرة جبراً لحقه، ولا كذلك العبادات فإن المقصود هناك الفعل فيجوز أن يطلب مرة بعد أخرى فتأمل فيه، فإنه موضع تأمل **(و)** لنا **(ثانياً: لو لم يستلزم)** الإتيان على وجهه سقوط القضاء **(لم يعلم امتثال أبداً، وهو باطل اتفاقاً، أما الملازمة فلأن اقتضاءه باقٍ بعد)** أي بعد الإتيان، وإلاّ لم يكن محلاً لمطالبة القضاء **(إذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء بأمر آخر)** فإنه يكون واجباً مستقلاً لا قضاء للأول وإذا كان الاقتضاء باقياً **(فلم يكن إتياناً به على وجهه)** فلا يكون امتثالاً **(وللخصم أن يجادل بأن عند عدم الإتيان به على وجهه، كما يجب القضاء بالأمر الأول، كذلك عند الإتيان**

به، **كذلك)** أي على وجهه **(فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء، لا ينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه)** وهو إتيان المأمور به كما أمر مع شرائطه وأركانه، فالاقتضاء للفعل بحسب الأداء قد سقط وبحسب القضاء باق **(تدبر)** وفي لفظ المجادلة إشارة إلى ضعف الإيراد وهو ظاهر فإنه فرق بين عدم الإتيان والإتيان، فإن اشتغال باقٍ في الأول فلإسقاطه وجب القضاء، بخلاف الثاني، فإنه إذا سقط مطالبة الأداء ولم يبق شيء في الذمة، فأيّ شيء يسقط بالقضاء، وإن قيل: يكون هذا اشتغالاً آخر لا بد من تفريغه فهو واجب مستقل، لا أنه قضاء وإن سمي هذا قضاء صار النزاع لفظياً فافهم **(و)** لنا **(ثالثاً: لو لم يسقط)** القضاء وتبقى مطالبته **(لزم تحصيل الحاصل)** فإن المأمور به قد حصل فأي شيء يطلب بعده **(قيل: الثاني ليس نفس الأول بل مثله)** فليس هناك تحصيل الحاصل **(وأجيب، بأن المطلوب الطبيعة الكلية)** للفعل وقد حصل أوّلاً بالإتيان، فلو طلب بعده لزم طلب تحصيل الحاصل **(لا الخصوصيات)** أي ليس المطلوب خصوصيات الأفعال حتى يكون الثاني مثل الأول **(أقول: استحالة تحصيل الحاصل في)** الطبائع **(الكلية ممنوعة، فإنه ليس)** تحصيلاً له **(بذلك الحصول)** حتى يكون محالاً **(بل في ضمن فرد آخر)** غير المأتي به **(على أنه لو تم)** ما ذكره من أن المطلوب في الأمر الطبيعة الكلية **(لم يتحقق القضاء)** أصلاً، لأنه فرد من أفراد الكلي المطلوب بالأمر، فيكون إتياناً بالمأمور به، ويمكن دفع هذه العلاوة، بأن المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها، وهذا التقييد لا ينافي الكلية، وحينئذٍ فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء، فلا تحصيل للحاصل، كذا في «الحاشية»؛ ويمكن أن يقرر الكلام بمثل ما مر بأن المطلوب بالأمر إتيان الطبيعة في وقتها فإذا أتى فقد سقط العهدة، فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فإنه لإسقاط العهدة الأولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة، فالإسقاط مرة أخرى لغو فتدبر **(و)** لنا **(رابعاً: القضاء استدراك لما فات)** من المأمور به **(والمفروض أنه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء)** فلا استدراك فلا قضاء **(وربما يمنع أن القضاء ذلك)** أي استدراك ما فات **(بل القضاء الإتيان بمثل ما وجب أوّلاً بطريق اللزوم)** وكيف يكون استدراكاً لما فات عند من يوجبه من غير فوت، ولك أن تقرر الدليل بأن إتيان مثل ما وجب إن كان لإسقاط ذمة كانت مشغولة فلا شغل، إنما الشغل إذا فات منه شيء فحينئذٍ يكون مسقطاً، وإن لم يكن لإسقاط ذمة فهو واجب برأسه لا قضاء الأول في شيء، وإن سمي به فالنزاع لفظي، وظهر أن استدراك ما فات من لوازم الاقضاء فقط فافهم. عبد الجبار وأتباعه **(قالوا: لو كان)** الإتيان بالمأمور به على وجهه **(مسقطاً له)** أي القضاء **(لكان المصلي بظن الطهارة آثماً وساقطاً عنه القضاء إذا تبين الحدث)** بعد خروج الوقت **(لأنه إن أمر بها)** أي بالصلاة **(بيقين الطهارة فلم يفعل)** مع اليقين بها **(فيأثم)** لأنه ترك المأمور به وهو الشق الأول **(وإن كفى الظن)** في الصلاة المأمور بها **(فقد أتى كما أمر فيسقط)** القضاء وهو الشق الثاني **(والجواب أوّلاً: أقول: الأمر بالطهارة الواقعية)** أي نختار شقاً ثالثاً هو أن المأمور بها الصلاة مع الطهارة الواقعية، لكن الظن بقيامها كافٍ **(وصحة الظن لأنه دليل المطابقة، فإن كان مطابقاً)** للواقع **(فذاك)** كافٍ **(وإلاّ وجب القضاء)** لأنه لم يؤد المأمور به مع

شرطه **(وإنما لم يأثم بعذر الظن)** لأنه هو المقدور، والخطأ فيه ليس من تقصيره **(كالخطأ والنسيان)** يسقط بهما الإثم فافهم (و) الجواب **(ثانياً يمنع بطلان سقوط القضاء، لأن المسألة خلافية)** فلأحد أن يلتزم السقوط ويقول: الأمر كان بها بظن الطهارة **(إلاّ أن المسألة عند الجمهور اتفاقية)** فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم (و) الجواب **(ثالثاً بأن القضاء واجب مستأنف بأمر آخر)** وليس قضاء حقيقة (و) الواجب **(الأول قد سقط)** الظاهر أن هذا جواب باختيار الشق الثاني، يعني أنه كان مأموراً بالأداء على ظن الطهارة، وقد أدى، فقد سقط، والقضاء أيضاً قد سقط، وهذا واجب آخر **(كذا في «المختصر»، وفيه ما فيه)** لأنه لم يعهد في الشرع للفجر مثلاً فرض غير الأداء والقضاء، ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء، فلا يوجد قضاء حقيقة، وهذا الثاني في غاية السقوط، فإن القضاء إنما شرع لاستخلاص ذمة قد استغلت بالواجب لفواته، بخلاف ما نحن فيه، لأنه إذا سلم أن ظانّ الطهارة أدّى كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء إسقاطاً له، وقد، يجاب أوّلاً بأن هذا أداء ترتب على أداء الأول بالأمر، والثاني من غيره، وهذا غير دافع للإيراد، فإنه لم يعهد هذ الترتب في الشرع أصلاً، وإن قيل إنه وجد هذه الصلاة كان استشهاداً بالمتنازع فيه، وثانياً بأنه قضاء ولو مجازاً، فليس هذا من غير المعهود، وهذا في غاية السخافة، فإنه لا كلام في التسمية، والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا أداء، فلزم غير المعهود قطعاً، ثم إن الموجبين للأداء ثانياً قد اتفقوا على أنها تؤدى بنية القضاء، فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم (و) الجواب **(رابعاً على ما قيل: الأمر بظن الطهارة ما دام الظن باقياً وإلاّ فبإتيان المثل)** هذا أيضاً اختيار للشق الثاني لكن لا مطلقاً، بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطؤه وإن كان خطأ في الواقع، فبعد ظهور الخطأ يلزم القضاء ولا إثم لأنه غير مقصر، فإن قلت: الأمر الأول على هذا التقدير موجب للصلاة بظن الطهارة وقد أتى بها فوجوب القضاء إما بالسبب الأول وقد انتهى فلا يوجب القضاء أو بسبب آخر، وقد مر أن القضاء بالسبب الأول، وأما لأن المأتي به انقلب فاسد الظهور فساد الظن وكانت الصحة مشروطة ببقائه، فهذا الانقلاب غير صحيح، لأن العمل متى صار مسلماً إلى صاحب الحق الذي هو أكرم وأرحم على العبد لا يجعله معدوماً وممحواً من ديوان الثواب، قلت: إن الصلاة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة، بل حالها موقوفة، فإن استمر الظن تكون صحيحة، وإلاّ لا، فتبقى الذمة مشغولة، فيجب القضاء لتفريغها، وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو، فإنه يخرجه خروجاً موقوفاً فافهم **(أقول: لو تم)** هذا الجواب **(لم يكن فرق بين الظن المخالف)** للواقع **(والمطابق)** له لأن الأمر ليس إلاّ بظن الطهارة الباقي على ما سلم، فهذا الظن إن كان خطأ ولم يظهر إلى أن مات فقد امتثل، فيلزم أن يكون الأجر في المخالف والمطابق على السوية **(وقولهم في الاجتهاد إن للمخطىء أجراً وللمصيب أجرين)** مطابقاً لحديث حكي في «الصحيحين»: «إذا حكم حاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران فإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد» **(يدل على خلافه)** لأنه يوجب عدم المساواة في الأجر **(فتدبر)** وهذا قياس بعمل جزئي على إخراج حكم كلي واجب العمل إلى يوم القيامة، فإن

إصابة الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل أو الإمارة عليه، فالخطأ فيه للغفلة عنه، فلا بعد في افتراق الإصابة والخطأ، وأما العمل الجزئي فلو اعتبر فيه الخطأ وقع الحرج العظيم، وليس يمكن الاحتراز عنه مع عدم وجود الإخلاص الموجب للثواب، ألا ترى العمل على حكم خطأ مخرج بالاجتهاد لا ينقص من الأجر شيئاً، فكذا هذا فافهم.

فصل

(النهي اقتضاء كف عن فعل حتماً استعلاء) واستخراج فائدة القيود على محاذاة ما مر في الأمر **(وأورد)** نحو **(كف عن الزنا)** فإنه اقتضاء للكف عن الزنا الذي هو الفعل حتماً مع أنه أمر **(وأجاب العلامة بأن المراد)** بالفعل المكفوف عنه **(فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضى)** ومأخذ اشتقاق كف الكف وليس اقتضاء الكف عنه، بل عن فعل آخر هو الزنا، وهذا الجواب وإن كان تاماً، لكن لما كان مشتملاً على قيد زائد قال **(أقول: الأقرب)** في الجواب **(أن في كف وإن كان الاقتضاء بالصيغة)** لأن صيغة الأمر موضوعة للاقتضاء **(لكن اقتضاء الكف ليس بها)** أي بالصيغة **(بل)** الاقتضاء للكف بالصيغة **(في: لا تزن، وهو)** أي الاقتضاء بالصيغة هو **(المراد)** في الحد فافهم **(وقيل)** في الجواب كف عن الزنا **(باعتبار الإضافة إلى الكف أمر)**، فإنه طلب **(و)** باعتبار الإضافة **(إلى الزنا نهي)** وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرض الأصولي لم يتعلق به **(وحدود الغير تعلم بالمقايسة إلى الأمر بالمقابلة)** فانتهى على منوال تعريف القاضي قول يقتضي طاعة المنهي بالكف عن المنهي عنه، وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل لغيره، لا تفعل استعلاء، والقول لمن دونه لا تفعل أو إرادة الكف عن الفعل، ويرد عليها مثل ما يرد هناك، ويدفع بمثل ما دفع به ثمة **(ثم صيغته تستعمل لسبعة معان، التحريم)** استعلاء نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً **(الكراهة)** نحو قوله ﷺ: «**(لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه)**» وروي مثله في الصحاح **(الدعاء)** نحو قوله تعالى: ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] بعد إذ هديتنا **(الإرشاد)** نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] الظاهر من شأن نزوله أنه للتحريم **(التحقير)** نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ [الحجر: ٨٨] [طه: ١٣١] بيان العاقبة نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَـٰفِلًا﴾ [إبراهيم: ٤٢] اليأس نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾ [التحريم: ٧] وقد يجيء لمعان أخر كالتسوية والتهديد والالتماس **(والخلاف في أنه هل له صيغة)** موضوعة بإزاء اقتضاء الكف الحتمي **(و)** الخلاف **(في صيغته أهي ظاهرة في الحظر دون الكراهة)** كما عليه المعتبرون من أهل الاجتهاد والأصول **(أو بالعكس)** من أنها ظاهرة في الكراهة دون الحظر **(أو مشترك)** لفظي بينهما **(أو)** متواطء موضوع **(للمشترك)** بين الحظر والكراهة **(أو)** هي **(موقوفة كما تقدم في الأمر)** خبر لقوله، والخلاف يعني الخلاف هنا، كالخلاف ثمة **(ونقل الأستاذ الإجماع، على أنه للحظر بعد الوجوب)** لا كما اختلف في الأمر الواقع بعد الحظر **(وربما يمنع)** الإجماع فيخالف فيه **(وقد**

توقف الإمام) فيه وهذا إنما يتيسر لو أبدى عدم صحة نقل الإجماع.

مسألة

(النهي هل يدل على الفساد) وهو عدم ترتب الحكم عليه **(لغة)** أم لا يدل **(المختار لا)** يدل لغة عليه، وقيل: يدل **(لنا، أن فساد، الشيء عبارة عن سلب أحكامه، وليس)** المدلول **(في لفظ النهي سوى طلب الترك)** حتماً **(وهو لا يستلزم ذلك)** أي عدم ترتب الأحكام **(قطعاً)** وكيف لا ومن البين أنه لو قال: إذا فعلت هذا الشيء ترتبت أحكامه، لكن لا تفعل، إن فعلت عاقبتك، لم يعد مناقضاً لغة وعرفاً، ولم يحكم بتغير النهي عن موضعه، وإنكار هذا مكابرة، القائلون بالفساد لغة **(قالوا: الأمر يقتضي الصحة)** وهو ظاهر جداً فإنه لا يأمر عاقل بأمر لا يكون هو صحيحاً ومعتبراً عنده **(والنهي نقيضه، ومقتضى النقيض نقيض المقتضى)** فمقتضى النهي نقيض مقتضى الأمر وهو الفساد **(والجواب: أن المتقابلين لا يجب تقابل أحكامهما)** فلا نسلم أن مقتضى النقيض نقيض المقتضى؛ فيجوز أن يكون مقتضى الأمر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد، بل مع اقتضاء الصحة، كيف ومقتضى الأمر إيقاع الفعل، ولا يكون واقعاً إلاّ مترتب الآثار، بخلاف النهي، فإنه يقتضي الكفَّ عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الآثار فافهم **(على أن للاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعاً من التقابل)** فحينئذٍ يجوز أن يكون الأمر مقتضياً للصحة، والنهي لا يكون مقتضياً لها وفيه أيضاً تناف في الأحكام، وفيه أن المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضييهما ومقتضى الأمر الصحة، فيكون مقتضى النهي منافيها وهو الفساد، فإن منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الأول، وإلاّ فليس في اليد منع فتدبر. وقد يجاب بأن هذا قياس في اللغة، ورد بأنه استدلال باستقراء حال المتنافيين فتدبر، وقد يجاب أيضاً بمنع اقتضاء الأمر لغة الصحة، فإنه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الأحكام وإنما يجب شرعاً أو عقلاً وفيه أنه لطلب الإيقاع للمأخذ في العين، وظاهر أن الوجودية هي ترتب الثمرات والآثار فهو مقتض لترتب الثمرات في نظر الآمر، وإلاّ لما صح منه طلب الإيقاع فتأمل فيه.

مسألة

(النهي هل يدل على الفساد شرعاً) أم لا **(المختار نعم)** يدل مطلقاً في العبادات والمعاملات **(وقيل: يدل في العبادات فقط)** دون المعاملات **(وإليه مال)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** والإمام **(الرازي)** وصاحب هذا المذهب قائل بعدم دلالته في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة، واختاره الشيخ ابن الهمام، ثم ههنا بحث، لأنه إن أراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففيه أن الحنفية ذهبوا إلى أنه لا يقتضي الفساد، بل يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت أو معاملات، وسيختاره المصنف، فلا يصح ههنا قوله: المختار نعم، وإن أراد أعم من أن يكون الفساد بالذات أو بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الإثم لأجل الذات أو مقارنة وصف أو مجاور، فلا

يصح جعل المذهب الثاني مقابلاً له، فإنه لم يذهب أحد إلى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات، فإن قلت، المراد الفساد بالذات والكلام فيما إذا كان النهي عن الذات لا لأجل الوصف كما صرح به في «المختصر»، قلت: نقل ههنا حاشية مفيدة لكون النهي مطلقاً، سواء كان لذاته أو لأجل الوصف، وأيضاً لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا بالشرعيات، فلا تدخل العبادات في موضوع المسألة، فلا يصح نقل المذهب مقابلاً للأول ههنا، ولا جواب عن هذا البحث، إلاّ أن يقال: المراد أن النهي بما هو نهي من غير ملاحظة قرينة صارفة يدل على الفساد لذاته، وفي المذهب الثاني لا دلالة إلاّ في العبادات وأما في الشرعيات وإن كانت لا تدل عندنا إلاّ أن الشرعية صارفة عنه فتأمل فإنه موضوع تأمل **(لنا أوّلاً لم يزل علماء الأمصار في الأعصار يستدلون على الفساد بالنهي مطلقاً)** عبادة كانت أو معاملة، فدلالته على الفساد مجمع عليه، وفيه على ما سيجيء أن هذا مسلم في غير الشرعيات أما فيها فغير مسلم ولو جعل المدعي أنه بما هو هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد، فالحاصل أن علماء الأمصار كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد لذاته، ويحتاجون في الفساد لغيره إلى القرينة الصارفة، فهو للفساد شرعاً، لكن استدلال الحنفية على كونه للصحة الذاتية والفساد لأجل الوصف إن تم يدل على أن مقتضى نفس النهي في الشرعيات، ذلك مع أن الشرعية مانعة عندنا عن الفساد فتأمل (و) لنا **(ثانياً حكمة الناهي تقتضي قبح المنهي عنه، فإن الحكيم إنما ينهى عن الفحشاء)** فيكون القبح فيه لذاته، والقبيح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرات أصلاً فلزم الفساد فيه أن حكمة الناهي إنما تقتضي مطلق القبح لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته، وإن استعين بأن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل، والقبح الكامل ما يكون لذاته، ففيه أن ذلك فيما إذا أطلق الدال مطابقة وله أفراد كاملة وناقصة ينصرف إلى الكامل، وأما ههنا فالنهي ليس موضوعاً للقبح ولا للفساد، وإنما يلزم لضرورة حكمة الناهي، فهو من باب الاقتضاء أو الدلالة الالتزامية التابعة ولا انصراف فيهما إلى انفراد الكامل، بل ينكشف لك إن شاء الله تعالى أن حكمة الناهي المقتضية لكون المنهي عنه ممكناً تدل على النهي في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر. القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقاً **(قالوا: لو دل)** النهي على الفساد **(لناقض تصريح الصحة)** وهو باطل فإنا نعلم قطعاً لو قال الشارع لا تطلق في الحيض وإن طلقت يقع ويترتب أحكامه ولو فعلت عاقبتك، كان صحيحاً **(والجواب منع الملازمة)** فإن التصريح بالصحة مغير له، ولك أن تقرر دليلهم بأنه لو كان دالاً على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضاً لمفهومه عند العقل، كما أن التسلح مناقض لمفهوم الأسد عند العقل مع أنه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر، لكن في بطلان التالي تأمل، المقتصرون على الفساد في العبادات **(قالوا: العبادات مأمور بها، فلا تكون منهياً عنها)** للتضاد بينهما **(والجواب: يجوز أن يكون النهي راجعاً إلى الوصف)** فتكون مأموراً بها بالذات، وإنما النهي عنها لاشتمالها على الوصف **(فلا تضاد لتغاير المحلين)** للمأمورية والنهيية وهذا الجواب إنما ينتهض من منكر استدعائه الفساد مطلقاً، وأما من قبل مدعي الفساد أن هذا إنما ينتج أن الفساد

لازم في العبادات المنهية، وأما أنه ليس في المعاملات فلا يدل عليه أصلاً، بل يجوز أن يكون هناك لدليل آخر فتدبر **(على أن المعاملات قد تكون واجبة)** أيضاً، فهي مأمور بها، فلا تكون منهياً عنها كالعبادات، فانتقض الدليل، ويمكن دفعه بأن المعاملات بعض منها غير مأمور به، فيجوز أن يكون منهياً عنه، بخلاف العبادات، فإن كلها مأمور بها، فتنافي النهي، كذا في «الحاشية»، ويرد مثله على أصل الدليل فإن العبادات منها ما هي مندوبة فلا تكون مأموراً بها إلاّ أن يراد بالمأمور به أعم، ثم قال: بهذا يندفع أن المعاملات مباحة، فلا تكون منهياً عنها للتضاد، ولا يظهر وجه الدفع إلاّ أن منها ما هي حرام، فيتعلق به النهي، وفيه نظر ظاهر، فإن دعوى المستدل أن النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات للتضاد في المأمورية والنهي والمعاملات غير مأمورة فتوجه الكلام فثبت أنها غير مأمورة لكنها مباحة البتة، فينافيه النهي، فإن أريد أن منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها أيضاً، وهو خلاف مذهب المستدل وتم النقض، وإن أريد أنها حرام لأجل الوصف فتكون مباحة لذاتها، فالنهي مضاد لها، وإن فرق بأن الإباحة لذاتها، والنهي للوصف، انقلب على أصل الدليل، وجوب النقض لا بد أن يكون بحيث لا ينقلب أصلاً فتدبر، فحينئذٍ قد بان لك أن الجواب المعتمد هو إحداث التغاير في المحل، وشيد أركان الاستدلال الشيخ ابن الهمام أن المقصود في العبادات الثواب، فإذا نهى عنها صار ارتكابها موجباً للعقاب، فخلا العبادة عن ثمرتها بالنهي، فلا تكون مشروعة أصلاً، وأما المعاملات فلا بعد أن يقول الناهي: جعلت هذا الشيء سبباً لهذا، لكن لا تفعله، ولو فعلت عاقبتك، لا تخلو المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا، وإن كان موجباً للعقاب في الآخرة، كالبيع، فإن حكمه الملك ويثبت مع الحرمة والعبادات ليس لها ثمرة دنيوية، بل ثمرتها تكون الثواب لا غير، وقد انعدم بالنهي فلا يصح، وقال «مطلع الأسرار الإلهية» في «شرح المنار»، ما ذكره في العبادات صحيح، وينبغي أن تكون المعاملات أيضاً كذلك فإن النافي للصحة متحقق وهو النهي، وما ذكره من المثال ففيه دليل صارف عن مقتضى النهي.

ويقول هذا العبد: ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع، فإنه هب أن المقصود في العبادات الثواب، لكن لا نسلم أنه ينافي تعلق النهي الذي موجبه العقاب، فإنه يجوز أن يثاب ويعاقب على فعل واحد، فإنه لما جوزنا أن يكون الشيء عبادة ومشروعاً في نفسه ويكون منهياً وغير مشروع بوصفه، فإذا أتى المكلف بهذا الفعل استحق لأن يعطى أجر نفس الفعل، ويعاقب على إتيانه بوصف غير مشروع، وأن لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لاشتماله على وصف غير مشروع، فليس ببعيد أن يقال إن ملازمة الارتكاب بالمنهي عنه أبطل أجر الحسنة لكنه سقط الذمة المشغولة بها بوجودها، فالسقوط عن الذمة بفعلها وهو نحو من الثواب وإذا عرف الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الأولى، وما ذكره «مطلع الأسرار الإلهية» أن النافي للصحة متحقق، في المعاملات وهو النهي، فلا يفقهه هذا العبد، فإن النهي في الشرعيات مطلقاً أو المعاملات فقط مقتض للصحة، فكيف يكون نافياً، ومن ادعى فعليه البيان، فافهم وهو أعلم بالصواب.

مسألة

(المنهي عنه لا يكون ممتنعاً) مطلقاً، أو عن المكلف عندنا، **(خلافاً للأئمة الثلاثة)** مالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى وبوأنا في جوارهم **(لنا أنه)** أي المنهي عنه **(مقدور)** لأن النهي تكليف بالكف، والمكلف به مقدور فالكف مقدور، والقدرة على أحد الضدين قدرة على الآخر، فالفعل المنهي عنه مقدور، وأيضاً النهي طلب الكف باختيار المكلف. فيكون المكفوف عنه مقدوراً **(ولا شيء من الممتنع بمقدور)** وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس ممتنعاً **(وأورد أوّلاً أنه ممتنع بهذا المنع، وهو)** أي طلب الكف عنه **(ليس بمحال)** وإنما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا المنع **(كتحصيل الحاصل بهذا الحصول)** فإنه ليس ممتنعاً، وإنما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغاير لهذا الحصول، فالفعل كان مقدوراً قبل ورود النهي، وإنما يبق مقدوراً بالنهي فلا استحالة **(كذا في «شرح المختصر»)** ولا يخفى جوابه، فإن الكلام في الممتنع لذاته، ولا يصح فيه أنه امتنع بهذا المنع، كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب أو ممكن، وعند ورود النهي صار ممتنعاً، وهذا انقلاب محال، بل المحال محال دائماً **(أقول: يلزم أن يكون النهي سلباً للقدرة)** لأن الشيء قد استحال بالنهي، وهو غير مقدور **(وفيه انقلاب حقيقته)** أي حقيقة النهي **(لأنه امتناع عنه بالاختيار لا بالضرورة)** والآن يصير امتناعاً بالضرورة **(هذا خلف)** وبعبارة أخرى: حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار والممتنع، سواء كان ممتنعاً بهذا المنع أو غيره لا يصح كفه بالاختيار، فلا يكون منهياً عنه، فإن قلت: لعل مقصود المورد أن الحقيقة الصلاتية لها شروط وأركان أبانها الشرع الشريف بالأوامر والنواهي، فإذا نهى عن الصلاة قبل الوقت علم أن الوقت شرط، وكذا إذا نهى عنها من غير طهارة علم أن الطهارة شرط، فالشرطية إنما فهمت بهذا النهي وجاء الامتناع به، فتعلق هذا النهي غير ممتنع، قلت: لا شك في أن الشيء بدون الركن والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بيّنّا، وقد ظهر من هذا أنه لا يصح إبانة الشرائط بالنهي أصلاً بل النهي يقتضي أن يوجد المنهي عنه بدونها، والشرطية تنافيه، نعم: يستبان بالأوامر الشرائط عند إرادة الفعل فإن الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن إمكانه الذاتي، فإن قلت: فقد بين الشرائط بالنواهي، قلت: سيجيء جوابه بالتجوز في المنهي عنه أو النهي، فإن قلت: الأركان المحسوسة ممكنة بالضرورة، وإنما امتنع في نظر الشارع بالنهي، فيجوز أن ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعاً، قلت: الأركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة، فليست هي مشروطات من غير شرط، ولا يمتنع تعلق النهي بها، وإنما يمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة، فإنها مستحيلة بالذات، وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات، إن علم فقدان شرط أو ركن بدليل آخر لا بأس بحمله على الأركان الحسية، وإلاّ فلا يصح الحمل عليها، لأن الحقيقة أصل، فلا تترك وبهذا يندفع أيضاً ما لو قيل، سلمنا أن الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة، لكن لم لا يجوز أن يكون النهي المتعلق ههنا عن الأركان الحسية

وتكون باطلة في نظر الشارع، فيتم مقصودهم بأن النهي مطلقاً يوجب الفساد، وذلك الاندفاع بأن الحمل على الأركان الحسية مجاز، فلا يصار إليه إلاّ بالضرورة، وقد يقرر مقصودهم بأن الحقائق الشرعية عبارة عن الأركان المخصوصة وهي قد توجد بدون الشروط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة، لكن لا مطلقاً، بل إذا كانت مع شرائط مخصوصة، فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة، بل لترتب الثمرات المخصوصة، فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن، لكنه لا يترتب عليها حينئذٍ تلك الثمرات، والنهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهي عن أمور ممكنة بالذات قد استحال ترتب الثمرات عليها، وهو مرادهم بالممتنع، وهو كافٍ لمقصودهم من إيجاب الفساد الذاتي للنهي، وسيجيء حله إن شاء الله تعالى، مع أن الأئمة الثلاثة صرحوا بأن الفاتحة ركن للصلاة، وتركها موجب للبطلان، وجوّزوا تعلق النهي بها، وهذا صريح أنهم يجوّزون كون الصلاة إن كانت متروكة منهياً عنها مع أن الشيء منفكاً عن الجزء ممتنع بالذات فافهم **(و)** أورد **(ثانياً النقض بنحو)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «**(دعي الصلاة أيام أقرائك)**» رواه الترمذي وأبو داود وتدع الصلاة أيام أقرائها وهذا في معنى النهي وقد تعلّق بالصلاة المقارنة عدم الشرط، وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشيء المقارن عدم الشرط والركن، فلا تنفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر **(قلنا)** مثله **(محمول على بيان الانتفاء)** أيام الإقراء، يعني النهي مجاز عن النفي، فالمعنى ليس تتحقق صلاة في أيام الإقراء، وهذا تصرف في صيغة النهي **(أو)** قلنا: النهي **(راجع إلى الإيقاع والعزم)** عليه **(لا إلى الفعل)** فالمعنى دعي عزم الصلاة أيام أقرائك فإنه لا تتحقق الصلاة فيها والعزم على المحال ممكن عند عدم الاعتقاد بالاستحالة، بل معها أيضاً وإن كان من غير فائدة، وإنما حملنا على أحد هذين المجازين **(تقديماً للعقل)** الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلاة الحقيقية في تلك الأيام **(على النقل)** الوارد فيه النهي متعلقاً في تلك الأيام فأوّل، بأحد التأويلين فافهم، وقد يجاب بأن المراد بالصلاة الشبيه بها من القيام والقعود والسجود وغير ذلك وهي أفعال حسية لا يقتضي النهي عنها الصحة، وهي أمور ممكنة أيضاً، وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضا به، لكن هذا إنما يتم لو كانت الحائضة الأميّة والخرساء لو أتت بهذه الأركان من غير نية وعزم على الصلاة كانت آثمة، وما وجد رواية صريحة فيها **(فبيع الحر والمضامين)** وهي ما كان في صلب الآباء من النطفة **(والملاقيح)** وهو ما كان في رحم الأم من الحبل **(وما أشبه ذلك)** كبيع الميتة **(كلها منفيات)** أي ليست هي بيوعاً، والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة، بل مجاز عن النفي، أو ليس ركن البيع، وهو مبادلة المال بالمال مفقوداً، ووجود الشيء من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا تصلح لتعلق النهي بها فافهم، أتباع الأئمة الثلاثة **(قالوا: الصلاة تنقسم إلى صحيحة وفاسدة، والمقسم مشترك)** في الأقسام، فالصلاة الفاسدة صلاة حقيقية، وقد ورد النهي عنه **(قلنا)** أولاً: هذا التقسيم لعله ورد من أمثالكم، فلا حجة فيه، اللهم إلاّ إذا ثبت الإجماع عليه، وقلنا ثانياً: سلمنا أنه ورد ممن يوثق به للحجية لكنه ليس على الحقيقة بل **(ذلك كتقسيم الإنسان إلى الحي والميت)** فهو تقسيم

مجازي، وكيف يدعي أحد أن الشيء الذي لا يوجد فيه ركن أو شرط، فرد لهذا الشيء، وهل هذا إلاّ كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم.

مسألة

(المنهي عنه لعينه لا يكون شرعياً عندنا) والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منهياً لعينه، بل لوصف أو مجاور **(خلافاً للأئمة الثلاثة)** وفسر الشرعي بما لا يدرك إلاّ بالشرع والحسي خلافه، ويرد عليه أن الزنا لا يدرك إلاّ بالشرع، فإنه إيلاج في فرج محرم خال عن الشبهة، والفرج المحرم لا يدرك إلاّ بإبانة الشرع. وكذا الغصب، أخذ مال الغير تغلباً، والتغلب لا يدرك إلاّ بالشرع مع أنهما حسيان منهيان لأعيانهما، والحق ما فسره بعض المحققين من أنه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليها أحكاماً مخصوصة، كالصلاة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك، وأما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات، بل رتب عليه الحد، وكذا الغصب كما ورد في الأخبار الصحيحة، و«للعاهر الحجر» ولا حق لعرق ظالم **(لنا أن كل مشروع حسن ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن)** فلا شيء من المشروع بمنهي عنه **(أما الثانية فبالاتفاق)** وبالضرورة **(وأما الأولى)** وهي أن كل مشروع حسن **(فلأن التشريع إنما هو لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية فلا يكون)** مثل هذا الشيء **(قبيحاً)** لعينه **(بل مرضياً)** في ذاته، وإن جاز أن يقارنه القبيح فيقبح لأجله، وههنا بحث قد استصعبه بعض الأعلام، وهو أن الشرعي يطلق على معنيين أحدهما: ما أجازه الشارع، وظاهر أن هذا لا يكون قبيحاً لذاته، والثاني: ما مر، فإن أريد بالمشروع المعنى الأول فمسلم، لكن غاية ما لزم أن ما أجازه الشارع لا يكون منهياً لعينه، وليس هو مطلوبكم، وإن أردتم الحقيقة التي اعتبرها الشارع، فالصغرى ممنوعة، وليس التشريع بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد بل يجوز أن يعتبرها الشارع حقيقة، كالصوم مثلاً يكون بعض أنواعه كما في سوى العيدين، والتشريق حسنة وبعضها كصيام هذه الأيام قبيحة لأعيانها فينهى عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلاة في الشرع الأركان المخصوصة بعضها حسنة كما إذا استجمعت الشروط ووقعت في غير الأوقات المكروهة، وبعضها قبيحة لذاتها، كفائت الشروط، أو الواقعة في الوقت المكروه كما مر، فقد ظهر أن هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم، لكن الأمر غير خفي على البصير الحاذق أن اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور حسنة لا تكون قبيحة، وأما اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور قبيحة لا يكون سبباً لثمرة، ثم النهي عنها لقبحها لا يليق بحكمته كيف ويكفي فيه النهي عن أجزائه التي هي أمور حسية، واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الأجزاء لأجل النهي لغو لا يليق بالحكمة بل اعتبار حقيقة، كذلك لا يكون إلاّ ليترتب عليها ثمرات في نظر المخترع لهذه الحقيقة، وهو المعنى بالحسن ههنا، ولا يتصف به المنهي عنه لذاته، ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات إنما يكون لصلاح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعاً، وهذا وإن لم يقنع به المجادل لكن يقنع المناظر المسترشد، ثم سلك المصنف مسلكاً آخر منقولاً عن

الإمام الهمام محمد رحمة الله عليه وارتضى به الإمام فخر الإسلام وأشار إليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله أن الحقيقة المعتبرة شرعاً إذا خلت عن الثمرات ممتنعة، ولا تصلح لتعلق النهي وتفصيله ما أفاد بقوله: (**أقول: التحقيق أن الأفعال الشرعية أمور إما وجودات، أو بعضها وجود وبعضها عدم**) وليس الكل عدمات (**وهي وإن كانت حسنة عقلاً لكن ما كانت موجبة لأحكامها**) التي هي ثمراتها (**إلاّ بعد جعل الشارع**) من حيث هو شارع (**واعتباره وهو**) أي هذا الجعل والاعتبار (**نحو من الإيجاد في نفس الأمر، فهو جعل بعضها ركناً وبعضها شرطاً، فجاءت حقائق كلية**) مركبة من تلك الأفعال (**متحصلة**) في نفس الأمر (**موجبة لأحكامها المقصودة منها**) بعد وجود الشرائط المشروطة بها (**ووضع لها أسماء مخصوصة**) أو استعمل فيها مجازاً (**وعلمها**) أي علم تلك الحقائق (**للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم أجمعين**) خصوصاً على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين، وإذا علمت أن الحقيقة الشرعية ليست إلاّ ما اعتبرها الشارع مؤتلفة من أركان مشروطة بشروط فليس فسادها وقبحها الذاتي إلاّ بفقدان شرط أو ركن والحقيقة الفاقدة الركن أو الشرط من المستحيلات بالذات، فلا تصلح لتعلق النهي كما مر قبل، فما يتراءى فيه تعلق النهي به فلأجل عروض وصف أو مجاور لا لذاته، إلاّ فيما إذا علم من خارج أن الركن أو الشرط مفقود، فحينئذٍ يتصرف في النهي أو المنهي كما مر، وفي «الحاشية» وقد ظهر من هذا التحقيق أن الحقيقة الشرعية مجعولة حادثة، ولها حقيقة متحصلة عند الشارع وهي المسماة بالأسماء الشرعية لا الصورة فقط، وأن جعل بعض الأمور ركناً وبعضها شرطاً توقيفي لا يدرك بالعقل وأن المستجمعة منها للأركان والشرائط لا تنعدم بعروض عارض، لأن العلة التامة لوجودها موجودة في نفس الأمر، فمن قال: أن لا صوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه أو شرطه، وهو خلاف الإجماع، فلا نهي عنه إلاّ باعتبار وصف عارض، فلا يكون منهياً عنه لذاته، ومنشأ ذلك أن كل أمر اعتبر ركناً أو شرطاً حسن، فهو من حيث نفسه ليس منشأ للفساد، بل لمجاور انتهت، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: لا ينفع المخالفين، فإن طورهم أن حقيقة الصلاة والصوم مثلاً تلك الأركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة، بل هي مع بعض الأحوال قبيحة ومع بعضها حسنة، أو يقول: إن الحقيقة الصومية هي المتحصلة من تلك الأمور مع التقييدات ككونها في غير العيد، ودعوى أنه خلاف الإجماع غير مسموع لعدم البينة عليه، هذا هو الذي عليه الإمام حجة الإسلام هذا. والتحقيق على ما عند هذا العبد أن ههنا مطلبين: الأول: أن النهي لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات، فلا تكون هي منهية عنها بالذات، ولا شك أن الحقيقة الشرعية هي الأفعال الحسنة التي اعتبرها الشارع مجتمعة مشروطة بشروط خاصة، وما ذكر المصنف وافٍ به، وهذه الحقيقة لا تصلح للقبح الذاتي والنهي عنها بالذات، لأن الشيء المستجمع للأركان والشرائط موجبة لثمراتها البتة، فهي مشروعة، فلا تكون غير مشروعة بالذات للقبح إلاّ فاقدة أحد هذه الأمور، فهي من المستحيلات، فلا يتعلق بها النهي لذاتها، وحينئذٍ لا يتوجه أن الصوم والصلاة هي الأركان

الخ. . . فإنا سلمنا أنها الأركان، لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة، وإعطائها الوحدة، وهذه الحقيقة لا بد من ترتب ثمراتها عليها وهو الصحة الشرعية، فلا يستقيم أنها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة، والقبح إنما يكون إذا لم يترتب عليها ثمراتها، وذلك عند فقدان شرط من شروطها أو ركن من أركانها، فغير المشروع شيء آخر لا هي، وبعبارة أخرى: الصلاة المنهية، أهي فرد من أفراد الصلاة التي اعتبرها الشارع أم لا، وعلى الثاني فما ورد النهي عن الصلاة بل عن شيء آخر، والنصوص تأبى عنه، وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين نهي عن صلاة كذا يبطله وعلى الأول فهي مشتملة على الأركان المعتبرة عند الشارع، والشروط المعتبرة لوجودها، وإلاّ لزم وجود الشيء من غير ركنه وشرطه، وهو من أبين الاستحالة لا يصلح متعلق النهي، وإذا كانت مع الشرائط والأركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الأحكام، فلا تكون باطلة الذات قبيحة نفسها، وإذ قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبح، وما صنع ذلك إلاّ لقبح وصف أو مجاور، إلى هذا كله أشار الإمام محمد رحمه الله فيما رد قول من قال: الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منهياً عنه، أنه لو لم يقع الطلاق في الحيض فأي شيء حرم وبأي فعل عصى المطلق في الحيض ولم يبق المنهي عنه الطلاق هذا كلام لا غبار عليه أصلاً ولا يتوقف على كون الصحة داخلة في مفاهيم الشرعيات، وقد تقرر استحالة الباطل القبيح لعينه، بأن الصحة داخلة في مفهوم الصلاة والصوم ونحوهما، ولا تكون الصلاة والصوم المنهيان لأعيانهما صلاة وصوماً لانتفاء الذاتي الذي هو الصحة، فالصلاة الغير الصحيحة مستحيلة، فلا تكون متعلق النهي، فالشرعي الذي تعلق به النهي صحيح في حد نفسه منهي لأجل الوصف، وهذا التقرير تلوح آثار رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف به في «الأصول»، وأنت لا يذهب عليك أن دعوى دخول الصحة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة، ولا يظهر لهذا أثر في كتب المشايخ، نعم الذي يظهر من كلماتهم أن الصحة من اللوازم، فبانتفائها تنتفي، وهو الذي وقع فيه الخلاف، فلا بد في إبانة ذلك من الرجوع إلى ما أوردنا من الحق الصراح فتدبر لعله ينفعك في كثير من المواضع، وهذا وإن أفضى إلى التكرار والتطويل، لكنه يعصمك من الزلة فإنه لا يخلو عن الإفادة والتحصيل.

المطلب الثاني في الفروع منها صوم يوم العيد، فإنه مشروع عندنا بأصله دون وصفه، والذي يظهر من تتبع كلامهم فيه أنه صيام ورد به النهي، فلا بد أن يكون بحيث لو صام أحد فيه وقع صومه صوماً وأثم، وإلاّ لم يقع النهي عن الصيام، بل عن شيء آخر، وإذا وقع صوماً لا بد أن يكون مشتملاً على الأركان والشرائط، فتجب المشروعية، وإلاّ لم يكن صوماً ولا متعلق النهي، هذا غاية التقرير لكلامهم، ولا يرد عليه ما ذكر وقرر لكلام الإمام حجة الإسلام بأنه حينئذٍ يصير فائت الشرط أو الركن فلا يتعلق به النهي، هذا خلف، وبعد في الكلام كلام، هو أنه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي، نحو: ألا لا صيام في هذه الأيام فهذا يقتضي أن تنتفي الحقيقة الصومية وليس هو نهياً حتى يطلب الإمكان فلا يلزم صدق الصوم على المأتى به، وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في مسألة اجتماع الوجوب والحرمة ما يرشدك

إلى دفعه فتذكر و(**أورد**) عليه (**أنه يلزم**) حينئذٍ (**أن يكون الوضوء داخلاً في مفهوم الصلاة**) لأن الصلاة من غير طهارة لم تكن صلاة عندكم فينبغي أن يكون جزء ما منه فائتاً وليس إلاّ الوضوء مثلاً، فيلزم كونه داخلاً مع أنه شرط خارج هذا خلف (**كذا في «شرح المختصر»**) مطابقاً لمتنه ثم هذا لازم عليهم أيضاً، فإن الصلاة الصحيحة ليست إلاّ ما كان مقارناً للطهارة، فيلزم أن تكون داخلة فيها، فما هو جوابكم فهو جوابنا (**وأجيب بمنع اللزوم، لأن الشرط إنما هو لتحقق المسمى شرعاً**) لا أنه داخل في حقيقة المسمى، قيل: لو كان المسمى عبارة عن نفس الأركان من غير اعتبار أمر زائد لزم تحققه عند تحقق الأركان ولو مع فقدان الشرط، ولو لم يعتبر الشارع هذا الوجود لزم إعدام الموجود، وسيجيء حله إن شاء الله تعالى منا، وفي المشهور يقرر بأن التقييد بمقارنة الشرط داخل لانفس الشرط، فالصلاة مثلاً عبارة عن الأركان المخصوصة مقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم (**قيل: المراد**) باللزوم (**أنه يلزم أن يكون جزءاً لمفهوم الصلاة، لا**) أن يكون جزءاً (**لحقيقتها، وأراد بجزء المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوفاً على تعقله**) بأن يكون جزءا لعنوانه (**فمفهوم البصر جزء لمفهوم العمى، وليس جزء الحقيقة حتى تكون دلالته عليه تضمنية**) ولا شك في لزوم ذلك فإنه لو لم يتصور الأركان مقيدة بمقارنة الشروط لم تتميز الصلاة عما ليس صلاة، وهي الأركان الغير المقارنة لها (**أقول**) أوّلاً: (**التوقف**) أي توقف تصور الصلاة على الوضوء مثلاً بحيث يدخل في عنوانها (**ممنوع**) وتحقيقه أن الصلاة مثلاً عبارة عن هذه الأركان لكن لا مطلقاً، بل بحيث تكون مصداقاً لتعظيم الباري عز وجل، وهذا التعظيم كالصورة والنوعية لحقيقة الصلاة، والأركان كالمادة لها، فالأركان إذا وجدت فصارت مصداقاً للتعظيم وجدت حقيقة الصلاة في نفس الأمر كسائر الحقائق، لكن الشروط مما يتوقف عليه وجود هذا التعظيم، فبفقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فتنعدم الحقيقة، ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشروط ولا دخولها في العنوان، كما أن حياة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص، ولا يلزم دخوله في حقيقته ولا في مفهومه، فاندفع ما لو قيل إن التقييد لو لم يكن داخلاً لكان الصلاة مع عدم الوضوء صلاة، وإلاّ لزم إعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل، ويحوم حول ما ذكرنا ما في «الحاشية» أن المكاشفين لحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر إلى الشرط، ويقولون للمقبولة منها: أرواح في عالم اللطائف، والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام، فإنهم يقولون: للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص وزن الأعمال ونصوص حراسة الأعمال، كما يورد في الخبر الصحيح أن سورة الملك تحرس للقارىء في الآخرة، والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة منها إلى الفاسدة نسبة الحي إلى الميت في عالمنا، فهذا أعدل دليل على أن للصلاة أمراً بمنزلة الروح للجسد، والشروط إنما هي شروط لوجوده فافهم (**و**) أقول ثانياً: (**لو سلم**) اللزوم (**فبطلان اللازم ممنوع، فإنه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط**) وإنما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فتدبر أتباع الأئمة الثلاثة (**قالوا: أوّلاً النهي في الشرعيات**

كالنهي في الحسيات) لأن وضع الصيغة غير مختلف، والنهي في الحسيات يقتضي القبح لذاته، فكذا في الشرعيات **(قلنا)** لا نسلم المماثلة بين النهيين كيف **(الحسي لا يلزم أن يكون حسناً لأن خلق القبيح ليس بقبيح)** وليست حقيقته باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبجعله **(بخلاف التشريع)** فإن تشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحاً لذاته، فإن حقيقته بجعل الشارع وقد مر تحقيقه **(و)** قالوا **(ثانياً)** قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢] والنكاح شرعي، وقد نهى عنه لذاته حتى لا يكون مشروعاً أصلاً، والحاصل الاستدلال بتعلق النهي بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها إجماعاً **(قلنا)** لا نسلم أن المنهي عنه في شيء شرعي، بل النكاح **(محمول على اللغة)** وهو الوطء فإن قلت: فحينئذٍ لا يبطل نفس العقد ولا يحرم، قلت: بطلان العقد بالإجماع وبأن المقصود من العقد ثمرته، وهي حل الوطء، لأنه مشروع لأجله ولما لم تترتب هذه الثمرة عليه بل استحال الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم **(أو)** قلنا **(كما مر في صلاة الحائض)** من كون النهي بمعنى النفي أو المراد النهي عن العزم فتذكر.

مسألة

(النهي في الحسيات) قد مر تفسيره **(كالغيبة والكفر)** وسائر العقائد الباطلة **(يدل باتفاق الأئمة الأربعة على الفساد، أي البطلان)** لذاته **(وعدم السببية للحكم)** أي الثمرة **(لأن الأصل هو الأصل)** والقبح الذاتي هو أصل في النهي، كما أن الحسن الذاتي أصل في الأمر **(إلاّ لدليل)** صارف عنه، فإنه حينئذٍ لا يدل على الفساد لذاته، بل لأجل الوصف أو المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل **(كنهي قربان الحائض)** قال الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وهذا يدل على أن التحريم للأذى لا لنفس القربان، فيصلح موجباً للحكم والثمرة حتى يثبت نسب الولد المتكون من الوطء في المحيض **(وأما)** النهي **(في الشرعيات فعلى فساد الوصف)** أي فيدل على فساد أمر خارج وصفاً كان أو مجاوراً **(عندنا)** لأن النهي الحقيقي يقتضي أن يكون الشرعي ممكناً واقعاً بالإيقاع، ومقتضى النهي الذي هو القبح يلزمه أن لا يكون مشروعاً أصلاً، فعملنا بما يوجب النهي دون مقتضى النهي **(تقديماً للمقتضي على المقتضى كما علمت)** مفصلاً **(وهل يدل فساد الوصف على فساد الأصل)** فيما إذا علم تعلق النهي لأجل الوصف أم لا يدل اختلف فيه **(فعند الأكثر لا)** يدل **(لهذا صح طلاق الحائض)** فإن الطلاق في نفسه ليس قبيحاً، وإنما القبح للمحاور **(و)** صح **(ذبح ملك الغير)** فإن الذبح بما هو إخراج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وإنما القبح لأجل كونه موجباً لتلف مال الغير؛ **(و)** صح **(الصلاة في الأرض المغصوبة)** كذلك كما مر **(و)** صح **(البيع عند النداء)** لأن البيع لا خبث فيه، وإنما هو لتوهم إخلال الجمعة المفروضة **(والمنقول عن مالك واختاره ابن الحاجب أن النهي للوصف مطلقاً يدل على فساد أصله، لنا لا تضادّ لتغاير المحلين)** محل المشروعية ومحل الفساد، وغاية ما يلزم كون الأصل ملزوم القبيح **(وملزوم**

القبيح لا يكون قبيحاً لعينه) بل بالعرض، وإذا لم يكن فساد الوصف موجباً لفساد الأصل فبقي الصوم في يوم النحر مشروعاً وإنما الفساد لوصف كونه إعراضاً عن ضيافة الله تعالى: **(فصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الإيجاب)** الذي هو النذر لكونه لا خبث فيه، وإنما هو في الوصف ولم يتعلق به النذر، ثم إنه بعد النذر يؤمر بالإفطار وقضاء يوم مكانه، وكذا الصلاة في الأوقات المنهية، فإنه لا قبح فيها من حيث هي صلاة، إنما القبح لوقوعها في وقت تعبد فيه الشمس والشيطان، فيصح النذر بها أيضاً لعدم تعلقه بالتشبيه بعبادة الشيطان، وكذا الربا وسائر البيوع الفاسدة فإنها ليست خبيثة من حيث إنها مبادلة المال بالمال بالتراضي، وإنما الخبث لأجل شرط الزيادة أو غيره من الشروط المفسدة، والموجب للملك إنما هي من جهة كونها بيوعاً ومبادلة، لكن هذه العقود واجبة الرفع والفسخ لأجل الاجتناب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصف، ولذا لا يثبت الملك قبل القبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذي كان واجب الرفع من قبل الشارع، إذ لو ثبت الملك حل له المطالبة، وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد في ثبوت الملك قبل القبض وبعده فتدبر، واعترض بأن غاية ما لزم أنه يصدق مسمى الصوم والصلاة والبيع على صوم العيد والصلاة وقت الاستواء والبيوع الفاسدة، لكن من أين لزم ثبوت استحقاق المحمدة للآتي بهما، وثبوت الملك في البيع الفاسد، وهذا الاعتراض في غاية السخافة، فإنك قد علمت سابقاً أن الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المستجمعة للأركان والشروط ومتى تحققت هذه الحقيقة ترتب عليها الأحكام والثمرات الموضوعة تلك الحقيقة لأجلها، وإلاّ فلا فائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليها ثمرة أصلاً، وقد مر من قبل، وحينئذٍ لا وجه لمنع ترتب الثمرات بعد تحقق أسبابها مع الشروط والأركان فتدبر فيه، ثم ربما يستشكل بأن انعقاد النذر بهذا الصيام أو الصلاة لا يصح، لأن المسلم روى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام قال: «لا نذر في المعصية» ولا شك أن المعصية عامة، سواء كانت لذاته أو من قبل الوصف، فيلزم أن لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعاً، وما يقال: إن وجوب الأداء لوجوب القضاء لأجل مصلحة فيه ولا معصية، وانعقاد النذر أيضاً لهذه الفائدة ليس بشيء، لأن وجوب القضاء فرع وجوب الأصل، وإذ لم يعقل وجوب الأصل لكونه معصية لا نذر بها فلا قضاء، وجوابه: أنَّا قد بينا أن صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه، والنذر إنما تعلق به، وإنما المعصية الإعراض المذكور ولم يتعلق به النذر، ولا نسلم أن المعصية عامة فيما يكون هو معصية أو مجاوره، كيف وإلاّ لم يصح النذر بالصلاة في الدار المغصوبة أو الوضوء على قارعة الطريق، بل المراد بالمعصية ما تصدق عليه المعصية حقيقة، وحينئذٍ لا حاجة ما أجيب به باختيار رواية الحسن عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه أنه إن أضاف النذر لصوم الغد يلزم الصوم وإن كان الغد يوم العيد، لأن ما نذر به ليس معصية، وإنما اتفق أن يكون عيداً، بخلاف ما إذا أضاف لصوم العيد فإنه معصية، مع أنه إن كانت المعصية لكون متعلق النذر مقارناً بالإعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء، وإن كانت لتعلق النذر بما هو معصية، فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر وأنصف؛ ثم اعلم أن

مشايخنا قسموا الغير الذي به القبح في المنهي عنه إلى لازم كما في صوم العيد، فإن الحرمة للإعراض عن قبول الضيافة ولا ينفك عنه صوم يوم العيد وإن صح انفكاك الصوم مطلقاً وإلى أمر مجاور قد ينفك عنه، كما في البيع وقت النداء فإنه ما نهى عنه إلاّ للإخلال بالجمعة، وهو قد ينفك عنه كما في البيع مع السعي، ونكاح المحلل فإنه إنما نهى لمقارنته نية التحليل والنكاح قد ينفك عنه، فالقسم الأول إن ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام وإلاّ فالمكروه، وعلى القسم الثاني، لا يطلقون لفظ الحرام، إنما يطلقون لفظ المكروه ويقولون: البيع وقت النداء والصلاة في الدار المغصوبة ونكاح المحلل مكروه وأرادوا به كراهة التحريم، ثم إنهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم أفسده، لأن وجوب القضاء إنما كان لوجوب الإتمام، ووجوب الإتمام لصحة الشروع وصيانة ما أدى والشروع فيه غير صحيح، وما أدى واجب الرفع فلا صيانة، فلا وجوب فلا قضاء، ومع هذا أوجبوا الصلاة بالشروع في الوقت المكروه، وفرقوا بأن الصوم وقته معيار، ففساده يؤثر في فساد الصوم من الأصل، وكل جزء منه مشتمل على معصية، وهي الأعراض بخلاف الصلاة، فإن وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية، وإنما تتم بالسجدة، وأنت لا يذهب عليك أنه لا دخل فيه للمعيارية، فإن الشروعين متساويان في كونه معصية لأجل الغير، فإن كان هذا آخر أجاله عن سببيته لوجوب الإتمام فهما سيان وإلاّ وجبا فالأولى أن يكتفي بحديث مقارنة المعصية ويقال إن إتمام الصوم إنما يجب صيانة لما أدّى، وكل ما أدى لا يخلو عن الأعراض، والصلاة إنما يجب إتمامها صيانة للتحريمة عن البطلان، وليس في التحريمة تشبه بعبادة الكفار فلا معصية، فلا تخرج عن السببية إنما المعصية في أداء ركن من الأركان من القيام والركوع ونحوه، وعلى هذا لا يرد أنه يلزم أن لا يحرم إلاّ الركعة التامة لا ما دونها لأن ما دون الركعة ليس صلاة، وذلك لأن ما دون الركعة عبادة صلاتية، فتحرم في هذه الأوقات، كالركعة لوجود التشبه المنهي. أتباع الإمام مالك **(قالوا: استدل العلماء على تحريم صوم)** يوم **(العيد بالنهي)** الوارد فيه، وما وجد نكير فهو إجماع **(ورد أوّلاً بأن التحريم لازم)** لمدعاكم **(أعم)** منه، فلا يلزم من ثبوته ثبوته فما تم التقريب، وإن أريد بالتحريم التحريم لعينه فيستلزم الفساد منعنا الإجماع مع أن الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم **(و)** ردّ **(ثانياً بأنه وصف لازم)** أي الوصف المحرم في صوم العيد وصف لازم **(فلا يلزم)** من الفساد فيه الفساد **(في المفارق)** فما عم الدليل مدعاكم فما تم التقريب وقد يجاب عنه بأن الاستدلال ليس إلاّ لأجل النهي، فلا فرق بين اللازم والمفارق، وفيه أنه ممنوع، فلا بد من تبيانه فافهم **(و)** رد **(ثالثاً)** وقيل هذا **(منقوض بالصلاة في المكان المغصوب ونحوها لصحتها اتفاقاً)** مع تعلق النهي بها لأجل الوصف **(تأمل)** وأجيب عنه بوجهين:

الأول: أن النهي لم يتعلق بالصلاة إنما نهي عن الغصب فقط، لكن صاحب الصلاة أداها مقارناً بالغصب كما أن الزكاة ليست معصية وإن أدّى إلى المصرف حين الارتكاب بمعصية، وجوابه: أنه قد ورد الأخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير إذنه، وصار

هذا من ضروريات الدين، ولا شك أن أداءها لزم مقتضى النهي، لأن الصلاة في الأرض المغصوبة تصرف فيه، فيكون متعلق النهي، إذ العام كالخاص في إيجاب الحكم فافهم.

الثاني: أن المقصود أن مقتضى النهي ذلك ولا استحالة في التخلف لمانع، وههنا قد منع مانع، وجوابه: إن هذا القدر لا يكفي، بل لا بد من التبيين للمانع، فإن النهي المقتضي عندكم لفساد الأصل قائم، فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصرفه فافهم **(قال)** الإمام **(الشافعي)** في الاستدلال **(النهي لوصفه يضاد وجوب أصله)** فلا يجامعه فيوجب الفساد **(ونقض بالكراهة)** فيدل على الفساد أيضاً **(لأن الأحكام)** كلها **(متضادة)** فكراهة الوصف تضاد وجوب الأصل، والحل أن لا تضاد عند تغاير المحل **(فأول بأنه ظاهر في عدم الوجوب)** يعني أن النهي عن الشيء لأجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الأصل لغلبة المفسدة **(كذا في «المختصر»**. **أقول الظهور)** أي ظهور النهي لأجل الوصف في عدم وجوب الأصل **(ممنوع، بل الظاهر رجوع النفي إلى القيد)** وأيد بما حكي عن عبد القاهر أن محطّ الإفادة هو القيد نفياً وإثباتاً، قيل: مقصود الإمام الشافعي رحمه الله أن النهي عن الموصوف بصفة يضاد وجوب هذا الموصوف، وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء، وما عن عبد القاهر معناه أن محط الإفادة القيد في هذا المقيد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك المقيد وهذا غير وافٍ، فإن مضادة النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف، وجوب نفس الموصوف ممنوع كما في الكراهة، كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النهي عنه لا من جهة الوصف وكذا ظهوره في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع، وقد مر منع استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد، بقي ههنا شيء هو أنه لا يمكن الامتثال إلاّ باستصحاب المعصية حينئذٍ، ولا يليق بشأن الحكيم إيجاب مثل هذا الأمر، لكن الأمر غير خفي على المكشوف بحقيقة الأمر، فإن الحكيم ما أمر بهذا الفعل بالذات، بل إنما أمر بشيء يمكن مفارقته عن الوصف المنهي، والتقصير من المكلف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي، كما أنه أوجب إيفاء المنذور وليس من لوازمه الإعراض عن الضيافة المنهي، لكن لما نذر الصوم في العيد لزم من إيفائه الارتكاب، ولا شناعة في إيجاب الحكيم مثل هذا فتدبر، ثم لما كان في الإيفاء ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن إلى خلف، والفوات إلى خلف ليس فواتاً بكل وجه اختير الحكم بالإفطار وإيجاب القضاء فافهم، وإنما أطنبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزيغه ما تذهب إليه الأوهام في بادىء الرأي من استبعاد إيجاب شيء وتحريمه عن سواء السبيل.

مسألة

(القبيح لعينه لا يقبل النسخ) أي انتساخ الحرمة، ولم يرد النسخ المصطلح **(إلاّ إذا كان له)** أي عرض للقبيح لعينه **(جهة محسنة)** تزيل قبحه، كما يزيل العارض برودة الماء، أو تغلب مصلحة الجهة الحسنة على مفسدته **(كالكذب المتعين طريقاً لعصمة نبي)** أو إنقاذ بريء

أو إصلاح ذات البين **(والقبيح لجهة إذا لم يترجح عليها غيرها من الجهات)** المحسنة أي لم يكن هناك جهة محسنة أصلاً **(فكذلك)** لا يقبل انتساخ الحرمة **(كالزنا)** فإنها محرمة لإيجاب اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة أصلاً، فضلاً عن أن تغلب عليه واستدل عليه بأن الفعل مع المنكوحة وهذا الصنع متحدان بالحقيقة فليس في ذاتها قبح أصلاً إنما القبح لجهة أخرى كما ذكرنا، والحق ما يشير إليه كلام المشايخ الكرام من أن الزنا قبيح لعينه، والفعلان وإن كانا متحدين في بادىء النظر إلاّ أن الأحكام مختلفة باختلاف الخصوصيات والنسب، فالفعل في المملوكة حسن، وفي الأجنبية قبيح بالنظر إلى نفس هذا المضاف، ولو ادّعى الاختلاف بالحقيقة عند الحكيم لم يبعد أيضاً فافهم، وإذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة أخرى محسنة مما لا يقبل انتساخ الحرمة أصلا **(فلم يُبحه)** أي كل واحد مما ذكر **(الله تعالى في ملة)** من الملل، ثم أورد الشافعية علينا أوّلاً: إنكم جعلتم الزنا سبباً لقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة، كما في الحلال مع أنه محظور لعينه أو لجهة لا تقبل الانتساخ، وهذا المحظور لا يصلح سبباً لنعمة أصلاً، وثانياً: أنكم تحكمون بتملك الغاصب المغصوب، وتوجبون الضمان مع أنه قبيح لعينه لا يصلح سبباً للملك. ثالثاً: أنكم تثبتون ملك الكفار أموال المسلمين بالاستيلاء مع أنه قبيح لعينه، أراد المصنف أن يجيب عنها فقال: **(وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري لحقيقة الوطء)** الموجود **(بسببية الولد)** يعني أن النكاح إنما يوجب الحرمة لكونه سبباً للولد الموجب للجزئية، والوطء الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وإن أهدر الشارع هذه السببية والولد ليس فيه قبح إنما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الوالد والوطء يقوم مقامه في إيراث الجزئية المحرمة من حيث أنه سبب لا من حيث إنه فعل محرم كالتراب يزيل الحدث من حيث إنه قائم مقام الماء وإن كان من حيث ذاته ملوثاً، وبالجملة إن سببيته للحرمة ليست بالذات بل بالعرض، وهذا غير منكر، ومذهبنا مذهب أمير المؤمنين عمر وابن عباس، وأكثر التابعين، وهذا **(كثبوت ملك الغاصب)** فإن الغصب بما هو غصب لا يوجب الملك، وهو المحظور بعينه بل إنما يوجب **(بسببية الضمان)** يعني أن الغصب موجب للضمان عند فوات الأصل، بأن يزول اسمه وإيجاب الضمان يصلح جزاء للفعل الحرام وليس فيه قبح أصلاً، وهو لا يجامع بقاء ملك المالك، وإلاّ لزم اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب الخروج عن ملكه، فلا بد من الدخول في الضمان لئلا يكون شائبة في الإسلام، فالموجب بالذات لثبوت الملك هو الضمان، ولما كان الغصب سبباً له أضيف الملك إليه استناداً،فإنه يحدث عنه إيجاب الضمان ويستند، ولهذا لا يملك الغاصب الزوائد، ويملك ما ربح عليه ملكاً محظوراً لكونه تبعاً، ولذا يجب التصدق به، كذا قالوا، وينقض بالمدبر، فإنه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب، وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في «شروح أصول» الإمام فخر الإسلام قدس الله سره **(و)** هذا كثبوت **(ملك الكافر بالاستيلاء)** وهو أيضاً ليس سبباً بما هو استيلاء بل **(بسببية زوال العصمة)** عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة للإحراز بخلاف الباغي إذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الإسلام، فإذا زال

العصمة انقطع ملكه، فبقي المال غير مملوك فيملكه الكافر بالاستيلاء، وصار كالاحتطاب والاصطياد ثم هذا القدر يكفينا ههنا في الاستناد وأما إثبات زوال العصمة فبالنص القرآني وبالسنة كما سيجيء إن شاء الله تعالى فانتظر.

مسألة

(النهي يقتضي الدوام) والعموم **(عند الأكثر)** من أهل الأصول وأهل العربية **(فهو للفور)** بخلاف الأمر **(وقيل: كالأمر)** في عدم اقتضائه الدوام، بل العموم أيضاً **(وفي المحصول أنه المختار، وفي الحاصل أنه الحق لنا استدلال العلماء)** سلفاً وخلفاً بالنهي على تحريم الفعل مطلقاً **(مع اختلاف الأوقات)** من غير انتظار إلى قرينة دالة على الدوام **(فدل)** هذا الاستدلال منهم **(على أن المتبادر منه نفي الحقيقة)** للفعل أو الفرد المنتشر **(وهو)** إنما يكون **(بالانتفاء دائماً)** لجميع الأفراد عرفاً ولغة، فالنفي له حقيقة **(فلا يرد أنه يستعمل لكل منهما)** من الدوام وغيره، فلا يكون مشتركاً لفظياً فيهما ولا حقيقة ولا مجازاً، لأن الكل خلاف الأصل، بل يكون للقدر المشترك بينهما، وجه الدفع ظاهر، فإن خلاف الأصل قد يصار إليه الدليل، وههنا قد دل الدليل على تبادر أحدهما فيكون حقيقة فيه ومجازاً في الآخر **(لا يقال الكف لا يتأتى مع الدوام)** فإنه لا يتأتى حال الغفلة، فلا يصلح واجباً على الدوام، وإلاّ لزم العصيان **(لأن الاقتضاء)** والتكليف **(ما دام الشعور)** وعنده يجب الكف دائماً ولا فساد فيه وقد مر من قبل **(قالوا: نهي الحائض لا يدوم)** فلا يلزمه الدوام **(قلنا)** إنه **(مقيد عم أوقات القيد)** ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم.

فصل

(دلالة اللفظ عندنا أربع) وأما من عدانا فيزيد عليه **(منها العبارة وهو ما ثبت)** أي دلالة ثبتت وتحققت **(بالنظم)** بأن يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة، ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء **(ولو التزاماً)** أي ولو كانت التزامية **(مقصوداً به، ولو)** كان القصد **(تبعاً)** احتراز عن الإشارة **(كقوله تعالى:** ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] **الآية فالحل والحرمة والتفرقة اللازمة لهما)** كلها **(بالعبارة)** لأن الأولين مقصودان تبعاً، والتفرقة مقصودة بالذات لكون الآية رداً لتسويتهم بينهما، فالعبارة يعتبر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع، صرح به صاحب الكشف، ونقله عن الإمام صدر الإسلام أيضاً، وعزي إلى الإمام شمس الأئمة، وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها إشارة، ورد بأن تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوّة الخطأ عند المحصلين **(ومنها الإشارة، وهي)** دلالة **(التزامية لا تقصد أصلاً)** لا بالذات ولا بالتبع، ولا بد من تقييد زائد هو أن لا تكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء **(والأذهان متفاوتة في فهمها)** لكونها بعلاقة اللزوم، وهو قد يكوم جلياً، فدلالته جلية، وقد

يكون خفياً فدلالته خفية **(فقد تكون نظرية)** لخفاء اللزوم **(كقوله)** تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] **(الآية)** فهي لإيجاب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له، ونسب الولد إليهم بحرف اللام **(ففيه إشارة إلى اختصاص الولد بالوالد نسباً)** إذ لم يرد التمليك قطعاً **(فينفرد بنفقته)** ولا يجب شيء منها على الأم **(ويستتبعه)** هذا الولد **(بأهلية الإمامة)** الكبرى التي هي السلطنة العامة فيستحقه إن كان الأب قرشياً **(والكفاءة)** فيصير كفؤا لمن أبوه كفء له **(إلاّ الحرية والرق)** فإنه لا يكون حراً وموقوفاً بحرية الأب ورقه **(بدليل)** خاص بهما وغير ذلك من الأحكام المتعلقة كالعقل، وغيره، ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الإشارة نظر فإن اللام موضوع للاختصاص، وقد أريد ههنا الاختصاص الخاص، فالمراد بالمولود له من انتسب إليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وإن كان القصد إليه لإيجاب النفقة عليه، فالدلالة عليه عبارة لا إشارة نعم الدلالة على ترتب الأحكام المذكورة على ثبوت النسب إشارة البتة فافهم **(وكقوله)** تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾ [الحشر: ٨] **(الآية فإنه)** وإن سيق لإيجاب سهم الغنيمة لهم **(دل على زوال الملك عما خلفوا)** لأن الفقير من لا يملك شيئاً من المال، ففي التعبير عنهم بالفقير إشارة إلى زوال الملك، وإلاّ صاروا أغنياء **(لا يقال)** لفظ الفقير **(استعارة لإضافة الأموال إليهم)** فيكونون ملاّك الأموال، فلا يكونون فقراء، بل استعير لمن انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال **(لأن الإضافة)** الدالة على الملك **(حين الإخراج)** من الديار والأموال **(لا تنافي الفقر الآن)** فلا تصلح الإضافة قرينة على ثبوت الاستعارة، فيترك الفقير على الحقيقة **(و)** قال **(في «التحرير»: والوجه أنه)** أي زوال الملك بل الدلالة عليه **(اقتضاء لأن صحة إطلاق الفقير بعد ثبوت ملك)** الفقير **(الأموال متوقفة على الزوال)** فيكون الزوال لازماً متقدماً والدلالة عليه اقتضاء **(أقول)** إطلاق الفقراء وإن توقف على زوال الملك، لكن **(لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء، فكون الاستيلاء مزيلاً)** عن ملك المؤمنين **(موجباً للملك)** لهم أي للمستولين الكفار **(ثابت بالإشارة كما يشير إليه)** قوله تعالى: ﴿أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾[الحشر: ٨] لأن التعليق بالمشتق يوجب عليه المبدأ فالإخراج سبب الفقر **(فتدبر)** وهذا غير وافٍ، فإن كون الاستيلاء مزيلاً وموجباً حكم، ونفس زوال الملك حكم آخر، وصاحب التحرير إنما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الأوّل فتدبر؛ فالأولى في الجواب ما قاله «مطلع الأسرار الإلهية» قدس سره إن توقف الإطلاق على أمر لا يوجب كونه اقتضاء، وإلاّ لزم أن يكون جميع اللوازم اقتضاء لتوقف الإطلاق عليها البتة، بل الاقتضاء الدلالة على أمر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم، وليس ههنا كذلك فإن زوال الملك والفقر معانٍ من غير توقف لأحدهما على الآخر فلم تكن إلاّ إشارة هذا وبعد بقي في الكلام كلام، فإنه يدل الفقير مطابقة على من لا يملك شيئاً، فكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكي ما خلفوا مقصوده في الجملة، وإن لم يكن مقصوداً بالذات فهو عبارة؛ نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلاً موجباً غير مقصود إشارة فافهم **(وكقوله)** تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ

لَّهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] **(دل)** هذا القول **(على جواز الإصباح جنباً)** للصائم، لا كما يقوله الروافض خذلهم الله تعالى: من أصبح جنباً فقد أفطر وتقريره على ما هو المشهور أن الغاية دلت على جواز الاستمتاع بهنّ إلى الفجر، فجاز الاستمتاع في آخر أجزاء الليل، وهو يستلزم كونه جنباً في أول أجزاء الفجر، وأورد عليه أن حتى غاية للأكل والشرب، فيجوزان في آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء، وأجيب بأن حتى غاية لقوله: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] إلى الآخر بدلالة السياق، فإن الآية في نفي حرمة الاستمتاع والأكل والشرب، من بعد ثلث الليل، فأبيح الأشياء الثلاثة إلى الفجر، ولو سلمنا وتنزلنا فالاستمتاع مثل الأكل والشرب، فإذا جازا إلى آخر الليل جاز أيضاً بمفهومه الموافق، لكن على هذا كونه من باب الإشارة غير ظاهر، وسلك المصنف مسلكاً آخر هو أن قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] دل بعبارته على حل الاستمتاع بهن في الليل كله فلزم الإصباح جنباً **(فإنه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً)** وعلى هذا لا شائبة للإيراد عليه أصلاً **(قيل: اللازم)** من الآية **(جواز الوقاع في جزء منه لا في جميعه)** فإن ليلة الرفث مطلقة **(أقول: قد مر أن تقدير في للاستيعاب)** فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل **(على أنه نسخ للحظر، المتعلق بالجميع)** كما روى أبو داود والبيهقي عن ابن عباس في: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣] قال: فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا إلى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلّى العشاء ولم يفطر، فأراد الله أن يجعل ذلك يسراً لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية فرخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وأبي داود والترمذي عن البراء بن عازب قال: كان أصحاب النبي ﷺ إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي، وأن قيس بن صرمة الأنصاري كان صائماً، وكان يومه ذلك يعمل في أرضه، فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال: هل عندك طعام؟ قالت: لا ولكن أنطلق فأطلب لك، فغلبته عينه فنام، وجاءته امرأته، فلما رأته نائماً قالت: خيبة لك أنمت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي ﷺ فنزلت هذه الآية أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى قوله: من الفجر، ففرحوا بها فرحاً شديداً وفي الروايتين نحو من التعارض، ولفظ الآية يؤيد الأولى، وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق جميع الليلة **(فيجوز)** في جميع الليل **(كما كان)** محرماً فيها، لأن ارتفاع الحظر يلزمه الإباحة إلى أن يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم، ثم لو تنزلنا وسلمنا أن ليلة الصيام مطلقة لم يضرنا، فإنه حينئذٍ يدل على جواز المس في كل جزء من أجزاء الليل ومنه الأخير، فلزم جواز إصباح الصائم جنباً فافهم، واعلم أن جواز إصباح الصائم جنباً ثابت بدلائل لا شبهة فيه، منها ما أخرج الشيخان ومالك وابن أبي

شيبة عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت: قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم، ومنها ما أخرج مالك وابن أبي شيبة والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها أنها سئلت عن الرجل يصبح جنباً ويصوم فقالت: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يصبح جنباً من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم. ومنها ما أخرج مالك والشافعي ومسلم وأبو داود والنسائي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة أن رجلاً قال: «يا رسول الله إني أصبح جنباً وأنا أريد الصيام، فقال النبي ﷺ وأنا أصبح جنباً، وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ذلك اليوم» فقال: الرجل إنك لست مثلنا قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فغضب وقال: «إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتبع» **(ومنها الدلالة والفحوى وهو ثبوت حكم المنطوق للمسكوت)** بل الدلالة على هذا الثبوت **(لفهم المناط)** للحكم **(لغة)** بأن يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب «الكشف» وصدر الشريعة، واعترض صاحب «التلويح» بأن أكثر الدلالات مما لم يتفطن لها بعض من لهم اليد الطولى في معرفة اللغة، كالإمام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالأكل، ومنشأ هذا الإيراد عدم التدبر في الكلام، فإنه لم يدع انفهام حكم المسكوت لكل، بل انفهام المناط، وإنما يختلف في حكم المسكوت لخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه وفي المثال المضروب يفهم كل من يعرف اللغة أن مناط سؤال الأعرابي وجوابه عليه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام هو الجناية الكاملة على الصوم، لا نفس القرنية مع الأهل فزعم الشافعي أن الجناية الكاملة هي الإفطار بالوقاع فقط لا غير وعندنا مطلق الإفطار فافهم **(كقوله)** تعالى: (﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] **فإن اللفظ لتحريم التأفيف)** عبارة **(ويفهم منه تحريم الضرب)** لأجل أن مناط النهي عنه هو الإيذاء، وهذا مفهوم لغة، فكان هذا منهياً عنه، ومن جزئياته الضرب فيكون منهياً أيضاً **(ولا يجب)** في الدلالة **(أولوية المسكوت)** في تحقق المناط فيه **(كما نقل عن الشافعي)** فإنا نعلم قطعاً أنه ربما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الأولوية لفهم المناط لغة، وإهدار هذا النحو من الدلالة غير لائق، اللهم إلاّ أن تجدد اصطلاح كما أشار إليه بقوله **(وقيل: إنه تنبيه بالأدنى)** في المناط **(على الأعلى)** فيه، فحينئذٍ خرج ما فيه المساواة، لكن لا بد من اعتبار قسم آخر سوى الأربعة كما قيل الأول فحوى الخطاب، وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب، والمشهور عندهم، أنهما مترادفان **(ولهذا)** أي ولأنه لا يجب الأولوية في المسكوت **(أثبتنا الكفارة بعمد الأكل)** أي بالأكل في نهار شهر رمضان عمداً **(كالجماع)** الذي ورد فيه إيجاب الكفارة **(لتبادر أن مناطها التفويت)** للصوم، فإنه سأل الأعرابي وقال: هلكت وأهلكت، واقعت أهلي في نهار رمضان، فرتب عليه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام الكفارة، وظاهر أنه إنما سأل لكونه جانياً على الصوم جناية كاملة وهذه الجناية لا دخل فيها، لكون الموطوءة أهلاً أو وطئها حلالاً، أي غير زنا وإنما الجناية فيه للتفويت لا غير، وهذا ظاهر جداً وهو في الجماع والأكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم. ومن العجب ما حكي عن الشافعي في قول أنها لا

تجب على المرأة مع أن الجناية من كل منهما كاملة، وما قيل في توجيهه أن ليس من المرأة فعل، وإنما هي محل لفعل الرجل، فأوهن من بيت العنكبوت، لأن تمكينها للوطء فعل قطعاً فافهم **(وقد تكون)** الدلالة **(ظنية)** إذا كان المناط مظنوناً أو وجوده في المسكوت **(وذلك كإيجاب الشافعي الكفارة في)** القتل **(العمد واليمين الغموس بنص الخطأ)** الموجب للكفارة فيه **(و)** بنص **(غير الغموس)** وهي المنعقدة لفهمه أن المناط الزجر والعمد والغموس أولى به من الخطأ والمنعقدة **(مع احتمال أن لا يكون المناط ثمة الزجر بل التلافي)** لما صدر به التساهل وعدم التثبت حتى أدى إلى إهلاك النفس المحترمة ولما صدر من انتهاك ما أكده باسم الله تعالى، فلا يلزم في العمد والغموس، لأنهما كبيرتان محضتان، ولا يلزم من محو شيء ذنباً محوه ما هو أعلى منه، كيف نفس الخطأ لا ذنب فيه، وكذا في الحلف على شيء يريد فعله، وإنما يسري ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد، وبما قررنا اندفع أن الخطأ لا ذنب فيه، فلا يحتاج إلى التلافي والزجر على هذا. ثم نقول: بل الظاهر أن الكفارة موضوعة للتلافي لأنها ستارة كاسمها، والمناسب للزجر ما يجري عليه من الإمام جبراً حتى ينزجر، لا ما يكون في اختياره إن شاء أتى به وإلاّ لا. ومن البين أن من ارتكب القتل العمد أو الغموس كيف ينزجر بوجوب شيء لو تركه عصى فلا وجه فيهما للانزجار فافهم، وقد يقال: الكفارة في الغموس عند الشافعي بالعبارة. فإن المراد بقوله تعالى: ﴿بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ﴾[المائدة: ٨٩] العقد باليمين، وهذا عام للغموس، والمنعقدة كليهما، وسيجيء إن شاء الله تعالى ما يكفي لهذا المقام فانتظر **(ولما جاز خفاؤها جاز الاختلاف فيها)** لكن لا يكون فهم المناط مختلفاً أيضاً **(ففرع أبو يوسف ومحمد كالأئمة الثلاثة وجوب الحد باللواطة)** مع غير الزوجة والأمة وأما معهما فلا حد فيه عندهما أيضاً **(على دلالة نص وجوبه بالزنا، لأن المناط سفح الماء في محل محرم مشتهى والحرمة)** في محل اللواطة **(قوية)** فوق محل الزنا، لأنه يمكن أن يحل بالنكاح دون محلها، وسفح الماء فيها فوقه في الزنا فهي مثل الزنا في إيجاب الحد **(وأبو حنيفة جعل المناط)** لإيجاب الحد في الزنا **(إهلاك نفس معنى)** فإنه في الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فهو هالك **(وقوة الحرمة يعارضها كمال الشهوة)** فإن الشهوة في الزنا من الطرفين بخلافها في اللواطة، وأيضاً ينفر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستقذار، فيكون قضاء شهوة في غير محل مشتهى من وجه، فهذا يرجع إلى منع وجود المناط فيها، أو إلى كون المناط المذكور مناطاً فتأمل، وقد سمعت من «مطلع الأسرار الإلهية» حين اشتغالي بقراءة التلويح عليه قدس سره أن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابٗا رَّحِيمًا ١٦﴾ [النساء: ١٦] أريد به اللواطة، ويؤيده ذكر حكم الزنا في الآية السابقة عليه ويشهد عليه صيغة اللذان ومنكم وحكي هذا أيضاً عن مجاهد، فعلى هذا يظهر بعبارة هذه الآية أن لا حد مقدر فيها بل، فيها الإيذاء تعزيراً وتأديباً، وهو يختلف بحال الفاعل، ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتساخه، ودونه خرط القتاد، والدلالة لا تصلح ناسخة للعبارة خصوصاً مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم. ثم اعلم أن ادعاء الدلالة في

نص الزنا وكفارة القتل والغموس صعب، فإن فهم المناط لغة هناك ممنوع، بل لا يحضر بالبال هذا المناط المذكور إلاّ بعد نظر أدق، فيجوّزه العقل تجويزاً ضعيفاً، وفي القياس ربما يكون المناط فيه أظهر من هذا فتدبر **(وكذا قولهما بإيجاب القتل بالمثقل)** قصاصاً، بدلالة نص ورد فيه بالمحدد وهو قوله عليه وعلى آله الصلاة وسلام «لا قود إلاّ بالسيف» **(لأن المناط)** للقصاص **(الضرب بما لا يطيقه البدن)** الإنساني عادة، فإنه موجب للموت والضرب به قصداً آية العمدية، فهو والمحدد سواء **(وقال أبو حنيفة)** رحمه الله المناط ما ذكر **(بل الجرح الناقض للبنية ظاهراً وباطناً)** والمثقل وإن كان ناقضاً باطناً لكنه غير ناقض ظاهراً، هذا: ثم إنهما لا يحتاجان في إثبات القصاص فيه إلى هذه الدلالة، بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه، نحو قوله تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ [البقرة: ١٧٨] و﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] وغير ذلك نعم: خص منه ما فيه شبهة الخطأ، وهي إنما تكون بآلة يطيقه البدن في العادة، ولا تقضي إلى القتل غالباً، وسمعت من «مطلع الأسرار الإلهية» أن الفتوى على قولهما، وأما هذه الدلالة ففيه أن الحديث المذكور يحتمل أن يراد به لا يقام القصاص إلاّ بالسيف فليس من الباب في شيء ولا تقوم حجة مع احتمال فافهم.

مسألة

(جمهور الحنفية والشافعية على أنه) أي الفحوى **(ليس بقياس، وقيل)** هو **(قياس جلي، واختاره الإمام الرازي)** من الشافعية وبعض منا أيضاً، قيل: فائدة الخلاف أن الحدود تثبت به عند من قال إنه ليس قياساً، بخلاف من قال إنه قياس قال صاحب الكشف: قد سمعت بعض شيوخي الذي كان من الثقات إنه لم يختلف في ثبوت الحدود به، وإنما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي **(لنا أولاً أنه)** أي الفحوى **(بديهي ولهذا ثبتت بهد الحدود ولا شيء من القياس كذلك)** أي بديهياً مثبتاً للحدود **(وفيه ما فيه)** لأن الكبرى ممنوعة، لأن المخالف يدعي كونه قياساً جلياً، ويعتبر بكونه مثبتاً للحدود، هذا: ولك أن تمنع الصغرى كيف وربما تكون بعض الدلالات أخفى من القياس إلاّ أن يتحرر الدليل، هكذا الفحوى فهم المناط فيه بديهي للعارف باللغة، وإن كان الحكم في المسكوت نظرياً لخفاء المناط فيه، والقياس ليس كذلك، والحق أن الذي يدعي فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس دلالة حقيقية بل قياسات، ولذا لم يعمل به مشايخنا فافهم **(و)** لنا **(ثانياً: القطع بالإفادة)** أي بإفادة الفحوى الحكم **(قبل شرع القياس)** ولذا كان يفهم عند من لا يتدين من النهي عن التأفيف النهي عن الضرب **(فلا يكون قياساً شرعياً)** لأنه بعد الشرع **(وفيه أن الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع)** فيجوز كونه قياساً مفيداً قبل الشرع **(ولهذا أثبته الحكماء)** وسموه تمثيلاً مع أنهم غير متشرعين بشريعة **(نعم اعتباره)** أي القياس **(شرعاً)** إنما يكون **(بالشرع وذلك في غير الجلي)** وأما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع أيضاً **(و)** لنا **(ثالثاً الأصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع)** بحيث يسري حكمه إليه **(إجماعاً، وههنا قد يكون مثل لا تعطه ذرّة)** فإنه يدل على أن لا يعطيه

أكثر منه، مع أن الذرة جزء منه وداخل فيه، فلا يكون قياساً، لأن اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات **(وفي المقدمة الأولى مناقشة)** بأن وجوب عدم اندراج الأصل في الفرع ممنوع، وإنما الممتنع الاندراج الذي يوجب الفردية، وليس الذرة فرداً من المال الكثير **(كذا في «شرح المختصر»)** لكن هذا المنع إنما يتوجه لو منع ثبوت الإجماع، فإنه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع أصلاً، فإن قلت: لا يصح منع ثبوت الإجماع فإن النقلة ثقات، قلت: ما نقلوه إنما هو عدم الاندراج اندراج الجزئيّ تحت الكلي بحيث يكون الفرع متناولاً إياه لعمومه **(أقول)** ليس المناقشة في المقدمة الأولى فقط **(بل في المقدمة الثانية)** أيضاً من أن الأصل ههنا داخل في الفرع **(لأن الأصل هو الأقل بشرط لا)** أي بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزءاً من الأكثر، إنما الجزء الأقل لا بشرط الزيادة **(فتدبر)** وأجاب عنه في التلويح بأن هذا الذي عبر عنه بكونه بشرط لا وإن لم يكن داخلاً فيه حقيقة، لكنه داخل لا بشرط الزيادة، وهذا ممتنع في القياس بالإجماع، وبالجملة: إن دخول الأصل في الفرع في بادىء الرأي ممتنع في القياس إجماعاً بخلاف الدلالة فافهم. الإمام الرازي وأتباعه **(قالوا: لولا المعنى الموجب وجوده)** أي وجود حكم الأصل **(في الفرع لما حكم)** فيه، فثبوت الحكم فيه لأجل المعنى الموجب وهو القياس **(أقول)** في الجواب **(ملاحظة المعنى الموجب)** لثبوت الحكم **(لا يوجب النظرية حتى يكون قياساً كما في القضايا التي قياساتها معها)** فإنها ضرورية، مع أن القياس الموجب للحكم موجود هناك، وهذا غير وافٍ، إذ النظرية غير لازمة للقياس، كيف وهو يقول إنه قياس جلي فافهم **(وأجيب في «المختصر» أن المعنى شرط لتناوله)** أي تناول الكلام لحكم المسكوت **(لغة)** فإن اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط، فملاحظة المناط إنما هي ليعلم تناول الكلام **(لا أنه مثبت للحكم)** حتى يكون قياساً، وتفصيله أن القياس يظهر في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه، لا لأن الكلام دال عليه لغة وعرفاً، وأما دلالة النص فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب، والمناط شرط لتناول الحكم، وهو بمنزلة العنوان، ومن ظنها قياساً يزعم أن لا دلالة له عليه لغة ولا عرفاً، وإنما يلزم الحكم بوجود العلة، غاية ما في الباب أن التعليل ووجود العلة ضروريان، فصارت قياساً جلياً، فقد ظهر أن النزاع معنوي تظهر فائدته في بعض الأحكام، وإذا عرفت هذا فنقول: المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع أصلاً، وإنما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان، فلا يثبت مدعاكم إلاّ إذا ثبت أن الحكم هناك لأجل هذا المعنى ودونه خرط القتاد وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب، لكن لزيادة التوضيح قال: **(ومن ثم)** أي من أجل أن المعنى ليس مثبتاً للحكم بل شرط للتناول اللغوي **(قال به النافي للقياس)** كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه إليه قوله **(وقد يقال: إن)** القياس **(الجلي لم ينكر)** فقبول المنكر له الدلالة لا يلزم منه أنها غير القياس، وأما عدم التوجه فلأنه لا يزيد على الكلام على السند فافهم **(ومنها الاقتضاء، وهو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه)** وهي في الأخبار تكون بالصدق **(عقلاً أو شرعاً)** واحترز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر، فإن اللفظ المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضي **(فيعتبر)** هذا المعنى المدلول **(مقدماً تصحيحاً للمقتضي)**

من الكلام، لا بأن يقدر في نظم الكلام، بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة **(وهذا معنى قولهم: اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر)** فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدماً لتصحيح الكلام، وهذا اصطلاح مغاير لما مر في فصل العام فإن ما مر كان متناولاً للمقدر في نظم الكلام **(ويقدر)** أي يعتبر **(بقدره)** أي ما تقتضيه الصحة **(لأنه ملحوظ ضرورة)** فيتقدر بقدرها **(فيسقط)** منه إذا كان عقداً **(ما يحتمل السقوط)** شرعاً من الأركان والشرائط، فإن الضرورة تسقط إياه، ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط **(ومن ثمة استغنى البيع عن القبول)** مع كونه ركناً فيه فيما إذا قال لسيد عبد أعتق عبدك عني بألف، فقال: أعتقت عنك، فهذا الأمر لا يصح إلاّ إذا وقع البيع فاعتبر تصحيحاً لأمره، ولا حاجة فيه إلى القبول، لأنه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة، ويقع العتق عن الأمر ويكون الولاء له، ويتأدى به الكفارة إن نوى، وعلى ذمته الألف الثمن، وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وزفر **(دون الهبة عن القبض)** أي لا تستغني الهبة عن القبض، لأنه لا يحتمل السقوط أصلاً، فلو قال: أعتق عبدك عني ولم يقل بألف لا يصح هذا بأن يتقدمه هبة، ولا يمكن اعتبارها للتصحيح لأنه لم يوجد القبض فيلغو الأمر، وإن أعتق لا يقع عن الأمر إلاّ عند أبي يوسف رحمه الله تعالى، فإنه يقول: الهبة الاقتضائية تسقط عنه القبض، وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم **(ولا يعم)** هذا المقتضي **(ولا يخص لأنه زيادة أو نقصان)** أي لأن العموم زيادة، والخصوص نقصان لم يرد من العموم والخصوص أنه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة إلى اعتبار معنى مستغرق تعين البتة، بل يراد بالعموم عموم يترتب عليه أحكامه من التخصيص والاستثناء، فلا يمكن ههنا أن يقال إن الكلام كان ظاهراً في العموم لكن خص منه البعض، فإن المقتضي ليس ملحوظاً للمتكلم وإنما يعتبر لتصحيح مراده، فيتقدر لضرورة التصحيح إن كان التصحيح باعتباره معنى مستغرق نحو لا: آكل خبزاً، تعين وإلاّ لا كما في المثال المتقدم، ولا يصح اعتبار العام أولاً ثم التخصيص، لأنه إن كان المتوقف عليه أمراً عاماً فالتخصيص إفساد للكلام، وإن كان أمراً خاصاً فاعتبار العام من غير ضرورة، وهذا بخلاف الإشارة، فإن المعنى هناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه، فيحتمل أن يخصص ويصرف عن الظاهر بمخصص، فقد وضح ما عليه الإمام فخر الإسلام أن المقتضى لا عموم له، والإشارة لها عموم لا كما زعم بعض مشايخنا الكرام أن لا عموم للإشارة أيضاً فتأمل فيه **(وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو واسأل القرية ليس منه)** فإن المحذوف لفظ أراده المتكلم يدل على معناه بإحدى الدلالات الأربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام، ثم لما كان بعض الصور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو: ﴿اسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] «والأعمال بالنيات» «ورفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان» فرقوا فرقاً آخر مختصاً بتلك الصور، أورده المصنف بقوله: **(والفرق أن في المحذوف)** الذي يزعمونه مقتضى **(ينتقل حكم المذكور)** من الإعراب **(بعد الاعتبار إليه)** فإنه لو قيل: اسأل أهل القرية يصير القرية مضافاً إليه، وكذا لو

قيل: ثواب الأعمال يصير الأعمال مضافاً إليه **(بخلاف المقتضى)** فإنه بعد الذكر لا يتغير حكم الإعراب، ثم إنهم ما أرادوا بهذا الفرق أنه فرق بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء، بل في بعض الصور المختلف فيها، فلا يتوجه ما في التلويح أن من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ﴾ [البقرة: ٦٠] أي فضرب بعصاه الحجر فانفجرت **(ثم من هذه الأقسام يترجح عند التعارض ما هو أقدم وضعاً)** فتقدم العبارة على الإشارة لكون الأولى مسوقاً لها دون الثانية، وتقدم الإشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم وبمعناه، وأما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط، فتعارض المعنيان فيتساقطان، وبقي النظم سالماً فيعمل به، كذا في الكشف، والدلالة راجحة على الاقتضاء، لأن الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة، وليس من جملته ما إذا عارض الدلالة فافهم **(لكن قوتها فوق القياس)** حتى تقدم عليه لأن هذه الدلالات لغوية بخلاف القياس **(كذا قالوا وفيه ما فيه)** لأن رجحان ما لا يقصد أصلاً كما في الإشارة على ما يقصد كما في الدلالة، أو ما كان ضرورياً كما في الاقتضاء محل تأمل، كذا في «الحاشية»؛ وما قالوا إن المعنيين تعارضا وبقي النظم سالماً ممنوع، بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضمحل عنده غيره، فلم يتساقط ولم يبق النظم سالماً. ثم اعترض بأن القياس ربما يكون قوياً عن بعض الدلالات والعبارات، أما العبارة فكالعام المخصوص، وأما ما سواها فظاهر أنها ربما تكون ظنية، والقياس يقوي الظن فيه، ولعلهم أرادوا أن الدلالات المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية متقدمة على القياس كما يقال: العام والخاص قطعيان، أعني أن العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وإن كان المعنى الخارج يوجبه فتدبر **(وأما الشافعية فقسموا)** الدلالة **(إلى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور)** مطابقة أو تضمناً أو التزاماً **(وإلى مفهوم بخلافه)** أي الدلالة على ما ليس بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة، وما في ما دل اللفظ مصدرية، وقيل المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول، وأقسام الدلالة الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم **(والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة أو تضمناً، وغير صريح بخلافه)** أي ما لا يدل مطابقة ولا تضمناً **(فيدل بالالتزام)** وعلى هذا فالالتزام من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج أدرجوه في المفهوم **(وينقسم)** غير الصريح **(إلى مقصود من المتكلم)** دلالة **(وذلك)** أي المقصود **(بالاستقراء، أما أن يتوقف عليه الصدق نحو: رفع عن أمتي الخطأ)** والنسيان، فإنه لا يصدق إلاّ إذا قدر شيء نحواً إثم الخطأ والنسيان وغيره **كما تقدم (أو)** يتوقف عليه **(الصحة عقلاً، نحو: ﴿اسأل القرية﴾)** فإن القرية لا تسأل، فلا بد من التقدير، نحو: اسأل أهل القرية **(أو)** يتوقف عليه صحته **(شرعاً، نحو: أعتق عبدك عني بكذا)** فإن الأمر بإعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح إلاّ إذا تقدم بيع **(ويسمى دلالة اقتضاء)** وهذا الكلام دل على أن المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح عندهم، وفيه نظر ظاهر، أما أوّلاً: فلأن الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف، بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل بإحدى الدلالات، فكيف يكون غير صريح، بل إن

نسب إلى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه، وإن نسب إلى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة، فلا يكون غير صريح، فإن الأهل يدل على معناه مطابقة وكذا الإثم فافهم **(وأما أن يقترن)** الكلام **(بحكم لو لم يكن تعليلاً كان بعيداً)** عن أن يتفوه به صاحب تمييز، فكيف يتفوه به من هو أفصح العرب والعجم **(كقران أعتق)** رقبة **(بقول أعرابي واقعت)** في نهار رمضان والذي في «الصحيحين»: «فهل تجد رقبة تعتقها» وقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام بعد الأمر بالإعتاق إن وجد، وقرانه سؤال الأعرابي يدل على أنه لولا التعليل كان بعيداً **(ويسمى إيماء وتنبيهاً)** ثم في هذا الحصر نظر ظاهر، فإن دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا إيماء وتنبيهاً، مع أنه مقصود، فالأولى أن يقال: أن يتوقف أولاً، **(و)** ينقسم **(إلى غير مقصود ويسمى إشارة ومثلوا بقوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «أنهن ناقصات عقل ودين» فقيل: ما نقصان دينهن؟ فقال: **(تمكث شطر دهرها)** أي نصف عمرها **(لا تصلي، فإنه يدل على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر)** يوماً، فإن الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلاتهن نصف العمر أن يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر، وزمان الطهر خمسة عشر يوماً فزمان الحيض كذلك، إلاّ أن الحيض لما وجد أقل منه قطعاً علم أنه أكثر مدته، والطهر لما وجد أكثر منه علم أنه أقل مدته، وإنما اختير هكذا مبالغة في بيان نقصان الدين هذا، وجوابه: أما أوّلاً: فإن الحديث ضعيف غير صالح للعمل، قال البيهقي لم نجده، وقال ابن الجوزي: لا يعرف، وعن النووي أنه باطل، والذي في «الصحيحين» عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أضحى ونظر إلى المصلى فمر على النساء فقال: «يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار»، فقلن: ولم يا رسول الله قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل»؟ قلن: بلى يا رسول الله، قال: «فذلك نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم»؟ قلن: بلى، «فذلك من نقصان دينها» وليس في هذا الشطر؟، وأما ثانياً: فما قال المصنف **(وهو إنما يتم لو كان الشطر بمعنى النصف)** كما مر **(وهو بعيد)** بل باطل **(لأن أيام الإياس والحبل والصغر)** والأول إسقاطه فإن الصغر لا دخل له في نقصان الدين فلا اعتداد به **(لا حيض فيها)** فلا يمكن أن يكون زمان الحيض نصف العمر وإن كان مدته خمسة عشر يوماً، وأيضاً: إن استيعاب المدة نادر جداً، فلا يصح أن يبنى عليه **(بل)** الشطر ههنا **(بمعنى البعض وهو شائع)** بل الشطر حقيقة في البعض، قال في القاموس: شطر الشيء بعضه وجزؤه، وحينئذٍ لا وجه للإشارة المذكورة، وأما ثالثها: فلو سلم ذلك فهو معارض لصريح قوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام، أقل مدة الحيض ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام ولياليها، رواه الدارقطني، وهو بهذه الرواية، وإن تكلم عليه لكن حسن مروي بطرق كثيرة كما في «فتح القدير»، والصريح مقدم على الإشارة فافهم **(والمفهوم إما مفهوم موافقة وهو دلالة النص)** وقد

مرت **(ويسمى لحن الخطاب، وإما مفهوم مخالفة، وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق)** نفياً كان أو إثباتاً **(للمسكوت)** بل الدلالة عليه **(ويسمى دليل الخطاب وشرطه)** أي شرط تحققه **(عدم ما يوجب التخصيص)** بالذكر **(سوى نفي الحكم عن المسكوت)** والموجب سواه **(كظهور الأولوية أو المساواة)** إذ على هذين التقديرين يكون المسكوت مساوياً للمنطوق في الحكم بالدلالة أو القياس **(وخروج الكلام مخرج العادة)** فإن الظاهر حينئذٍ التكلم على حسب العادة لا نفي الحكم **(وكونه جواباً للسائل)** عن حال المذكور، إذ حينئذٍ الغرض المطابقة للسؤال **(وجهل المتكلم بحال ما لم يذكر)** فلا يدل على النفي أصلاً للتخصيص بالذكر **(إلى غير ذلك من الفوائد، وهو)** أي مفهوم المخالفة **(أقسام: منها: مفهوم الصفة)** وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق لما لا توجد فيه الصفة من أفراد الموصوف **(قال به الشافعي وأحمد والأشعري وجماعة من العلماء، ونفاه الحنفية والقاضي)** أبو بكر **(و)** الإمام **(الغزالي)** حجة الإسلام كلاهما من الشافعية **(والمعتزلة وهو المختار ومحل النزاع الدلالة لغة)** يعني أن التركيب لغة موضوع للمفهوم عند عدم فائدة أخرى عندهم خلافاً لنا وقد يعمم ويقال: إنه موضوع أو مستعمل استعمالاً شائعاً **(لا كنكات البلغاء)** فإنه لا نزاع في أنه قد يقصده البلغاء أحياناً، لا أن البلغاء يقصدونه دائماً عند عدم الفائدة الأخرى حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم عما عداه ولم يظهر له فائدة أخرى بليغاً حتى يرد أن كلام الشارع في أعلى درجة من البلاغة فيلزم أن يكون المفهوم ثانياً فيه، وهو مدار الأحكام، وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ **(لنا أولاً: أقول دلالة المفهوم نظرية مجهولة أبداً، ولا شيء من دلالة اللغة كذلك ضرورة)** فلا شيء من دلالة المفهوم بدلالة اللغة **(أما)** المقدمة **(الأولى فلأنها)** ههنا **(موقوفة على عدم فائدة أخرى اتفاقاً، وهو مجهول أبداً)** فإن الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها **(سيما في كلام الشارع)** فإن العقول تعجز عن الإحاطة بفوائده **(إن قيل: ربما يظن)** عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا إلى القطع به، فإنا لا ندعي القطع بالمفهوم **(قلت: هذا الظن)** أي ظن عدم فائدة أخرى، بل ظن المفهوم **(من الفوائد، فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولاً)** بل ينتفي المفهوم من الأصل **(ولك أن تقول: الظن قد يلاحظ قصداً)** كما إذا اقتضى الحال أن يذكر المتكلم كلاماً موهماً للتخصيص والقصر ولم يكن مراده، فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه، بل إنما الغرض الإيهام فقط، كذا في «الحاشية» **(وقد يلاحظ)** الظن **(تبعاً)** بأن يتكلم لإفادة حكم من غير قصد إلى فائدة أخرى، فيظن عدم الفائدة **(والفائدة)** المنفية **(الأول والشرط)** للمفهوم **(الثاني فافهم)** ولك أن تجيب عن أصل الإيراد بأنه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فإن الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظناً حتى يعلم الانتفاء أو يظن، ثم هي لكثرتها لا يتحقق مادة ينتفي فيها الجميع بأسرها إلاّ نادراً، إذ لا أقل من أن الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنواناً له كما في التعبير باللقب، وعلى هذا يندفع ما يورد أن مقصودهم أن الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت، والفوائد الأخرى صارفة عنه، فإذا لم يظهر فائدة أخرى يظن به كما في سائر الحقائق فلا يضر عدم معرفة انحصار الفوائد، وذلك لأن فائدة التعبير عن

المحكوم عليه أو متعلقاته لا يخلو عنها تركيب، فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم أصلاً فتدبر (و) لنا (**ثانياً ترك المسكوت محلاً للاستدلال بالأصل أو**) تركه محلاً (**للاجتهاد، والنظر بالقياس إلى المنطوق أو إلى غيره فائدة لازمة**) لا يخلو الموصوف بالصفة عنها، وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد بأسرها فلا يثبت المفهوم أصلاً، قيل: مقصودهم ثابت؛ ومدلول للكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد، فاحتمال الفوائد الأخرى احتمال الصوارف، واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة، وهذا غير وافٍ فإنه لو سلم أن مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تنبو عنه، فالفوائد الأخرى إذا تحققت لم يتحقق المفهوم فإن الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها، والفوائد المذكورة لا يخلو كلام ما عن واحد منها، فلا يخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة، فلا تتحقق أصلاً فافهم ولا تزل فإنه مزلة (و) لنا (**ثالثاً: لو ثبت**) المفهوم (**لثبت في الخبر لأن العلة الحذر عن عدم الفائدة**) وهو مشترك بينهما (**والتالي باطل لأنه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة**) فيها (**ضرورة والتزامه مكابرة، كذا في «شرح المختصر»**) قال في «الحاشية» مع كونه مكابرة قد التزمه بعضهم، حتى قال التفتازاني: والحق عدم الفرق بين الخبر والإنشاء، هذا والحق أنه لا مكابرة فيه، فإن مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة، إلاّ أنه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه، وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الإجماع على عدم المفهوم في الخبر لو صح تم الكلام (**وأجيب بأن في الخبر لا يلزم من عدم الإخبار العدم**) للحكم (**خارجاً**) وغاية ما فيه عدم الإخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج، إذ لا دخل للإخبار في ثبوت الحكم أو انتفائه في الخارج (**بخلاف الحكم الشرعي**) الثابت الإنشاء (**فإنه لا خارج له، فوجوب الزكاة هو قوله: أوجبت، فإذا انتفى القول**) الذي هو الإنشاء انتفى الوجوب لأنه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول: فانتفى الحكم فاتضح الفرق بين الخبر والإنشاء، فالملازمة ممنوعة (**قال ابن الحاجب هذا دقيق، ورد بأنه قول بنفي المفهوم وكونه مسكوتاً عنه**) لا كونه محكوماً بنقيض الحكم (**لأن حاصله عدم التعرض**) للحكم (**لغة**) وإنما يلزم الانتفاء لانتفاء المثبت وبه نقول أيضاً، فإنه قول ببقاء المسكوت على الأصل فافهم فإنه ظاهر جداً (**واستدل أولاً**) بأنه لو ثبت المفهوم فإما بالعقل أو النقل و(**العقل لا مدخل له**) **في** إثبات الأوضاع والنقل إما بالتواتر حقيقة أو حكماً أو بالآحاد (**ولا تواتر**) ههنا (**حقيقة أو حكماً كالإجماع أو كاستقراء رفع الفاعل اتفاقاً**) بيننا وبينكم، وأيضاً لو كان كذلك لم ينكره الأئمة ذوو اليد الطولى في الاستقراء والتتبع (**والآحاد لا تفيد في مثله**) لاشتراك الكل في سبب العلم، والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة، وإلاّ فكان الوضع مقطوعاً، بل تكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شأن سائر الحقائق، وهذا خلاف الإجماع (**وأجيب**) لا نسلم أن الآحاد لا تفيد (**بل تفيد للقطع بقبول الآحاد عن الأصمعي والخليل مثلاً**) في وضع الألفاظ (**أقول: الاستقراء**) الصحيح (**دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية للتراكيب المتعارفة عند الآحاد**) من العوام والخواص، وهذا لأن كل أحد يتكلم بهذه التركيبات

ويفيد بها ما في ضميره، وكذا يستفيد بها إذا خوطب، فيعلم كل أحد معناه، فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب القليلة الاستعمال، فإنه يجوز أن لا تكون قطعية ولا معلومة عند الكل، بل عند البعض فقط **(ففي مثله لا تقبل الآحاد)** البتة، بل لا يبعد أن يقطع بخطأ الواحد الناقل **(وإن قبل في المواد)** الجزئية لجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف عند الكل، فلو كان دالاً على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعياً متواتراً ولا تقبل فيه الآحاد فافهم، فقد ثبت المطلوب بأقوم حجة لا يدحضها شبهة **(قيل)** في «حواشي مرزاجان»: الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح، ويقال: **(دليلكم على النفي إما عقلي وهو)** أي العقل **(لا يستقل أو نقلي إلى آخره)** أي فإما متواتر حقيقة أو حكماً وليس كذلك، أو آحادي، ولا يكفي في مثل هذا، وهذا الإيراد نقض إجمالي ويمكن أن يحرر معارضة بأن القول بنفي المفهوم باطل، فإن الدليل المقام عليه عقلي أو نقلي الخ. . . **(أقول)** دليلنا عقلي مع نقلي قاطع و **(إذا فرض أن لا علة له)** أي للوضع **(إلا النقل تواتراً فبعدمه)** أي التواتر **(يعلم عدمه بالضرورة)** وههنا معلوم قطعاً أن لا تواتر في النقل البتة، فيعلم أن لا دلالة أصلاً، إذ علتها ليست إلاّ التواتر فحسب **(وهذا ليس باستقلال للعقل)** حتى لا يقبل **(بل دوران مع النقل)** وهو غير منكر **(تدبر)** فإنه لا يتجاوز عنه الحق **(و)** استدل **(ثانياً لو صح)** المفهوم **(لما صح أدّ زكاة السائمة والمعلوفة لا مجتمعاً)** أي في جملة **(ولا متفرقاً)** أي في جملتين **(لأن وزانه)** حينئذٍ **(وزان قولك: لا تقل له أفٍ واضربه)** في كونه جمعاً بين متنافيين، فإن قوله أدِّ زكاة السائمة يدل على عدم وجوب زكاة المعلوفة، وإذا عطف المعلوفة دل على وجوبها، كما أن لا تقل له أف يقتضي النهي عن الضرب واضربه أمر به **(وأجيب بأنه)** أي مفهوم المخالفة **(ليس كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك)** أي مفهوم الموافقة **(وظنية هذا)** أي مفهوم المخالفة **(ويضمحل الضعيف مع القوي)** الذي هو منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع القوي ولك أن تقرر الدليل بأنه لو كان المفهوم مدلولاً للكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وإن كان يترك أحدهما للظنية كما يفهم المتنافيان فيما إذا تعارض المنطوقان أحدهما ظني ثم يترك الظني، وليس الأمر كذلك، بل لا يحضر المفهوم بالبال فليتأمل فيه **(و)** استدل **(ثالثاً: لو ثبت)** المفهوم **(لثبت التعارض لثبوت المخالفة)** بين المفهوم والمنطوق أو المفهوم الآخر **(كثيراً كقوله تعالى:** ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰٓا أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]) فإن مفهومه أكل الربا إذا لم يكن أضعافاً، وهو مخالف للنصوص المحرمة للربا القليل أيضاً **(وهو)** أي التعارض **(خلاف الأصل لا يصار إليه إلاّ بدليل)** ولا دليل **(فإن أقيم فبعد صحته كان دليلاً معارضاً)** لدليلكم **(لظنيتهما)** فيتساقطان، فلا يثبت المفهوم، ولعله أراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما مطلقاً، فإنه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم الحجتين المتساويتين في القوة حتى يرد أن وجود التعارض كثيراً غير بين، فالتعادل في حيز الخفاء فافهم **(وأجيب)** بأنه **(منقوض بحجية خبر الواحد)** فإنه لو كان حجة لوقع التعارض، لأن أكثر الآحاد متعارضة فلا يصار إليه إلاّ بالدليل، وإن أقيم يكون معارضاً لدليلنا فيتساقطان، والأصل عدم

التكليف فيبقى عليه **(و)** أجيب أيضاً بأنه منقوض **(بترجيح بينة الخارج)** مع بينة ذي اليد مع أنهما يتعارضان فيتساقطان، ويبقى المدعي في يد ذي اليد على الأصل، والحل أن بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الأصل **(فتدبر)** هذا، والجواب أنه فرق بين ما نحن فيه وصورتي النقض، فإنه لم يفهم ههنا دليل خال عن الدخل حتى يعدل لأجله عن مقتضى الأصل، بخلاف حجية خبر الواحد فإنها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له، فيخرج عن قاعدة الأصل، وأما بينة الخارج فلا يعارضها بينة ذي اليد، بل بينة لا تثبت شيئاً فوق ما تثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا، ولهذا تساقط بينتاهما إذا كانت بينة ذي اليد على النتاج لوجود التعارض وترك المدّعي في يد ذي اليد كما عند بعض المشايخ، أو يرجح باليد فيقضي له، كما هو المختار، فافهم وبه اندفع الحل أيضاً فليتأمل فيه **(و)** استدل **(رابعاً)** بأن المفهوم ولو كان لكان داخلاً في واحد من المطابقة والتضمن والإلتزام و**(ليست بإحدى الدلالات الثلاث، وأجيب بأنه وضع نوعي للتركيب)** فيكون مطابقة **(ولا يكون منطوقاً)** لأنها ليست على المذكور **(وفي المنهاج للتزام الالتزام)** لأن المسكوت غير الموضوع له **(وهو بعيد عن الإفادة)** لأنهم عدّوا الالتزام من أقسام المنطوق وجوابه أنه كما روينا سابقاً أن بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا الالتزام من المنطوق **(و)** هو بعيد عن **(التمام)** أيضاً، لأن النفي عن المسكوت ليس لازماً ذهنياً، وإنما يرد ذلك لو شرط في الدلالة اللزوم العقلي حتى لا تكون دلالة حاتم على الجود حين استعمل في معناه التزاماً وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن إليه، سواء كان لازماً ذهنياً أو عرفياً، ويفهم بعد التأمل كما مر في أمثلة الإشارة الخفية، والمفهوم لازم عرفي إن لم يكن هناك فائدة أخرى، ولا يحسن حمل الالتزام على التزام أهل العربية فإنه مجاز، والمنطوق حقيقة، فيلزم الجمع إلاّ أن صاحب المنهاج يجيزه فافهم، وقد دريت أن كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدّعون كونه موضوعاً له وتارة كونه معنى التزامياً، فافهم، مثبتو المفهوم **(قالوا: أوّلاً: صح عن أبي عبيد)** القاسم بن سلام وهو المشهور، وفي «البدائع»: أبو عبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى، قيل: صرح به إمام الحرمين، وقال في «شرح الشرح»: القول ما قال الإمام وقيل لا تنافي لجواز فهم كليهما فنقل الإمام عن واحد وفي المشهور عن الآخر **(فهمه من)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «**(ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته)**» رواه أحمد وفهم منه أن لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته **(و)** صح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «**(مطل الغني ظلم)**» أن مطل غير الغني ليس ظلماً **(وكذا عن الشافعي)** صح فهمه **(وهما)** إماما **(عالمان باللغة)** فالقول قولهما **(والجواب أوّلاً)** أن الفهم من المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية **(لعله)** أي لعل فهمه منهما في هذا المثال الجزئي **(لأن الوصف مشعر بالعلية، والأصل عدم علة أخرى)** فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا علة الظلم الغنى، فبانتفائه ينتفي الحكم **(وليس هذا باللغة)** ولك أن تقول إن إيذاء المسلم كان حراماً بالنصوص القاطعة بحديث: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده». رواه الشيخان وغيرهما وإنما أجيز الإيذاء في المديون الواجد دفعاً لظلمه ووصولاً إلى حقه وفي غيره لا ظلم

منه لعدم التعدي ولا وصول إلى الحق فبقي على أصل الحرمة، وعلم بهذا الأصل أن تخصيص الواجد والغني لأن الفقير حكمه بخلاف ذلك، لا لأن التوصيف يدل على نفي الحكم هذا، لكن أتباع الإمام الشافعي نقلوا عنه انفهام المفهوم لأجل الوصف فلا تتمشى هذه الوجوه للانفهام من قبله وأما قول أبي عبيد حين قيل له: المقصود من حديث «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلىء شعراً» ذم الشعراء وهجاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إياهم لو كان كذلك لخلا ذكر الامتلاء عن معنى، فإن قليله كذلك، فليس فيه أيضاً دليل على فهمه المفهوم بل لعل غرضه أن المذموم هو الامتلاء، وأما معرفة القليل فسكوت عنه فيبقى على أصل الإباحة، ولو كان المقصود الذم مطلقاً لا ذم الكثير والسكوت عن القليل للغا المذكور **(والقول بأنه تجويز)** مجرد **(لا يقدح)** في الاستدلال، لأن الظاهر فهمهما من التوصيف **(ممنوع)** كيف لا وقيام احتمال الخلاف يقعد الحجة عن الحجية، وظهور الفهم من التوصيف ممنوع، لا بد من دليل **(و)** الجواب **(ثانياً: عورض بما صح عن الأخفش من الأخافش الثلاثة)** أبي الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيبويه، وأبي الحسن سعيد ابن مسعدة صاحب سيبويه، وأبي الحسن علي بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد، وكل منهم إمام في اللغة كذا في «الحاشية»، والظاهر أنه صاحب سيبويه، لأن يكون هو المراد عند الإطلاق، كذا قيل **(و)** الإمام **(محمد)** بن الحسن **(الشيباني)** من أنه لا مفهوم للصفة **(وهما إمامان في العربية قال)** الإمام **(محمد ترك أبي ثلاثين ألف درهم، فأنفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه)** هذا بيان لجده وكمال سعيه في اكتسابه العلوم العربية، فإذا كان قول مثل هذين الإمامين معارضاً فلا حجة في فهمهما **(ولو ادّعى السليقة)** في أبي عبيد والشافعي رضي الله عنه **(أو العلم البالغ)** فهما للعربية **(وقوّة صحة النقل)** عنهما **(فالشيباني)** الإمام **(كذلك)** في السليقة والعلم والنقل عنه قوي أصح متواتر لكثرة الأتباع له **(بل)** الإمام الشيباني **(أولى التقدم زمانه عليهما)** فإن الإمام محمداً ولد سنة اثنتين وثلاثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وهي سنة وفاة الإمام الهمام أبي حنيفة، كذا نقل الثقات، ونقل المصنف عن التقرير أنه ولد سنة اثنتين وخمسين ومائة وتوفي سنة أربع ومائتين وتوفي أبو عبيد سنة أربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين أو ثلاث وسبعين كذا في «التيسير»، وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخاري، وقيل: سنة اثنتين وعشرين ومائتين، وقيل: ثلاث وعشرين ومائتين، وأبو عبيدة معمر مات سنة تسع أو إحدى عشرة أو ثلاث عشرة ومائتين، ثم لو كان أبو عبيدة معمراً كما نقل عن إمام الحرمين فأي نسبة له مع الإمام محمد فإنه نسب إليه الخروج والعياذ بالله، وفي تاريخ ابن خلكان أنه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجه الأرض خارجي أعلم منه، وأما الإمام محمد فإمام في التقوى ووعاء من العلم فافهم، ولا ريب لأحد في أن الفضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب في الزمن المتقدم، وقد استغنى الصحابة عن تأليف علم النحو والصرف **(وقد روى: تلمذ هماله)** نقل بعض الحنفية تلمذ الشافعي له وبعض الشافعية شدّوا النكير عليه، وقال ابن تيمية: والذي صح مناظرته إياه

في كثير من المسائل، ولعله لذلك صار له قولان، واستفاد حين المناظرة منه فوائد عظيمة، وقد رأيت في مسنده الرواية عنه والله أعلم. وبالجملة: ادعاء الفضل للإمام الشافعي على الإمام محمد في العلوم والكمالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم، والجواب ثالثاً إنه إن سلم فهمهما فأي حجة فيه ما لم يثبت الإجماع. فلعلهما إنما فهما بناء على ما ذهبا إليه من القول بالمفهوم واتخاذهما إياه مذهباً **(واعترض بأن المثبت أولى من النافي، لأن الوجدان)** للدلالة حين الاستقراء **(يدل على الوجود قطعاً)** كما في سائر الدلالات **(وعدمه لا يدل على عدمه إلاّ ظناً لعدم الاستقراء التامّ)** ولا يفيد القطع، فقول أبي عبيد والشافعي أولى من قول الإمام محمد والأخفش **(أقول: الدلالة هي الوجود ذهناً بتوسيط الدال، والكلام ههنا في الدلالة نوعاً)** لأن المختلف فيه هو أن نوع تركيب الصفة والموصوف: هل يدل على النفي أم لا؟ وإذا وجد المستقرىء بعض التركيبات بل الأكثر غير دالة، فعدم الدلالة الشخصية قطعاً **(وعدمها شخصاً يدل على عدمها نوعاً)** قطعاً **(لأن كل ما هو للشيء نوعاً فهو له شخصاً)** لأن النوع موجود في الشخص **(ولا عكس)** أي لا دلالة شخصاً على وجودها نوعاً، لاحتمال أن يكون لخصوصية مدخل **(فعدم الوجدان يدل على العدم قطعاً)** فيكون النافي ههنا أولى من المثبت، ولا أقل من أن يكون مثله فافهم **(نعم: في الدلالة شخصاً، لا يدل العدم إلاّ ظناً لعدم الإحاطة بجميع استعمالات اللفظ المشخص)** فيجوز أن يكون دالاً في بعض الاستعمالات ولم ينتبه عليه المستقرىء، وأما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ لهذا أصلاً، لأنه قلما يخلو الكلام من جزئي من جزئياته **(فافهم)** هذا كلام متين إلاّ أن الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح، فإن الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون إلاّ عند تتبع استعمالاته، فإذا لم يجد في أكثر الاستعمالات دالاً علم أن لا دلالة له وضعاً، فإن الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ في إطلاق في استعمال، فالأولى ما قال الشيخ ابن الهمام أن لا أولوية للمثبت في نقل الدلالة الوضعية، لأن النفي أيضاً عن دليلٍ هذا وتأمل فيه **(و)** قالوا **(ثانياً: لولا المفهوم)** مفهوم الصفة **(لخلا التخصيص)** بالوصف **(عن الفائدة)** لأنه لا فائدة غير المفهوم بالفرض، فإن الكلام فيه فلو لم يكن مفهوم أيضاً خلا عن الفائدة قطعاً **(وذلك لا يجوز في كلام البلغاء)** من الآحاد **(فالشارع أجدر)** بعدم الجواز في كلامه، وهذه الحجة عندهم من أقوى الحجج **(والجواب أوّلاً هذا)** الدليل **(لا يفيد الدلالة لغة)** وقد كان مدعاكم ذلك **(إذ رب شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة)** فلا تقريب، والغرض من هذا التنبيه على فساد ما صوره المستدل بأن دليلكم فاسد، لأنه لو سلم مقدمات لا تنتج مدعاكم، لا أنا نسلم الدلالة بلاغة واتخاذه مذهباً، حتى يرد أن هذا القدر يكفي لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، لأنهما في أعلى درج البلاغة، فثبت المفهوم فيه فافهم **(و)** الجواب **(ثانياً)** هذا النحو من الاستدلال **(إثبات الوضع بالفائدة)** وقد نهي عنه كما تقدم **(وبهذا يندفع ما قالوا إن فيه تكثير الفائدة)** لإفادة الحكمين، فهذا أولى مما فيه قلة الفائدة، وجه الاندفاع أن هذا أيضاً إثبات اللغة بالفائدة **(وأما دفعه بلزوم الدور)** بأن تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم، فلو أثبت المفهوم

به دار البتة (**فمدفوع للاختلاف**) بين الموقوف والموقوف عليه (**عقلاً وعيناً**) فثبوت المفهوم عقلاً أي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة، ونفس تكثير الفائدة عيناً يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الآن وهذا (**كالعلة الغائية**) فإن المعلول يتوقف على وجودها ذهنياً، وهي تتوقف على وجوده العيني (**قيل**) في تقرير الاستدلال أنه ليس استدلالاً بالفائدة (**بل بالاستقراء عنهم أن كل ما لا فائدة سواه تعين بالإرادة**) ومن جملته المفهوم (**قلنا**) هذا (**ادعاء**) من غير دليل (**كيف وقد مر النفي عن المهرة**) وتفصيله أنه إن أرادوا به أن الاستقراء دل على أن المفهوم يراد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الأخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء، كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة أخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد وأقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه، ثم الاستقراء إنما يدل على أن ههنا حكماً في المسكوت مخالفاً لما في المنطوق وأما أن هذا من مدلولات اللفظ فكلا، كيف والمفهوم في الأكثر يكون مطابقاً للعدم الأصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولاً، ثم إن المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الانفهام، والاستقراء إن دل فيدل على انفهام الفوائد كلها في مواد جزئية، فجعل إحداهما مدلول اللفظ والأخرى صارفة تحكم محض، وما يقال: الاستقراء دل على أنه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محطاً للحكم ومطمح النظر، كما حكي عن عبد القاهر، فإذا انتفى القيد انتفى الحكم والصفة أيضاً قيد زائد، فجوابه: سلمنا أن القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط، فيلزم السكوت في غيره، ولعله هو مراد عبد القاهر، ولو أريد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم إلى هذا الانتفاء، فالاستقراء ممنوع، ولا حجة في حسبان عبد القاهر، فإن عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بأمثال عبد القاهر، وأما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فإنما هو في أمثلة جزئية لا تثبت قانوناً كلياً فلا حجة فيه، وإن أرادوا به أن الاستقراء دل على أن لا بد للكلام من فائدة ما وإذا انتفى سوى المفهوم تعين، فإن أريد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة إلى قرينة، ويكون الكلام مجملاً عند عدم قرينة واحدة أو عند قرينة أو أكثر من واحدة، وقلما يخلو الكلام عنه، وإن أريد أنه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم، إذ لا دلالة للعام على الأخص، فافهم واستقم، فقد بان لك بأتم وجه أن الحجة منقطعة لا تصلح للحجية (و) الجواب (**ثالثاً: الخلو**) عن الفائدة (**ممتنع، إذ الإشعار بالعلية وغيره مما مر**) من الاستدلال بالأصل وإخفاء حال المسكوت وتركه محلاً للاجتهاد وغير ذلك (**من الفوائد**)، فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقاً والجواب رابعاً لنقض بمفهوم اللقب، المقدمات جارية فيه، وما قالوا إن التعبير باللقب متعين إذ بدونه يختل الكلام، قلنا: التعبير ههنا أيضاً بالمركب التقييدي متعين وبدونه يختل الكلام، فإن قالوا: لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساوياً للمنطوق في الحكم فيلغو الصفة ويكفي التعبير بالموصوف، قلنا: ففي اللقب أيضاً أن

ما وراءه من المسكوت مساوٍ للمنطوق في الحكم، فيحسن التعبير بلقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت ولعري التعبير باللقب عن الفائدة، بل الحق أن المقصود في اللقب ليس إلاّ الحكم على الملقب به وإن كان غيره أيضاً مشاركاً له في الحكم، لكن لم يكن المقصود الحكم عليه، وهذا يختل بدون التعبير به، وهذا المقدر ممكن في الموصوف أيضاً، فإن المقصود وهو الحكم على هذا المركب التقييدي يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم، والجواب: خامساً أن الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصاً بما عدا الوصف، فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقاً، واعترض عليه الشيخ ابن الهمام أنه ليس ما عدا محال الوصف داخلاً فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصاً، نعم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة زكاة في الغنم زكاة، لا سيما في السائمة لكان له وجه وليس كذلك لأن هذا خارج عن محل النزاع، ولك أن تقرر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال محال الصفة، وإن كان ما عداه مشاركاً له فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محلاً، لأن يتوهم التنصيص بما سوى محال الصفة، فلم يكن نصاً في المقصود فيفيد بالصفة ليكون نصاً فالمقصود في المثال المذكور الإخبار عن حال السائمة، فلو قيل: في الغنم زكاة، حصل المقصود، لكن لم يكن نصاً فيه لاحتمال تخصيصه بالمعلوفة، فقيل: في الغنم السائمة زكاة للتنصيص في المقصود فافهم **(و)** قالوا **(ثالثاً: لو قيل: الفقهاء الحنفية فضلاء، نفرت الشافعية ولولا الفهم)** لنفي الفضل من غير الحنفية **(لما نفروا)** فعلم أن التركيب مال عليه **(أقول الأولى)** أن يقال **(لو قيل: الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الحنفية لئلا يرد)** عن المشهور **(أن نفرتهم بحسب اعتقادهم)** بالمفهوم فلا يثبت به في الواقع لكن يرد مثله على هذا أيضاً بأن نفرتهم لكون الكلام صادراً ممن يرى المفهوم، فيكون قصده إليه، لا لأن المفهوم ثابت في الواقع **(والجواب أنه)** أي التنفر **(لتركهم على الاحتمال)** في الفضل والسكوت عن حالهم لا لانفهام ذمهم وهذا التنفر **(كما ينفر عن التقديم لاحتمال أن يكون للتعظيم)** لا لأن للتعظيم متعين **(و)** قالوا **(رابعاً: قال)** عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام **(لأزيدنَّ على السبعين)** فيما روى الطبراني حين همّ بالصلاة على عبد الله بن أبي ابن سلول رأس المنافقين، وقال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أتصلي عليه وهو منافق! وقال الله تعالى فيهم: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] وفي رواية الشيخين: «سأزيد على سبعين»، **(ففهم)** عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام **(أن ما زاد)** على سبعين **(بخلافه)** في الحكم، ولما كان فهم واحد من أهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فإن قلت: لو تم لدل على ثبوت مفهوم العدد، وقد كان الكلام في مفهوم الصفة، قال: **(وكل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة)** فثبوته يستلزم ثبوته **(والجواب)** لا نسلم أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فهم أن حكم ما زاد بخلافه بل هذا منه **(تأليف بدليل اتحاد الحكم)** في سبعين وغيره **(لأنها للمبالغة)** والمعنى إن تستغفر لهم مراراً كثيرة فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا.

اعلم أنه روى الشيخان عن ابن عمر قال: لما توفي عبد الله يعني ابن أبيّ ابن سلول. جاء ابنه عبد الله إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه فأعطاه، ثم سأله أن يصلي عليه، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليصلي عليه، فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال: يا رسول الله، تصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إنما خيرني الله فقال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، وسأزيد على السبعين» قال: إنه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٨٤] فتحير قلوب الأولياء المحافظين على الأدب، لأنه لو كان الصلاة ووعد الزيادة على السبعين للتأليف فقط، وقد قال أمير المؤمنين نهاك يلزم العصيان وإخفاء المراد من الآية، وشأن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بريء منهما، ولو لم يكن للتأليف بل كان المراد هو العدد المخصوص، فمع أنه يأبى عنه سياق الآية، وما في سورة المنافقين: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ۚ﴾ [المنافقون: ٦] لم ينجز وعد وسأزيد على سبعين، ولم ينقل الاستغفار كذلك، وأيضاً دل الآية النازلة بعد هذه الواقعة أنه مات كافراً فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان ألف مرة، وأيضاً يلزم فضل هذا المنافق على أهل بدر الذين هم خيار الأمة، فإنه ما كبر عليهم أزيد من السبعة، والزيادة على الأربع مخصوصة لهم لأجل فضلهم، وقد زاد بكثير عليهم، فلأجل هذه الشبهة حكم الإمام حجة الإسلام رأس المتأدبين بعدم صحة الحديث وكذا قال إمام الحرمين ولا يتوجه السؤال عليهم بأن السند صحيح لأن المقصود إبداء انقطاع باطن لا كلام على السند، لكن يخدشه أن أسانيده قد تكثرت بحيث لا بعد لو ادعى الشهرة.

والذي عند هذا العبد في هذا المقام أن منع أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه كان مبنياً على زعمه أن قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾[المنافقون: ٦] للتسوية والمقصود من الآية المنع، عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة، فأجاب عليه وآله الصلاة والسلام بأنه للتخيير كما قال: خيرني الله تعالى وقوله: سأزيد على السبعين ليس لبيان العدد، بل معناه أستغفر مراراً أكثر وهذا مبالغة في جواب أمير المؤمنين يعني لما خيرني الله تعالى فأختار الاستغفار ولا أقبل قولك بل استغفر مراراً كثيرة وإن كان لا ينفع، وليس هذا متعلقاً بالآية والمراد فيها من السبعين الكثرة أيضاً يعني: لا يغفر لهم الله أصلاً وإن استغفرت مراراً، وإنما اختار الاستغفار وإن كان مخيراً لما فيه من التأليف والتسكين لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق، ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق، وكيف ينتفع مع أنه محكوم بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة أن يختار ما كان مناسباً لرحمته ومكارم الأخلاق، ولما اطلع أمير المؤمنين على سر الأمر فقال: إنه منافق، فلا يليق الصلاة عليه وإن كنت خيرت لم يلتفت عليه وآله الصلاة والسلام إلى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد،

ولما جرى من لسانه الشريف من الوعد، ولما كان الوحي ينزل على مقتضى رأي أمير المؤمنين عمر، ورأيه كان عدم الصلاة على المنافق نزل النهي فنسخ التخيير بهذه الآية وحرم الاستغفار للمنافق والصلاة عليه، وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأبي طالب حين مات كافراً مشركاً يا عم لأستغفرن لك ما لم أنه فلما نزل قوله تعالى: ﴿ما كان للنبي﴾ ترك كما روي في «صحيح البخاري»، وهذا لأنه كان على خلق عظيم ورحمة للعالمين، فيحب الاستغفار وعلى هذا لا وجه للانقطاع الباطن والله تعالى أعلم بحقيقة الحال: **(ولو سلم الفهم)** بكون حكم الزائد بخلافه **(فبناء على الأصل)** لأن الأصل في دعائه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام الإجابة إلاّ لدليل قد عدم في الزائد على السبعين **(وهو)** أي البناء على الأصل **(أصل متأصل في هذا الباب)**. فافهم والله تعالى أعلم **(ومنها مفهوم الشرط)** وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط **(وهو كالصفة)** أي مفهوم الشرط كمفهوم الصفة **(وقيل)** هو **(أقوى)** منه، وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي من مشايخنا **(لنا ما تقرر)** عقلاً وعرفاً **(أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي، كقوله)** تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣] **(الآية)** واعترض عليه بأن القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي إنما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء، كما أنه يدل على تعليق الوجود بالوجود، وهذا بعينه مثله مثل لو فإنه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط، ولك أن تقرر الاستدلال هكذا: لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صح استعمال أدوات الشرط فيما إذا كان المقدم أخص لغة، وهذا كله باطل لا ينبغي لأحد التزامه فافهم، ولا استحالة في لو فإنه خصوصاً لا يستعمل لغة إلاّ فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفاً أو عقلاً ولا استحالة فيه، وأما لو كان المفهوم حقاً فيلزم عدم استعمال أدوات الشرط كلها في الأخص والأعم أصلاً، وشناعته بينة فافهم. مثبتو مفهوم الشرط **(قالوا: أوّلاً يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط)** وهو المفهوم **(ولا يخفى أنه اشتباه)** من اشتراك الاسم **(إذ الكلام في الشرط النحوي)** ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء، والمستدل أخذ الشرط العقلي أو الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط **(على أنه ربما يكون)** الشرط **(شرطاً لإيقاع الحكم)** من المتكلم **(لا لثبوته)** في الواقع، فلا يلزم من انتفائه إلاّ انتفاء الإيقاع، وهو المسكوت بعينه، فإن قلت إذا انتفى الإيقاع والإنشائية انتفى الحكم إذ هو المثبت لا غيره، قلت: هذا بالحقيقة يرجع إلى نفي المفهوم، والرجوع إلى التمسك بالأصل، فإن لم يكن هناك إنشاء آخر مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العلة، وهذا ليس من المفهوم في شيء وإن كان إنشاء آخر يثبت الحكم به لا بهذا الإنشاء فافهم، ولما كان هذا اشتباهاً **(فعدلوا)** منه **(إلى أن استعمال أن في السببية)** أي سببية الأول للثاني **(غالباً والأصل عدم التعدد)** في الأسباب **(فينتفي المسبب بانتفائه)** غالباً وهو المفهوم **(قلنا)** لا نسلم استعماله في السببية غالباً، فإنه كثيراً ما يستعمل في المتلازمين والمتضايفين مع أنه لا سببية للأوّل و**(لو سلم)** استعماله في السببية غالباً **(فهذا ليس باللفظ)** دلالة **(حتى يكون النفي)** حكماً **(شرعياً)**

مدلولاً للكلام (**بل**) هذا (**بالعقل، وهو قول الحنفية أن العدم أصلي**) أي ليس من هذا الدليل وإن كان مثبتاً بدليل آخر (**لا لغوي**) مفهوم من هذا الكلام (**ولهذا لا ينسخ**) إن لم يجوّز تأخير المخصص (**أو لا يخصص**) إن جوز قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥] خلافاً للشافعي ومن تبعه فإن مفهومه وهو عدم جواز نكاح الإماء عند استطاعة الحرة، وعدم جواز نكاح الأمة الكتابية لما كان عنده حكماً شرعياً خص من عموم حل النساء، وأما عندنا فهو عدم أصلي بالنسبة إلى هذه الآية، أي إنها غير مثبتة لحلهما، فلا يصلح ناسخاً ولا مخصصاً فتدبر (**و**) قالوا (**ثانياً: قول يعلى**) بن أمية (**لعمر**) أمير المؤمنين (**رضي الله عنهما ما بالنا نقصر وقد أمنا**) روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي قال: قلت لعمر بن الخطاب: (**ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا**) فقد أمن الناس (**فقال: عجبت مما عجبت، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم»**) فاقبلوا صدقته ففهم أمير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى عجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل (**والجواب**) عدم تسليم فهمه من اللفظ و(**جواز بنائها**) أي بناء الصلاة في زعمه (**على الأصل وهو الإتمام**) لأن ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الأصل، فإن قلت: قد روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر، فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر، فالإتمام ليس أصلاً حتى يفهم من الأصل، قلنا: لو سلم أن مذهب أمير المؤمنين عمر ذلك وأغمض عن ظاهر الآية، فمعنى كلام أم المؤمنين أنه أقرت فيما شرع فيه القصر وكنى عنه بالسفر، لأنه موضع القصر، ففهم أمير المؤمنين لعله لأن تقرير الركعتين معلق بالخوف ففيما وراءه يبقى على الحكم المتقرر بعد النسخ وهو الأربع فعجب فسأل، وبعضهم حملوا الآية على صلاة الخوف وعزي إلى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه، وكذا رواية النسائي عن عبد الله بن خالد بن أبي أسيد أنه قال لابن عمر: كيف تقصر الصلاة وإنما قال عز وجل: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١] فقال ابن عمر: يا ابن أخي إن رسول الله ﷺ أتانا ونحن ضلال فعلمنا، فكان فيما علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أمرنا أن نصلي في السفر ركعتين، فتدبر.

مسألة

(**التعليق هل يمنع السبب**) عن السببية (**أو الحكم**) عن الثبوت (**فقط**) لا السبب عن الانعقاد (**اختار الحنفية الأول والشافعية الثاني**) والقاضي الإمام أبو زيد والإمام فخر الإسلام بنيا عليه مسألة مفهوم الشرط، وقرر صاحب الكشف وغيره وجه الابتناء بأنه لما مال الشافعية إلى أن الجزاء سبب للحكم وموجب له والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه، فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منعه عن السببية وإيجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانتفاء السبب

والموجب كما كان من قبل، فليس لعدم الشرط دخل فيه، بل هو عدم أصلي، قال الشيخ ابن الهمام: هذا غلط، لأن السبب الذي يدعي الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه في خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط، وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذي جعل سبباً شرعياً للحكم، هل تبطل سببيته بالتعليق أو لا، بل يمنع التعليق عن الحكم فقط، فأين هذا من ذلك؟ وهذا لا توجه له، فإن الشيخين الإمامين لم يدعيا أن مراد الشافعية بالسبب الجزاء، بل مقصودهما أنه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافاً إلى الشرط، فصار مدلولاً له وليس فيه غلط في معنى السبب أصلاً، فالصواب ما ذكره «مطلع الأسرار الإلهية» في وجه التغليط أن مسألة مفهوم الشرط مسألة لغوية حاصلها، هل يدل الشرط لغة على انتفاء الحكم عند انتفائه أو لا، وهذه الخلافية شرعية، فإن الحاصل أن الذي جعل سبباً شرعاً هل تبطل سببيته شرعاً بالشرط والتعليق أم لا، فلا يصح تفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية، ولك أن تقول: بطلان السببية أو المنع عن حكم السبب إنما يتأتى في الإنشاءات التي جعلت أسباباً شرعاً، ومسألة مفهوم الشرط تعم كل تعليق خبراً كان أو إنشاء: فلا يصح التفرع، ولك أن تقول أيضاً لو سلم بطلان السببية كما هو مزعوم الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط، فإن النزاع باقٍ بعد، فإنه وإن لم يكن الجزاء سبباً للحكم وأن ينتفي عند عدم الشرط لانتفاء السبب، فهل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء أولا، وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاء الحكم بمنع الشرط فلا يلزم أن الشرط دال لغة على انتفاء الحكم بل يجوز أن يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أصلياً ويكون بقاؤه لوجود المانع ولا ينفع الذهاب إليه فتدبر، ثم لك أن تقول في تقرير الكلام: إن الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له، والشرط خصصه بتقدير وجوده وأخرج تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات، فانتفاء الحكم عند عدم الشرط إنما جاء من تخصيص الشرط، فأفاد حكماً مخالفاً لغة، كالاستثناء، إلاّ أنه مفيد للحكم المخالف في المنطوق والشرط في المسكوت، وأما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكماً مقيداً، وما وراءه يبقى على الأصل، سواء كان الحكم في الجزاء، والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال، أو كان الحكم بين الشرط والجزاء فإنه إذا ألحق المغير أيّ مغير كان يبقى الكلام موقوفاً فعلى هذا بناء خلافية مفهوم الشرط على أن الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقديرات ما وراءه عن الحكم الجزائي وكان الجزاء عاماً لها لغة وأن الشرط مع الجزاء مفيد، لحكم مقيد فقط لا غير، فعلى الأول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه، ولعل هذا هو مراد الإمامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية ما جزاؤه سبب شرعاً لحكم آخر، ولم تكن سببيته إلاّ لإفادة حكمه في محله، وكان الجزاء في نفسه مفيداً لحكم عام لغة أو عرفاً على رأيهم فهو تام في السببية، والشرط إنما استثنى بعض التقادير فمنع تأثيره عليها، وأما عندنا فلما لم يفد إلاّ حكماً مقيداً لم تتحقق سببيته قرر الكلام في هذا المثال وعبر عن الشيء بملزومه، وفي كلام القاضي الإمام إشارة جلية إلى ما قلناه، فإن عبارته الشريفة في

الأسرار هكذا احتج الشافعي بأن تعليق الحكم بشرط ينفيه عما قبله أو بعده على اعتبار أنه لولاه لكان موجوداً، كقول الرجل لعبده: أنت حر موجبه وجود الحرية صفة للعبد، فإذا قال إن دخلت الدار وتعلق أوجب إعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله أنت حر، فثبت أن التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط: أوجب النفي عما قبله، ثم قال بعد بيان فروع الخلافية: أما علماؤنا رحمهم الله تعالى فإنهم ذهبوا إلى أن الأسباب الموجبة للأحكام إذا علقت بالشروط كان التعليق تصرفاً في العلل بإعدامها لا في أحكامها، وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الأحكام كما عند وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء، فقوله على اعتبار أنه لولاه لكان موجوداً أراد به أن قوله بإفادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبنى على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجاً لما عدا تقدير وجود الشرط، وأشار بقوله: فإنهم ذهبوا الخ. . . إلى أنهم ذهبوا إلى أن الشرط، مع الجزاء يفيد حكماً مقيداً، ولا إفادة في الجزاء منفرداً حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط، وأما الإمام فخر الإسلام فقد أجمل أوّلاً إجمالاً تاماً، وقال: حاصله أن المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سبباً إنما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله: هو مؤخر، ثم بعد تفريع الخلافيات أشار إلى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي، قال لأن الوجوب ثبت بالإيجاب لولا الشرط: فيصير الشرط معدماً ما وجب وجوده لولا هو، فيكون الشرط مؤخراً لا مانعاً، يعني أنه لولا الشرط لكان الجزاء إيجاباً الثبوت الحكم على جميع التقادير في الحالة لغة، فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه، فيكون الشرط نفسه مؤخراً لغة لا مانعاً عن التكلم، وإنما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق، وهو ما كان الجزاء سبباً لحكم آخر شرعاً لذكر بعض التفريعات كما هو دأبهما الشريف ومقصودهما ما ذكرنا، وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر، هذا غاية التقرير لكن بقي بعد فيه تأمل فتأمل (**ويتفرع عليه تعليق الطلاق والعتاق بالملك**) فإنه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببيته في الحال، وإنما يصير سبباً عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف محلاً مملوكاً، ولا يصح عنده، بل يبطل لانعقاده عنده سبباً في الحال، والمحل غير مملوك فيلغو، ولا يقع شيء عند وجود الشرط (**و**) يتفرع عليه (**تعجيل النذر المعلق**) نحو: إن قدم ولدي فعليّ صدقة كذا، فعندنا لما لم يصر هذا النذر سبباً للوجوب إلا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه أداء قبل وجود الوجوب وعنده لما انعقد سبباً في الحال، وإنما الشرط مانع عن وجوب الأداء لانفكاكهما في المالي عنده صح التعجيل به كالزكاة قبل الحول (**و**) يتفرع عليه أيضاً تعجيل (**كفارة اليمين**) إذا كان مالياً قبل الحنث، فعنده يجوز، لأن الحنث عنده شرط، واليمين سبب، وقد وجد السبب فوجب في الذمة، وإن لم يكن واجب الأداء للانفكاك المذكور صح الأداء قبل الحنث، وعندنا: لا يجوز التعجيل لأن سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين، فالتعجيل قبل الحنث أداء قبل وجود السبب، وفيه بحث، فإن التفرع في حيز الخفاء فإن الكلام في الشرط النحوي هل يمنع السببية أم لا، والحنث ليس شرطاً نحوياً، وما أجيب أن قوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] الآية بمعنى إن حنثتم فكفارته الخ. . . فصار معلقاً بالشرط، فهل

يمنع سببية هذا الكلام لإيجاب الكفارة أم أخر الحكم فقط ففيه تعسف ظاهر، وكذا ما أجيب أن قول الحالف، والله لأفعلن كذا، في قوة إن حنثت فعليَّ الكفارة، بل الحق أنه ليس شرطاً، وإنما جيء به لمشابهته الشرط النحوي، وإنما هو متفرع على أن اليمين سبب للكفارة، كما ذهب إليه هو، أو الحنث كما ذهبنا إليه، فالإتيان بها قبل الحنث إتيان بعد تقرر السبب عنده، فيجوز في المالي كما ذكر، وعندنا قيل، تقرر السبب فلا يجوزه فافهم **(أقول الأشبه أنها)** أي هذه المسألة من منع التعليق السببية أو الحكم **(مبنية على أن صيغ العقود)** والفسوخ **(هل هي إنشاء أم إخبار يقتضي الإنشاء الذي هو الموجب)** للحكم **(حقيقة)** وإنما يقتضي الإنشاء لكونه حكاية عنه **(فمن قال بالأول)** كالشافعية **(فلا تعليق عنده إلاّ باعتبار الحكم الموجود لوجود الصيغة)** في الحال وهو الظاهر **(وهي السبب)** لوجود العقد **(ومن قال بالثاني)** كمشايخنا الكرام **(فلا وجود للسبب عنده)** وهو الإنشاء الموجب **(لأنه)** إنما كان يثبت اقتضاءً ضرورة تصحيح الخبرية و**(لا اقتضاء في التعليق)** للسبب الذي هو الإنشاء **(إلاّ عند وجود الشرط)** لأن التعليق لا يتوقف صحته وصدقه إلاّ على وجود اللازم عند وجود الملزوم لا غير **(ألا ترى يجوز)** التعليق **(في الممتنعات)** مع أنه لا وجود للجزاء أصلاً **(فتفكر)** وفيه نظر ظاهر، فإنه لا ينفع الشافعية الذهاب إلى الإنشائية، فإن النزاع باق بعد، لأن كون الصيغة سبباً مطلقاً يجوز أن لا يكون مجمعاً عليه، بل سببيته في الحال إنما هو في التنجيز، وأما في التعليق فيجيء الخلاف، فعندنا لا سببية خلافاً لهم، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: إنه سيجيء أن هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها إخبارات، فهي حكاية عن طلاق يعتبره المتكلم عند التكلم بها، وبهذا الطلاق المعتبر الإيقاع، والمتكلم عن التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة أوّلاً ثم يتكلم، فقد تحقق المحكي عنه في الحال، وهل هو سبب أم لا، وللشافعية أن يقولوا: قد انعقد سبباً، لكن تأخر الحكم للتعليق، فلا ينفع الحنفية الذهاب إلى الإخبارية، ثم إنه يمكن أيضاً الخلاف على تقدير الإخبارية أنها إخبارات عن إيقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه أو عن الإيقاع الذي يوجد في ذلك الوقت فلا تنفع الإخبارية فافهم **(وفي التلويح والتحرير)** هذه المسألة بل مسألة مفهوم الشرط أيضاً **(مبنية على اختلاف)** واقع **(في الشرطية، فقال أهل العربية: الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال)** فمعنى: إن دخلت الدار فأنت طالق أنت طالق وقت دخولك الدار والحال أنك داخلة في الدار، قال السيد في حواشي «شرح التلخيص» إن هذا لم يذهب إليه واحد من أهل العربية إلاّ صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه، ويؤيده ما في ضوء المصباح أن حرف الشرط أخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والإفادة للسكوت **(و)** قال **(أهل النظر: الحكم بينهما)** وهو حكم تعليقي يخالف حكم الحمليات **(وهما)** أي الشرط والجزاء **(جزآن للكلام)** أحدهما محكوم عليه بذلك الحكم، والثاني محكوم به **(قال)** الإمام **(الشافعي إلى الأول)** المنسوب إلى أهل العربية **(فذهب إلى أن السبب منعقد الآن)** لوجود الحكم بالطلاق الآن **(والعدم عند العدم)** أي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط **(حكم شرعي مفهوماً)** لأن الشرط لما كان كالحال والظرف أفاد الجزاء الحكم على

كل تقدير والشرط خصصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض، فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار حكماً مفهوماً منه، وصار شرعياً أيضاً، لكونه مدلول الكلام (و) مال (**أبو حنيفة إلى الثاني**) فهو مع الشرط أفاد حكماً تعليقياً عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء، بل إنما يتحقق عند وجود الشرط، إذ قد أفاد حكماً تعليقياً، فبقي فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الأصل، فهھنا مطلبان: الأول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف، وتقريره أن الشافعي لما مال إلى مذهب أهل العربية كان الجزاء عنده مفيداً للحكم على جميع التقادير والشرط خصصه، فالنفي مضاف إليه، والإمام أبو حنيفة، لما مال إلى قول أهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم أصلاً، وإنما المفيد المجموع الحكم المقيد، فلا يدل العدم عند العدم بل العدم يبقى أصلاً كما كان، هذا حاصل كلامه وفيه بحث، أما أولاً: فلأنه، إن أراد بإفادة الجزاء الحكم حال الشرط أنه مفيد لثبوت الحكم في الواقع، لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم لصدقه تحقق الجزاء البتة والشرط أيضاً، فهذا فاسد، فإن الجزاء ربما يكون مستحيلاً مع كون الشرطية مستعملة عرفاً ولغة، فبناء الكلام على هذا الباطل لا يليق، وكيف يقول أمثال هذا الإمام الهمام ذو اليد الطولى في العلوم، وإن أراد بها إفادة كون حكم الجزاء ثابتاً على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع، بل على تقدير الشرط لا غير، فهذا مساوق للشرطية، فما يلزم من كون الحكم في الجزاء إلاّ ما يلزم من كون الحكم بينهما للتلازم فافهم وأما ثانياً، فلأنا سلمنا ذلك ولا نسلم أن الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه، بل الجزاء حينئذٍ مقيد بالحال أو الظرف، وإذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفاً عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد، فلا يلزم منه العدم عند العدم، بل يبقى على ما كان لو بنى على أنه قائل بكون الشرط مخصصاً للجزاء، وهو إنما يكون لو كان الجزاء مقيداً لعموم التقادير كما قدمنا لكان له وجه، لكن لا يفي لإثباته كون الجزاء خبراً والشرط بمنزلة الحل والظرف، وأما ثالثاً: فلأنا سلمنا ذلك، لكن النزاع باق، لا ينفع الحنفية الذهاب إلى قول أهل المنطق أيضاً لأنه مسلم أن المجموع مفيد لحكم تعليقي بالمنطوق، وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط أم لا، ولا يلزم تعين أحدهما، فالنزاع باق كما كان فافهم، وإذا تأملت علمت أن هذا وارد على ما قررنا من البناء فتدبر.

المطلب الثاني: تفرع مسألة انعقاد السببية على هذا الخلاف، وتقريره أنه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيداً لحكم تعليقي لم يكن موجباً لتحقق الجزاء، فلا ينعقد سبباً، كما هو رأي الإمام أبو حنيفة، وأما عنده فلما كان الحكم في الجزاء أفاد ثبوته، إلاّ أن الشرط مانع، فهو مثبت لولا المانع، وهو معنى انعقاد السببية (**وفيه أن الشافعي لا ينفعه الذهاب إلى ذلك، لأن النزاع باقٍ بعد**) لأن الشرط قيد مغير للسببية فلا يبقى سبباً، وأما عن ثبوت الحكم، فلا ينفع الذهاب إليه للشافعي، كذا في «الحاشية»، ولعلك تقول: إنه إذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيداً لتحقق حكمه في الواقع، إلاّ أن الشرط منعه عن التحقق الحالي، وقيده

بحال تحققه في الواقع، وإذا كان مفيداً للحكم صار سبباً مفضياً إليه، فينفعه الذهاب إليه حينئذٍ، وهذا بعينه كما يقول الإمام أبو حنيفة، من أن المضاف كطالق غداً يكون سبباً في الحال، لإفادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد، ولك أن تقول في تقرير الكلام أن هذا إنما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه، وهو باطل لا يلتفت إليه، فالذي يصلح للإرادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الحملية التقديرية، فهذا مساوق للشرطية الميزانية، فلا إفضاء ولا سببية، نعم: ينفع أبا حنيفة الذهاب إلى مذهب أهل المنطق فإنه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاماً مفيداً والجزاء بمنزلة جزء الجملة، فلا يفيد شيئاً، فلا يكون مفضياً إلى الوقوع، فلا سببية أصلاً، وأما مجموع الشرط والجزاء فإنما يفيد التعليق فلا يقتضي وقوع المعلق إذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الإنشائية لا تفيد إلاّ إنشاء لزوم شيء لشيء، ولا تقتضي وقوع ذلك الشيء، بل لو تأملت لوجدت الحق قول هذا الإمام الهمام الحبر القمقام عليه الرحمة والرضوان، فإنه إن كان الحكم فيما بين الشرط والجزاء فقد عرفت، وإن كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكماً واقعياً بل تقديرياً كما في الحملية التقديرية، وإنها ملازمة للشرطية الميزانية، فلا تستدعي وقوع المعلق ولا تفضي إليه، ومما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل إن مذهب أهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لأن حاصله يرجع إلى ملزومية الشرط للجزاء، وهذا لا ينافي السببية ولا يوجب فافهم وتشكر، قال «مطلع الأسرار الإلهية» أبي قدس سره، إن هذا إنما يدل على أن الجزاء وحده ليس سبباً، ويجوز أن يكون مجموع الشرط والجزاء سبباً في الحال، لكن الوقوع في المستقبل عند وجود الشرط، وهو الذي تستدعيه القوانين الشرعية، كيف ولم يصدر من الزوج تصرف إلاّ هذه الشرطية لا غير، ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقاً به، بل إنما يكون مطلقاً لصدور هذه الشرطية، كيف وقد لا يكون أهلاً للتصرف عند وجود الشرط، كما إذا جنّ أو عرض عارض آخر، وإذا كان السبب هو الكلام الشرطي فمعنى بطلان سببيته إن أنت طالق تبطل سببيته بسبب الشرط في عالم الواقع، وإنما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط، وإن جعل مانعاً عن الحكم فمعناه أن أنت طالق كان سبباً ومفضياً إلى وقوع الطلاق لو لم يمنعه الشرط، فإنه قد منعه عن إيجابه الحكم وقوع الطلاق، وعلى هذا فلا يصح تفريع صحة تعليق الطلاق بالملك إلاّ إذا ثبت أن الملك لا يشترط لانعقاد سببية هذا المعلق ودونه خرط القتاد فتدبر، ولك أن تقول: السبب ما يفضي إلى وجود المسبب ومن البين أن مجموع الشرط والجزاء، إنما يفيد حكماً تعليقياً بلزوم أحدهما للآخر، وأما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيده، فليس له إفضاء حتى يكون سبباً، نعم: بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء، فحينئذٍ يفضي إلى المسبب، فإذا قال: إن دخلت فأنتِ طالق، فلم يوجد منه إلاّ الحكم بالملازمة بينهما فليس هو مطلقاً الآن، بل بعد الدخول يصير مطلقاً، وعدم التصرف منه عند وجود الشرط مسلم، لكن وجد منه شيء يكون تصرفاً عند وجود الشرط بحكم الشرع، وهذا أي صيرورة شيء وجد منه تصرفاً لا يقتضي قيام الأهلية حينئذٍ، بل بعد كونه

أهلاً، وقت وجود ذلك الشيء، كيف الجنون لا ينافي كونه مطلقاً ولا معتقاً، إنما ينافي صحة التكلم، ولا اعتبار لكلامه حال الجنون، وههنا التكلم كان وقت الإفاقة، وصيرورته تطليقاً عنده بحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالمِلك، فإنه كلام وليس تطليقاً في الحال فلا يقتضي قيام الأهلية وإنما يصير تطليقاً عند الشرط وهو الملك وحينئذٍ لا مانع من الصحة **(فافهم)** وقد وقع ههنا نوع من الإطناب، وإنما آثرناه لأنه كان من مزال أقدام الراسخين فتثبت لعله لا يتجاوز الحق عما أفدناك، وعلى الله التكلان فإنه عليم بأحكامه **(واستدل أولاً السببية)** إنما تكون **(بالتأثير في المحل)** لأن السبب التصرف عن الأهل مضافاً إلى المحل ومن ثم لم يكن بيع الحر سبباً للملك لفقدان المحل **(والتعليق يمنع ذلك)** التأثير فلا سببية **(أقول: يتجه)** إليه **(منع المنع)** أي منع منع التعليق للتأثير، فإنه يجوز أن لا يمنع التأثير، بل إنما يؤخر الحكم لا غير، كيف وهل هذا إلاّ إعادة الدعوى، وفيه نظر فإنه منع مقدمة مدللة في الكشف، وذلك لأن الشرط إنما دخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقاً فلا سببية ولا تأثير قبله، كيف، وإذا قال إن دخلت فطالق لم يقصد إلاّ التطليق عند الدخول لا في الحال، واعترض عليه «مطلع الأسرار الإلهية» أبي قدس سره أوّلاً بأن السبب ليس أنت طالق، بل مجموع الشرط والجزاء، وأما أنت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال، وقد خرج عن السببية باقتران الشرط، وصار المجموع سبباً لوقوع الطلاق عند الدخول، وقد عرفت أنه لا يصلح للسببية، فتذكر، وثانياً: سلمنا أن الجزاء وحده سبب لكن المعلق بالشرط هو وقوع الفرقة لا الإيقاع من قبل الزوج، وإن ادعى فهو ممنوع، لا بد من شاهد، بل بهذا تصير المرأة بحيث تكون طالقاً عند الدخول وإن لم تكن هذه الصفة من قبل، وهذا نوع من التأثير هذا كلام متين، لكن لك أن تقول: إن ليس التطليق إلاّ مفاد أنت طالق، لا سيما على رأي الشافعية، وإذا علق صار التطليق معلقاً أيضاً لا وقوع الطلاق فقط، وإذا صار معلقاً لم يبق له تأثير أصلاً، وليس معنى كون المرأة بحيث تكون طالقاً عند الدخول، إلاّ أنه صالح لأن يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التطليق الضروري منه إياها، كما أنها وقت النكاح بحيث تكون مطلقة عند تعلق تطليق الزوج، وأما كونها بتلك الحيثية بالتطليق الموجود الآن فباطل، لأنه معلق بعد فتدبر، ولك أن تثبت منع التعليق التأثير بأنه إنما يفيد الحكم بلزوم أحدهما للآخر فقط، لا ثبوت شيء في نفس الأمر، فلا تأثير له في الوقوع ولا إفضاء، وحينئذٍ لا يتجه إليه المنع فافهم **(وأورد)** على الدليل أنه إذا كان التعليق مانعاً عن تعلقه بالمحل **(فيجب أن يلغو كالتنجيز في الأجنبية)** يلغو لعدم مصادفة المحل وكبيع الحر يلغو **(وأجيب بأن المرجو بعرضة السببية)** فيفيد عند ذلك فلا يلغو **(ويلغو كطالق إن شاء الله)** أي مثله، وهو غير المرجو العلم بوقوع الشرط **(و)** استدل **(ثانياً السبب بدونه)** أي بدون الحكم **(كالكل بدون الجزء)** لكونه ملزوماً له مثله، ووجود الكل بدون الجزء باطل، فكذا وجود السبب بدون الحكم، والحكم منتف بالاتفاق، فالسبب كذلك، وفيه نظر، إذ ملزومية السبب للمسبب ممنوع حتى يكون كالكل بدون الجزء، والأولى أن يقال: إن الأصل في السبب أن يلزمه الحكم لكونه

طريقاً إليه إلاّ لدليل خارجي، كالنفاس لأداء الصوم، فههنا أيضاً يبقى على الأصل ما لم يدل دليل على التخلف، ولا دليل فتأمل فيه **(وأورد البيع بالخيار و)** التطليق **(المضاف كطالق غداً)** فإنهما سببان والحكم وهو الملك في البيع ووقوع الطلاق في المضاف قد تأخر لمانع الخيار والتقييد وربما يوردان على الدليل الأوّل أيضاً بأنهما إنما يصيران سبباً إذا لاقيا المحل وأثرا فيه، والخيار والتقييد يمنعان ذلك، والحق أنه لا يرد على الدليل شيء منهما، فإنا إنما ادّعينا منع التعليق التأثير والإفضاء لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الأمر، ولا تعليق ههنا، وإنما هو تقييد ومفاده تحقق هذا المقيد في نفس الأمر، ففيه إفضاء وتأثير، وغاية ما في الباب أن الأثر لا يوجد إلاّ حين وجود القيد فافهم **(وأجيب عن الأول بأن الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة)** لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد **(وهي)** أي الضرورة **(بقدر الحكم)** فقط، فالحكم يتعلق به، وأما السبب فتعلقه عن غير ضرورة، فإن تعلقه يوجب تعلق الحكم أيضاً بدون العكس، والقياس يأبى عن تعلقه، فلا يتعلق من غير دليل **(و)** أجيب أيضاً **(بأن الشرط بعلى لتعليق ما بعده كما قيل، فآتيك على أن تأتيني بمعنى إن آتك ائتني)** وإذا كان المعلق ما بعد وهو الخيار **(فالبيع منجز، وإنما المعلق الخيار في الفسخ)** لوجود البيع، فإن قلت فلم لم يثبت الحكم من الملك مع وجود السبب، قال: **(وتعليق الحكم إنما هو لدفع الضرر)** عمن له الخيار، ولعلك تقول: قد تقدم إن أنت طالق على ألف بمعنى إن أديت ألفاً فأنت طالق، والطلاق معلق بالأداء فكان ما قبل على معلقاً بما بعدها، والأولى أن يحذف عن الجواب حديث كون شرط على لتعليق ما بعده، بل يقال: البيع منجز، إنما الخيار في الفسخ، فإن المقصود أني بعت ولي الخيار في الفسخ بقرينة جزئية فيه، ثم إن الجواب حقيقة هو جواز التخلف للدليل إلاّ باعتبار الاختلاف في السند فافهم **(و)** أجيب **(عن الثاني التعليق يمين وهو للإعدام)** يعني المقصود منه عدم وجود الشرط، وإلاّ ترتب هذا المحذور **(فلا يفضي إلى الوجود)** غالباً، بل إلى الكف فلا ينعقد سبباً **(وأما الإضافة فإنها تحقق المضاف)** فإن طالق غداً لإفادة أن الطلاق متحقق في الغد، فالمقصود تحقق الطلاق، فصار هذا تطليقاً، في الحال مفضياً إلى الوقوع غداً فانعقد سبباً **(ورد بأن اليمين قد يكون للحمل والحث)** على وقوع الشرط لا للإعدام **(كإن بشرتني بقدوم ولدي فأنت حر)** فينبغي أن ينعقد سبباً، إلاّ أن يقال: لما لم ينعقد ما هو للمنع سبباً لم ينعقد ما هو للحث أيضاً لعدم القول بالفصل **(وقد يفرق بالخطر)** والشك **(وعدمه)** يعني أن التعليق يكون المعلق عليه مشكوك الوجود، فلا يفضي إلى الجزاء غالباً، فلا ينعقد سبباً، وأما المضاف فليس القيد فيه مشكوكاً بل متحققاً، فيفضي إلى تحقق ما قيد فينعقد سبباً، وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة، أي إذا كان اليمين بأمر محذور كالطلاق ونحوه فهو للإعدام وإلاّ فللحث وعلى هذا فالخطر يمنع المنع، وهذا مخالف للمعتبرات المنقول فيها هذا الكلام، ولعله من خطأ الكاتب، بل هو كان متعلقاً بما قبله من الرد، فيكون حاصل الرد أن الإعدام إنما يكون إذا كان اليمين بأمر محذور وإلاّ فللحث، ودعوى الإعدام عموماً في كل يمين غير معقولة فتدبر **(لكن يستلزم)** هذا الفرق **(عدم جواز**

تعجيل الصدقة فيما إذا قال: عليَّ صدقة يوم يقدم فلان) لأن قدوم فلان مشكوك الوجود، فلا يكون سبباً في الحال لوجوب الصدقة، كالتعليق بالشرط، فالتعجيل أداء قبل الوجوب **(و)** يستلزم **(كون إذا جاء غد فأنت حر، مثل: إذا مت فأنت حر)** لأن مجيء الغد أمر متيقن كالموت، فينعقد المغلق بالغد سبباً للعتق في الحال، كالمعلق بالموت، فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود السبب للعتق فيهما **(مع أنهم)** يفرقون و**(يجيزون بيعه في الأول دون الثاني، أقول في الأول)** وهو ما إذا قال: عليَّ صدقة يوم يقدم فلان **(العبارة للفعلية)** لأن الحكم فيه بالثبوت في الواقع، لكن في وقت معين فلا يفيد الشك، والخطر، وإنما يلحق من خارج **(فيتحقق الإيقاع)** من الناذر فانعقد سبباً **(بخلاف التعليق)** فإن العبارة فيه لمجرد إفادة اللزوم من غير نظر إلى تحقق الطرفين أو أحدهما، فلا إيقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام، وإنما يتحقق الإيقاع منه عند وجود الملزوم فتدبر **(و)** أقول **(في الثاني)** وهو تعليق العتاق بالموت **(التعليق سبب الآن للتدبير شرعاً)** وهو تصرف آخر غير الإعتاق، بل من قبيل الوصية، والمفضي إليه التعليق بالموت، فهو السبب **(لا المعلق)** أي ليس السبب فيه المعلق، وهو أنت حر للعتق وحتى يرد النقض وقد بينا سابقاً أن المعلق ليس سبباً للعتق لعدم الإفضاء وعدم دليل شرعي **(بخلاف العتاق)** وهو إذا جاء غد، فأنت حر، لأنه ليس سبباً للعتاق شرعاً ولا لتصرف آخر وقد بينا سابقاً أن التعليق لا يصلح سبباً للعتق لعدم الإفضاء إليه، واعلم أن مجيء الغد في إذا جاء غد، مشكوك الوجود فإن الشرط ليس إلاّ مجيء الغد قبل موت العبد، فإنه هو الصالح لأن يتعلق به الإعتاق، فهذا التعليق وتعليق إن دخلت سواء، لكن المعلق به إذا كان الموت كما في إذا مت فليس الموت مطلقاً، بل الموت قبل موت العبد، وهو مشكوك أيضاً، فينبغي أن لا ينعقد، فالإشكال هكذا إلاّ ما قرره المعترض، وما قال المصنف وإن كان دافعاً له لكن بينا فيه كلام المحققين من الفقهاء فإنه قال في «الهداية» وغيرها: إن هذا إنما اعتبر سبباً الآن، لعدم صلوح زمان المعلق به للإعتاق، لأن وقت الموت معدم للملك، وهو من شرط الإعتاق، وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جواباً عن أصل الإيراد أيضاً، لكن أورد عليه الشيخ الهداد أن الثالث يبقى في ملك الميت ويفيد محلاً لنفاذ الوصايا، وهذا أيضاً من قبيل الوصية، فلا ينافي نفاذ الموت، وأنت لا يذهب عليك أن بقاء الملك للميت مما لا يعقل، وأما نفاذ الوصية فلأن الوصية تصرف ثابتة حال الحياة، وأثرها أن تمنع خلافة الورثة في الملك، ويصير الموصى له خليفة في مقدار الوصية إلى الثلث، وإن لم يكن الموصى له معيناً، بل في القرب فقط، كهذه الوصية، فيظهر أثره في آخر جزء من الحياة، ويمنع انتقاله إلى الورثة، فهذا الشرط لخصوصية فيه لا يمنع السببية، وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط، هذا تقرير كلامهم على طبق مرادهم، وبعد بقي خبايا في الزوايا والله أعلم بأحكامه **(فافهم)** الشافعية **(قالوا: أوّلاً: التعليق لمنع نزول المعلق)** لا غير **(كما في تعليق القنديل)** فإنه يمنع نزوله لا اقتضاء نزوله **(والمعلق الحكم لأن ملزوم دخول الدار وقوع الطلاق)** وهو الحكم **(لا الإيقاع ضرورة و)** قالوا **(ثانياً لو لم يكن)** المعلق بالشرط **(سبباً عند التعليق لم يكن سبباً عند وجود الشرط)** فلم يقع الطلاق

عنده **(وهو باطل، والجواب عنهما مما دريت لا يخفى)** أما عن الأول فلأن كون الحكم معلقاً مسلم لكن الكلام في أن سببه موجود الآن أم بعد تحققه اقتضاء إذ ليس في الثاني إيقاع أصلاً، إنما هو بعد وجود الشرط، ولعلك تقول من قبلهم إن كان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له، فهذا المقيد يقتضي الوقوع، ففيه اقتضاء إن كان إنشاء أو سبقه شيء فيه اقتضاء هو المخبر عنه، فوجد السبب وإن كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي لوقوع الطلاق عند الشرط، ويفضي إليه هذا إن كان إنشاء، وإلاّ لا بد من تحقق اللزوم وهو بالإنشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب: ولك أن تجيب بأنا بينا سابقا أن الشرطية لا تفيد إلاّ الملازمة بين الشيئين إنشاء كان أو إخباراً، وهي لا تفضي إلى وقوع الجزاء أو إيقاعه فلا تصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فإنه يكون للمنع، وأيضاً وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فما حال ما علق به ولو تنزلنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الإبانة، فإنا من وراء المنع وأما إذا كان الجزاء كلاماً والشرط قيده فقد عرفت أنه يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية، فحكمها حكمها، بخلاف المضاف، فإنه لا تقدير فيه بل إنشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين أو إخبار عنه فتدبر، وأما عن الثاني فبمنع الملازمة وهو ظاهر: وشيد أركان الاستدلال بأن المتكلم لا صنع له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقاً عنده تقديراً مجرد اعتبار لا يصلح لابتناء الأحكام الشرعية، كيف: وقد يكون عند وجود الشرط غير أهل، بل مجنوناً لا يصلح مطلقاً، فلو لم يكن حال التكلم إيقاعاً لم يكن إيقاعاً عند الشرط أيضاً، فثبت الملازمة، ولك أن تجيب عنه بأنه لا يلزم الصنع عند الشرط، بل الصنع السابق يكفي لأنه وإن لم يكن معتبراً شرعاً ولا مفضياً إلى شيء لكن جعله الشارع مفضياً عند الوجود، فصار تطليقاً عند وجود الشرط حقيقة، والزوج مطلقاً لا بمجرد الاعتبار فقط، والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق تطليقاً إنما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم، وقالوا ثالثاً: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك» قال الترمذي هو أحسن شيء روي في الباب، وفي رواية الحاكم عن أم المؤمنين عائشة مرفوعاً: لا طلاق إلاّ بعد نكاح. ولا عتق إلاّ بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي وعبد الرزاق، عن معاذ بن جبل مرفوعاً، وفي رواية عبد الرزاق وأبي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً: «لا طلاق فيما لا يملك، ولا بيع فيما لا يملك، ولا عتق فيما لا يملك، ولا وفاء نذر إلاّ فيما يملك، ولا نذر إلاّ فيما ابتغى به وجه الله، ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة رحم فلا يمين له» وفي رواية ابن ماجه عن المسور بن مخرمة مرفوعاً: «لا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك» الروايات كلها في «الدرر المنثورة»، قلنا: أوّلاً: مفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك، وأما الإيقاع فمسكوت عنه والكلام فيه، والأول متفق بيننا وبينكم، ولو سلم أن المراد الإيقاع فالمراد التنجيز، كيف وليس التعليق عندنا طلاقاً ولا إيقاعاً له، فليس داخلاً فيه، وهو ظاهر، واستند بأن من حلف لا يطلق نساءه فعلق الطلاق بشيء لا يحنث، ولو كان طلاقاً حنث، فعلم أنه لا يسمى طلاقاً، واعترض بأن مبنى الأيمان على العرف، والعرف فيه أن لا يطلق تنجيزاً، وهذا ليس بشيء،

فإنه قد مر أن العرف مخصص، فيخص الحديث لو سلم شمول الطلاق له فافهم، ثم هذا الحمل مأثور عن الزهري والشعبي، وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تأويل الحديث بهذا النمط، وروى ابن أبي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا، ونقل أيضاً عن سعيد بن المسيب وعطاء وحماد بن أبي سليمان وشريح، كذا في «فتح القدير»، وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر أن النبي ﷺ سئل عن رجل قال: يوم أتزوّج فلانة فهي طالق، قال «طلّق فيما لا يملك» وبما رواه هو أيضاً عن أبي ثعلبة قال: قال لي عمر: اعمل لي عملاً حتى أزوّجك ابنتي، فقلت: إن أتزوّجها فهي طالق ثلاثاً، ثم بدا لي أن أتزوّجها، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسألته: فقال لي: «تزوّجها فإنه لا طلاق قبل النكاح». وفي التلويح نسب إلى عبد الله بن عمرو بن العاص هذا اليمين، ولا يتوجه هذا الجواب حينئذٍ، وقال: هذا حديث مفسر لا يقبل التأويل، قلنا: الحديثان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما، قال الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير»: قال صاحب تنقيح التحقيق أنهما باطلان، ففي الأوّل أبو خالد الواسطي، وهو عمرو بن خالد وضاع، وقال أحمد وابن معين: كذاب، وفي الأخير علي بن قرين، كذبه ابن معين وغيره، وقال ابن عدي: يسرق الحديث، بل ضعف أحمد وأبو بكر القاضي شيخ السهيلي جميع الأحاديث وقال: ليس لها أصل، ولذا لم يعمل بها مالك وربيعة والأوزاعي، هذا: وقالوا: رابعاً: روى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، قال الحسن البصري: سأل رجل علياً قال: قلت: إن تزوّجت فلانة فهي طالق، فقال علي: ليس بشيء، وهذا إنما يتمشى منهم بطريق الجدل، وإلاّ فقول الصحابي ليس حجة عندهم، قلنا: معارض بما روى مالك في «الموطأ» أن سعيد بن عمر بن سليم الرازقي سأل قاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته إن هو تزوّجها، فقال: القاسم إن رجلاً جعل امرأته كظهر أمه إن هو تزوّجها، فأمره عمر إن هو تزوّجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر، كذا في «فتح القدير»، وأما الجواب بأن أهل الحديث قالوا: لم يلاق الحسن أمير المؤمنين علياً كرم الله وجهه، فلا يصح الاحتجاج به، فليس بشيء، فإنهم شهداء على النفي، وقد اتفقوا على كونهما في المدينة مدة، فعدم اللقاء بعيد، ثم أصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصلاً، لا ريبة في اتصاله وملاقاته، والطعن فيهم لا يجترىء عليه مسلم ويضحك من عقله الصبيان وأيضاً قد بلغ الأسانيد حد التواتر والرواة كلهم أولياء أصحاب كرامات، وبالجملة: الشك فيه زلة عظيمة فافهم، وأما رد الجواب بأن المرسل ليس حجة فليس بوارد، إذ مقصوده أنه ليس حجة عند معارضة المسند، وما عن أمير المؤمنين عمر مسند هذا، وقالوا خامساً: قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩] روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال: بلغ ابن عباس أن ابن مسعود يقول: إن طلق ما لم ينكح فهو جائز، قال ابن عباس، أخطأ في هذا، إن الله يقول: ﴿إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩] ولم يقل: إذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهنّ قلنا: ليس في الآية نفي، عدم صحة التعليق بالملك، بل فيه حكم ما إذا نكح ثم طلق قبل المس، وتأويل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ، ولمعارضة

قول ابن مسعود لا يقوم قوله حجة أيضاً فافهم، ولقد أطنبنا الكلام في هذه المسألة، فإنه مما زل فيه أقدام الراسخين والله أعلم بأحكامه.

(**تذنيب**). (**التعليق هل يبقى مع زوال المحلية**) للملك (**فزفر**) يقول (**نعم**) يبقى، فإذا قال: إن دخلت فطالق، فأبانها ثلاثاً يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوّج بعد زوج آخر ودخلت طلقت (**قياساً على الملك**) يعني إن علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا مثله (**والعلماء الثلاثة**) الإمام أبو حنيفة وصاحباه قالوا: (**لا**) يبقى، له أن المعلق بالشرط ليس سبباً في الحال، إنما السبب وقت وجود الشرط، وفي ذلك الوقت المحل مع الملك متحقق (**أقول: وهو**) أي قول أئمتنا (**الحق لأن الشرط جزء أخير من العلة التامّة حتى لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر، وإنما يكون**) الشرط جزءاً أخيراً (**ببقاء المحلية**) وإلاّ فيتوقف على أمر زائد هذا خلف (**فإذا انتفت المحلية، انتفت الشرطية**) فلم يبق المعلق به شرط وقوع الطلاق (**تدبر**) وفيه نظر، هب أن الشرط جزء أخير لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر، وههنا أيضاً كذلك، فإنه بعد النكاح بعد التحلل إذا وجد الشرط يوجد الطلاق من غير توقف على أمر آخر، وأما توقفه قبل انعقاده سبباً على الغير فلا يضركما أن يتوقف بعد الإبانة بواحد على الملك، واعترض «مطلع الأسرار الإلهية» أبي قدس سره أن ارتفاع المحلية رأساً يمنع الشرطية كما في حرمة المصاهرة وغيرها لعدم الفائدة، وأما ارتفاع المحلية موقتاً كما في المطلقة الثلاث فلا يوجب انتفاء الشرطية فقوله: إذا انتفت المحلية انتفت الشرطية ممنوع، إن أراد ما يعم الارتفاع الموقت، وإن أراد الارتفاع رأساً فمسلم، لكن لا ينفع، ثم أجاب بالبناء على مسألة الهدم أن حل المحل قد ارتفع رأساً، وهذا حل جديد حادث ابتداء، فإن الزوج الثاني محلل عندنا، هذا لا تخفى متانته، لكن لو رجع وقيل إن ارتفاع المحلية بحيث لا يأبى مجيء حل آخر لا ينافي الشرطية لم يبعد، فالأولى في الاستدلال لهم أن الظاهر أنه ما علق إلاّ ما في ملكه، وهو لم يملك حال التعليق إلاّ الثلاث، وقد بطلت بالتنجيز فلم يبق معلقاً، وأما الطلقات الثلاث المملوكة بعد التحلل فلم تكن داخلة في الطلاق المعلق فتدبر.

(**ومنها مفهوم الغاية، قال به القاضي**) من الشافعية (**وعبد الجبار**) من المعتزلة (**أيضاً**) كما قال به، كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط (**والمشهور**) في تفسير مفهوم الغاية (**أنه نفي الحكم فيما بعد الغاية، فقالوا**) في الاستدلال (**لو لم يكن**) مفهوم الغاية مفهوماً (**لم تكن الغاية غاية**)، إذ لو تناول الحكم لما بعدها لم يكن الحكم منتهياً إليها (**وقيل: النزاع في نفس الغاية**) فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم فيها، ومن لا فلا (**لا فيما بعدها وعلى هذا الملازمة ممنوعة**) كيف وقد مر الخلاف في أنّ الغاية هل تدخل في حكم المغيا؟ (**وأيضاً**) غاية ما لزم منه انتهاء حكم المتكلم، فينقطع إليه الحكم النفسي و(**انقطاع الحكم النفسي، بهذا الكلام مسلم، لكن لا ينفعكم**) فإنه إنما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها، ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع (**وأيضاً**) نسلم إنتفاء الحكم فيها وفيما بعدها، لكن لا يلزم المفهومية، لجواز أن يكون هذا النفي (**إشارة، كما هو قول مشايخنا**) الكرام من الإمام فخر الإسلام وشمس

الأئمة ومن تبعهما، وتحقيقه أن مقصود المتكلم إفادة الحكم منتهياً إلى الغاية، ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعدها، فيفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة، والمفهوم إنما يلزم لو كان مقصوداً للمتكلم ولو في الجملة فافهم.

(ومنها مفهوم العدد) وهو نفي الحكم الثابت بعدد معين عما زاد عليه **(كقوله)** تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤] فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين **(واختلف الحنفية)** فيه **(فمنهم منكر)** له، كالإمام فخر الإسلام وشمس الأئمة وغيرهما **(كالبيضاوي)** وإمام الحرمين والقاضي أبي بكر كلهم من الشافعية، ونفي الزيادة على ثمانين بعدم الدليل، والأصل عدم إيجاع المسلم من غير حق، كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده **(ويؤيده الزيادة على الخمس الفواسق)** المذكورة في حديث: «خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب، والفأرة، والكلب العقور، والغراب والحدأة»، رواه الشيخان **(كالذئب)** فعلم أن حكم ما زاد مثله لا خلافه، وهذا التأييد إنما يتم لو لم يكن الذئب داخلاً في الكلب العقور وقيل: المراد بالكلب العقور الذئب، وأما جواز قتل الكلب العقور فلأنه ليس من الصيد **(ومنهم قائل)** كالطحاوي، وقال الشيخ أبو بكر الرازي: قد كنت أسمع كثيراً من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد يدل على أن ما عداه حكمه بخلافه، كذا في «التقرير» كذا في «الحاشية» **(ويؤيده، ما في «الهداية» رداً على الشافعي)** رحمه الله تعالى في إباحة قتل الأسد وغيره من السباع المؤذية **(القياس على الفواسق ممتنع، لما فيه من إبطال العدد هذا)** وإنما يتم التأييد لو لم يكن إلزاماً، وقيل: الردّ غير تام، لأنه ثابت بدلالة النص دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة، وأيضاً لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر.

(ومنها مفهوم اللقب) وهو ثبوت الحكم المخالف، للمنطوق فيما وراء اللقب **(والمراد ما يعم اسم الجنس، قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والمنداد، من المالكية)** والجمهور من الحنفية وغيرهم منكرون إياه **(للجمهور)** أولاً **(أنه)** طريق **(متعين)** لتعبير المحكوم عليه بالمنطوق، لأنه لولاه لاختل المنطوق، وهو من أعظم الفوائد ولازم في كل كلام، ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد، وهذا جار بعينه في الصفة والشرط كما عرفت **(و)** للجمهور، ثانياً **(لزوم كفر من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم)** على تقدير ثبوت مفهوم اللقب، **فإن** مفهومه ليس غيره رسول الله وهو رسول الله وهو كفر **(و)** لزوم كفر من قال **(زيد موجود)** فإن مفهومه ليس غيره موجوداً **(ظاهراً)** المعنى أن الكفر بحسب ظاهر العبارة **(قيل: وقع الإلزام به للدقاق ببغداد، وللجدال)** فيه **(مجال)** فإن المفهوم ظني وأضعف من المنطوق، لا سيما المحكم، فيضمحل عند معارضة المنطوق، والمحكمات دلت على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم، والقاطع دل على وجود غيره من الله تعالى، وإنما كان هذا جدلاً لأنه يلزم أن يكون كفراً مع قطع النظر عن معارضة أمر آخر، والتزامه شنيع جداً، **وأيضاً قد خوطب** بهذا القول المشركون أولاً وأمروا بتصديقه، ولم يكن حينئذٍ المحكمات فحينئذٍ يكون

هذا الكلام تجهيلاً فافهم **(واستدل لو كان)** المفهوم **(حقاً لكان القياس باطلاً)** لأنه مشاركة في عين حكم المنطوق، فيضاده المفهوم **(وأجيب شرطه عدم المساواة)** في الجامع **(لانعدام الموافقة)** في الحكم **(فلا يجامع)** المفهوم **(القياس)** فليس محل القياس من محال المفهوم فلا يبطل القياس **(واعترض أوّلاً كما في «شرح الشرح» لو صح)** الجواب **(لكان كل قياس مفهوماً)** موافقاً **(والثابت به ثابتاً بالنص)** وهو خلف **(وثانياً كما قيل المعتبر في القياس مطلق المساواة)** والشركة **(ولا ينافي ذلك كون المعنى أشد مناسبة للأصل)** ويكون في الفرع أقل مناسبة، وهذا ليس دلالة النص في شيء، لأن ثبوت الحكم حينئذٍ ليس جلياً، فهو قياس **(فحينئذٍ يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف، أقول: التحقيق أن بناء)** مفهوم **(المخالفة على عدم الفائدة أصلاً، وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت، وهو الموافقة اصطلاحاً أو خفية وهو القياس)** فإن مطلق الموافقة فائدة، فلا بد من انتفائها، **(فحيث قالوا: الشرط)** للمفهوم **(عدم الموافقة أرادوا أعم لغة أو دلالة أو قياساً)** فقد ظهر أن محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة **(وحينئذٍ)** الإشكالان **(يندفعان فافهم)** وهذا بعينه ما قال في التلويح إن شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم، فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس، وهذا غير وافٍ لأن انتفاء القياس لا يكون معلوماً ولا مظنوناً إلاّ إذا غلب فحص المجتهد ولم يجد، فالمفهوم لا يثبت إلاّ عند المجتهد بعد نظر أدق، فلا تكون الدلالة لغوية، وإن قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوصاً بطل بالكلية وهذه الحجة تبطل سائر أقسام المفهوم، وكنت قد عرضت هذا على أبي «مطلع الأسرار الإلهية» قدس سره فأفاد أن مذهبهم أن المفهوم مدلول للكلام، لكن القياس دليل يعارضه، وهو قوي عن المفهوم فيقدم عليه للتعارض، كما يقدم على العام المخصوص، وهذا لا يضر كونه مدلولاً للكلام فافهم فإنه غاية التوجيه، وعبارات أكثر معتبراتهم تأبى عنه، فإنهم قالوا: الشرط عدم الفوائد بأسرها سوى المفهوم، وعدوا منها الدلالة والقياس فتدبر، مثبتو مفهوم اللقب **(قالوا: لو قال لخصمه، ليست أمي زانية، يتبادر منه نسبته)** أي نسبة الزنا **(إلى أمه، ولذا وجب الحد)** حد القذف **(عند)** الإمامين **(مالك وأحمد، قلنا)** هذا الانفهام **(بالقرينة)** الجزئية في خصوص هذا التركيب **(لا باللغة)** حتى يلزم في كل لقب، على أن هذا ليس من المفهوم، فإن مفهوم ثبوت الزنا لما سوى أمه أو أم كل واحد، وهو ليس منفهماً البتة، قالوا ثانياً: فهم الأنصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «الماء من الماء» عدم وجوب الغسل من الإكسال وهم من أجلة أهل اللسان ففهمهم حجة، قلنا: فهمهم من العموم المستفاد من اللام، لأن المعنى: كل غسل من المني، فلم يبق غسلاً خارجاً عنه حتى يكون من الإكسال، وهذا مثل ما فهم الإمام أبو حنيفة من حديث اليمين على من أنكر عدم اليمين على المدعي، لأن المعنى: كل يمين على من أنكر، وإنما أوجب الأئمة الأربعة الغسل من الإكسال بقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام «إذا جلس الرجل بين شعبها الأربع وجهد فقد وجب الغسل» رواه الشيخان والحديث الأول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن ابن عباس.

مسألة

(إنما) لفظ **(إنما كإنّ وما كافة)** زائدة، فليس فيه إثبات ونفي **(كقوله عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام: «إنما الربا في النسيئة»)** وليس المقصود، حصر الربا فيها، بل قد يكون في الفضل أيضاً ونسبه في «البديع» إلى الحنفية دون «التحرير» وفيه نسب للحنفية عدمه، فإنما زيد قائم كأنه قائم، وقد تكرر منهم نسبته، وأيضاً لم يجب أحد من الحنفية بمنع إفادتها في الاستدلال بإنما الأعمال بالنيات على شرطية النية في الوضوء، بل تقدير الكمال والصحة، هذا كلامه، وهو يدل على أن النسبة إليهم غير صحيحة، لكن في التأييد نظر، فإنهم إنما لم يجيبوا بمنع إفادتها الحصر، لأن مدار الاستدلال لم يكن عليه، بل على عموم الأعمال فتدبر **(وهو الصحيح عند النحويين كما في «شرح المنهاج»، وقيل: تفيد الحصر)** أي حصر ما يلي إنما متأخراً فيما بعده، فتفيد النفي والإثبات **(فقيل)** هذا الحصر **(منطوق)** لما هو موضوع له، وهو مختار التحرير **(وقيل: مفهوم)** فليس موضوعاً، **(قالوا)** أي القائلون بالحصر **(أوّلاً: إن أنّ للإثبات، وما للنفي)** فإنما يدل على مجموع النفي والإثبات وهو الحصر **(وهو)** فاسد **(كما ترى)** فإن ما زائدة زيدت لإبطال عمل إنّ، ولم يعهد في الاستعمال كلمة الإثبات مقارنة للنفي **(و)** قالوا **(ثانياً)** قوله عليه وآله الصلاة والسلام **(«إنما الولاء لمن أعتق»)** يفيد نفي الولاء لغيره، وسبق أيضاً كذلك على ما يشهد به قصة نزوله **(قلنا)** لا نسلم إنما نفي الولاء عن غيره **(بل)** يفهم **(من العموم)** لأنه إذا كان كل إفراد الولاء لمن أعتق لم يبق ولاء يكون لغيره **(فإن قلت: يجوز الاشتراك)** في الولاء **(كملكية الدار)** فيصح أن الولاء له في الجملة **(قلت الظاهر)** من هذا الكلام **(الاستقلال)** أي استقلال مملوكية الولاء **(وما للغير ليس له)** عرفاً **(كما يقال ملكية الدار لزيد يأباه ملكية عمرو ظاهراً)** حتى لو أقر بها زيد لا يسمع إقراره بعده لعمرو، إنما ذلك لفهم الاستقلال فافهم **(وأما مثل: العالم زيد)** أي فيما إذا كان المسند إليه معرفة والخبر جزئياً من جزئياته **(ولا عهد)** ثمة **(فقيل: لا يفيد الحصر أصلاً)** لا مفهوماً ولا منطوقاً **(وقيل)** يفيد وهو **(منطوق وهو الحق، لكنه إشارة)** فإن معناه: العالم عين زيد على طريق الحمل الأوّلي كما ذكر عبد القاهر فيما إذا كان الخبر معرفة أو كل العالم زيد، وعلى كل تقدير يلزمه أن العالم غير زيد **(وقيل)** الحصر **(مفهوم)** لكن على هذا يكون مفهومه من قبيل مفهوم اللقب **(قيل)** هو الحق **(للقطع بأنه لا نطق بالنفي أصلاً، أقول)** لا نسلم أنه لا نطق بل **(يكفي للإشارة اللزوم عقلاً)** وهو متحقق كما بينا **(لنا لو لم يفد)** الحصر **(لكان كل عالم زيداً إذ لا ترجيح)** للبعض دون البعض فلا يصح العهد، فيتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد **(وما في «المختصر» أنه يلزم مثله في العكس)** أي في زيد العالم فما هو جوابكم فهو جوابنا **(فمندفع)** لأن المدعي غير متخلف وإن عم الدليل **(إذ أئمة المعاني مصرحون بالمساواة)** بينهما **(فإنما وجه الفرق على الفارق)** بينهما لا علينا، وقد يجاب بالفرق بأنه يمكن فيه العهد لتقدم جزئي من جزئياته فتأمل فيه **(وقد يقال)** في الجواب **(الوصف إذا وقع مسنداً إليه قصد به الذات الموصوفة به)** فيكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر **(وإذا وقع مسنداً)** كما في التأخير **(قصد به**

كونه ذاتاً موصوفة به وهو عارض للأول) ولا ينافي تحققه في غيره، فلا يفيد الحصر فافترقا **(كذا في «شرح المختصر»، ورد بأن الفرق)** المذكور **(إنما هو في النكرة)** الواقعة خبراً **(دون المعرفة، قيل)** في جواب الرد **(قد تقرر)** في غير هذا الفن **(أن المحمول هو المفهوم دون الذات، سواء كان معرفة أو نكرة، أقول: التحقيق)** ههنا **(أن مناط الحصر)** فيه **(هو حمل هو هو)** أي الأولى **(لا الشائع)** إذ محصله ثبوت شيء للموضوع ولا ينافي الثبوت للغير **(والنكرة)** الواقعة خبراً **(ظاهرة في الثاني)** فلا تفيد الحصر **(والمعرفة)** الواقعة خبراً ظاهرة **(في الأول)** فالمراد بها الذات الموصوفة، سواء وقع مسنداً إليه أو مسنداً **(وهذا لا ينافي ما تقرر)** فإن ما تقرر أن المحمول بالحمل المتعارف هو المفهوم لا في الحمل الأولى **(على أن الحق هو الحكم على الطبيعة)** من حيث الانطباق على الذات **(دون الذات)** وقد حقق في السلم، ونحن أيضاً فصلنا القول في شرحه، ثم المقصود منه الاعتراض على هذا القائل وإن كان لا ينفع في هذا المقام **(ثم إفادة تقديم ما حقه التأخير للحصر)** نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة: ٤] **(وتفصيل أنواعها مع ما فيها من الاختلاف فمذكورة في علم المعاني)** فلا نذكره.

هذا: تمت مقالات المبادي، بفضل ولي التوفيق والأيادي أي النعماء، الحمد لله الذي يسرنا لشرح المبادي، والمرجو من المفيض أن يوفقنا لـ«شرح المقاصد»، اللهم اشرح لي صدري ويسر لي أمري، واحلل عقدة من لساني، واحشرني في محبي سيد الأولين وسيد الآخرين، شفيع المذنبين، وأنلني شفاعته يوم الدين، صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين.

تم الجزء الأول من فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت

ويليه الجزء الثاني في الكلام على الأصول الأربعة: الكتاب والسنة الخ. . .

فهرس المحتويات

المقدمة ٣

ترجمة البهاري صاحب «مسلّم الثبوت» ٣

ترجمة الأنصاري اللكنوي صاحب «فواتح الرحموت» ٤

خطبة الكتاب للشارح ٥

المقدمة في حدّ أصول الفقه وموضوعه وغايته ٧

المقالة الأولى: في المبادىء الكلامية ١٧

مسألة [فائدة النظر في العلم] ٢١

المقالة الثانية: في الأحكام ٢٣

الباب الأول في الحاكم ٢٣

فائدة في تحقيق صدور الأفعال الاختيارية للعبد ٣٥

مسألة شكر المنعم ٤٠

مسألة معرفة الحكم قبل البعثة ٤١

تنبيه: الحنفية قسموا الفعل بالاستقراء إلى ما هو حسن ٤٤

الباب الثاني في الحكم ٤٥

مسألة إيجاب الواجب المخير ٥٤

مسألة وقت أداء الواجب الموسع ٦٠

مسألة سبب الواجب الموسع ٦٢

مسألة الوجوب ووجوب الأداء ٦٤

مسألة أقسام الواجب ٦٩

مسألة وجوب القضاء ٧٢

مسألة الواجب المطلق ٧٧

مسألة وجوب الشيء وحرمة ضده ٧٩

الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل ٩٩

الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف ١١٤
المقالة الثالثة: في المبادىء اللغوية ١٤٣
الفصل الأول: في انشقاق المفرد وجموده ١٥٣
الفصل الثاني: في تعدد معنى المفرد ١٦١
الفصل الثالث: في تعريف الحقيقة وتقسيمها ١٦٧
تتمة: النقل والإضمار والتخصيص أولى من الاشتراك ١٧٨
تتمة: في مسائل الحروف ٢٠٣
مسائل حروف الجر ٢٢٠
مسائل أدوات التعليق ٢٢٨
مسائل الظروف ٢٣١
مسائل متفرقة ٢٣٢
الفصل الرابع: في الكلام على المفرد بالقياس إلى لفظ آخر ٢٣٦
الفصل الخامس: في تقسيم المفرد إلى عام وخاص ٢٣٨
التخصيصات ٢٩٨
الأول: التخصيص جائز عقلاً وواقع استقراء ٣٠٠
الثاني من المخصصات المتصلة: الشرط ٣٥٠
الثالث من المخصصات المتصلة: الغاية ٣٥٦
الرابع: الصفة ٣٥٧
الخامس من المخصصات المتصلة: بدل البعض ٣٥٨
فصل: المطلق ما دل على فرد ما منتشر ٣٧٩
فصل: في الأمر ٣٨٨
فصل: النهي اقتضاء كف عن فعل حتماً استعلاء ٤٢٦
فصل: دلالة اللفظ عندنا أربعة ٤٤١
تذنيب: التعليق هل يبقى مع زوال المحلية ٤٧٢

فواتح الرحموت

للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي
المتوفى سنة ١٢٢٥هـ

بشرح

مسلم الثبوت

للإمام القاضي محب الله بن عبد الشكور البهاري
المتوفى سنة ١١١٩هـ

ضبطه وصححه
عبد الله محمود محمد عمر

الجزء الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٢ م

دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان

رمل الظريف، شـارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ ـ ٣٦٦١٣٥ ـ ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد : ٩٤٢٤ ـ ١١ بيروت ـ لبنـان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon

Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban

Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ére Étage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3519-8

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بنى فروع الشريعة على الأصول القويمة، وأسأله أن يصلي على معدن العلوم الحقيقية، وعلى آله وأصحابه نجوم الهداية إلى الدين والملة الحنيفية، وأن يفيض علينا أنوار المعرفة الجلية والخفية، وأن يهبنا القلب الخاشع، واليقين الثابت، بما أنزل الله تعالى من الأحكام القديمة، وها أنا أشرع في المقاصد.

(أما الأصول فأربعة) الكتاب والسنة والإجماع والقياس، لأن الدليل الشرعي إما وحي أو لا، والوحي منحصر في الأولين **(لأن الوحي متلو)** أي واجب مراعاة نظمه، وهو الكتاب **(أو لا)** وهو السنة **(وغيره)** أي غير الوحي إمّا **(قول كل الأمة)** الكاملة من أهل الاجتهاد، وهو الإجماع **(أو الاعتبار)** بحكم آخر لأجل المشاركة في العلة، وهو القياس، ثم هو ليس أصلاً مطلقاً، بل المستدل به يحتاج إلى المقيس عليه في استنباط الأحكام بخلاف الثلاثة الأول، فالحكم المستخرج منه مستخرج من المقيس عليه ومضاف إليه، والقياس إنما هو للإظهار، والمستخرج من الثلاثة مضاف إليها، والإجماع وإن كان لا بد فيه من السند على ما عليه الجمهور، لكن لا يحتاج إليه المستدل به، ولا يضاف الحكم إليه بعد دلالة الإجماع، وأشار إلى هذا الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله: اعلم أن أصول الشريعة ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، والأصل الرابع هو: القياس، بالمعنى المستنبط من هذه الأصول، ثم القياس مظنون الإفادة، ولا يحصل به اليقين عند الجمهور، فلا تثبت به العقائد، وأيضاً: لا يعتبر عند معارضة واحد من الثلاثة، إياه. باتفاق الأئمة الأربعة، ولا يحتاج إليه عند وجود واحد من الثلاثة، فحجيته ضرورية عند فقدان الأدلة الثلاثة للعمل في النازلة، وإن كان هو أيضاً منصوباً من قبل الشارع، ولذا أسقطه الشيخ الأكبر خاتم فص الولاية المحمدية الشيخ ابن العربي قدس الله تعالى سره وأذاقنا ما أذاقه وقال أصول الشرع الكتاب والسنة والإجماع وقال القياس إنما اعتبر إذا لم يوجد الحكم فيها ولا يفيد اليقين، ومثله مثل خبر الواحد هذا، فإن قلت الحصر بين الأربعة مختل، لأن شرائع من قبلنا حجة عند الجمهور، والاستحسان عند الحنفية، والاستصحاب عند غيرهم، قال: **(وأما شرائع من قبلنا، والاستحسان، والاستصحاب فمندرجة فيها)** أما اندراج شرائع من قبلنا فلأنه لا يعتد بها إلاّ إذا قص في كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ وآله وأصحابه وسلم لعدم الثقة بنقل أصحابها المدعين اتباعها، فهي مندرجة فيهما، لأن المراد بها ما صدر باللسان الشريف ولو حكاية، وأما اندراج الاستحسان فظاهر، لأنه دليل شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس الخفي المعارض بالقياس الجلي،

وأما اندراج الاستصحاب عند قائليه: فلأنه ليس إلاّ الاستدلال بالوجود على البقاء، فالوجود إن كان ثابتاً بالأدلة الأربعة فهي وإلاّ فلا عبرة به فتأمل فيه، وأما نحن فلا نحتاج إلى الجواب لعدم كونه حجة عندنا (**ثم هذه الأصول الأربعة راجعة إلى كلام النفس**) للباري عز وجل، فإنه هو الحاكم حقيقة بكلامه الأزلي، هذه الدلائل كواشف عنه، وفي «شرح المختصر» مطابقاً لما نقل عن الآمدي أن الكتاب راجع إلى الكلام النفسي للباري الحق تعالى، والسنة إلى الكلام النفسي للرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه، والإجماع إلى النفسي للمجمعين، والقياس إلى النفسي للمجتهد، ولا يخفى بعد، فإن النفسي لما سوى الله تعالى لا حجة فيه أصلاً، ولو كانت فلأجل رجوعه إلى كلام الله تعالى، مع أنه غير ظاهر في القياس، لأن المجتهد القائس كلامه ليس حجة عليه، بل المساواة النفس الأمرية، وإلاّ كان هو حاكماً على نفسه، ومقلده ليس حجة قياسه، بل قوله فقط، وكذا ليس كلامه حجة على المجتهد الآخر، إذ لا يجوز له التقليد فافهم (**وهو**) أي كلام النفس (**نسبة نفسية**) قائمة بالنفس (**وكيفية ذهنية**) كالعلم والإرادة (**مجعولة معها مخلوطة بها إرادة إفادة المخاطب**) تلك النسبة (**بالضرورة الوجدانية**) فإنا إذا نراجع إلى وجداننا نعلم أن في أذهاننا نسبة تعلق إرادة إفادتها، وليس عند تصور النسبة المفادة بكلام الغير النسبة المخلوطة معها الإرادة المذكورة، ثم الظاهر أن هذا تحقيق لمطلق الكلام النفسي الذي كلامه تعالى جزئي من جزئياته ففي هذا إشارة إلى أن الصفات الإلهية مجعولة، لكن المجعولية لا تكون إلاّ بالإيجاب، فما وقع من المصنف فيما سبق أن الصفات واجبة بالذات فليست مجعولة ليس من مرضياته، وإنما وقع مجاراة مع الخصم، ويمكن أن يكون تحقيقاً لكلام الإنسان النفسي ويقاس عليه كلامه تعالى، والمراد بالجعل الجعل بالاختيار، وإذا ثبت بالوجدان اختلاط تلك النسبة بإرادة الإفادة دون الصورة العلمية فإنها قد تكون من غير تلك الإرادة (**فجاءات**) النسبة المذكورة (**حقيقة غير الصورة العلمية**) وهذه النسبة (**كالكيفيات السارية في الكميات**) وإذا ثبتت المغايرة (**فاندفع ما قيل**) في «حواشي ميرزاجان» (**تحقق نسبة في زيد قائم، مغايرة لمفهوم الأخبار**) وهي الحكاية (**وللنسبة الواقعية التي بينهما**) وهي المحكى عنه (**وللصورة العلمية**) القائمة بالذهن (**الحاصلة منها مما يكذبه الوجدان**) فإنه لا توجد نسبة إذا روجع إلى الوجدان، وقيل فيها أيضاً: الحق أنها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث إفادة الكلام، فهي من حيث إنها في الواقع نسبة خارجية، ومن حيث إنها صورة مطابقة لها علم، ومن حيث إنها مفاد بالكلام كلام نفسي، هذا: ويحوم حوله ما نقله علي القاري رحمه الله في «شرح الفقه الأكبر» عن الإمام حجة الإسلام قدس سره أن الكلام النفسي حصة من العلم، ومعنى تكلم الله مع من اصطفاه جعله مطلعاً على علومه تعالى هذا: (**نعم إثبات كونها حقيقة بسيطة غير العلم والإرادة عسير**) لا أنه باطل بالوجدان (**فافهم**) أما كونها حقيقة بسيطة فلا يكاد يصح أصلاً، فإن هذه النسبة مدلول الكلام اللفظي على ما يعطى كلمات متأخري الأشعرية، وهي قد تكون إنشائية طلبية وغيرها، وقد تكون إخبارية وكلها متخالفة الحقيقة، فأين البساطة، وهل هذا إلاّ كما يقال: إن أمراً واحداً بسيطاً قد يكون فرساً، وقد يكون إنساناً

باعتبار التعلقات، ثم إن وجود النسبة وحدها من غير أن يكون معها المنتسبان غير معقول، وإذا كان فيما بين المنتسبين فلا تصح البساطة أصلاً، بل الذي يعقل على تقدير كون الكلام النفسي عبارة عن مدلول اللفظي هو المعاني الملحوظة بينها النسب الإنشائية أو الإخبارية المرتبة، حسب ترتب الألفاظ القائمة بالنفس، أو بذات الباري عز وجل وهي مغايرة للعلم بل هو متعلق بها لا غير، وكذا للإرادة بل هي متعلقة بإفادتها وأما عسر معرفة مغايرته إياهما فللاختلاط، فإن قلت: لا يصح أيضاً مغايرته للعلم ولا يتجاوز الحق عما قال هذا القائل، فإن هذه المعاني أو هذا الأمر البسيط مدلول اللفظي على ما ينادي ظواهر العبارات، فهي صورة قائمة بذات الباري أو النفس، والعلم هو حصول صورة المعلوم للعالم، قلت، هذا هو الذي شجع هذا القائل على ما قال: لكنك عسيت أن لا ترتاب في أن هذا من هذيانات الفلاسفة، ولا نساعد عليه البتة، بل هو باطل محض على ما برهنا عليه في تعليقاتنا المتعلقة «بشرح المواقف»، ألم ترهم كيف يسيرون في هذه المسألة اتحاد العلم بالمعلوم كالحيارى في الصحارى لما كانوا على عمياء ولزمهم ما لزمهم من عدم كون العلم حقيقة واحدة، وكون شيء واحد جوهراً وكيفاً وتصوراً وتصديقاً وغير ذلك من المفاسد وهم يناقضون أنفسهم في تبيان هذه المسألة فافهم **(قيل)** في تلك الحواشي أيضاً: العلماء **(اختلفوا في أن الألفاظ موضوعة للأمر الخارجي أو للصورة الذهنية)** كما مر في صدر المبادىء اللغوية **(فالنفسي إذا كان مفاد للفظي)** كما اشتهر (و) الحال أنه **(لا يكون أمراً خارجياً)** وهو ظاهر **(لم يكن إلاّ الصورة العلمية)** لا غير **(أقول)** هذا **(منقوض بالإنشائي)** من الكلام **(فإن الطلب غير تصور النسبة الطلبية ضرورة)** كيف ومن تصور النسبة الطلبية في أضرب لا يسمى طالباً له، وإنما يسمى به من قام الطلب به، وإذا كان مغايراً للتصور كان غير العلم قطعاً، هذا كلام متين لا شك فيه، لكن كلام هذا القائل بظاهره يدل على أن قوله مخصوص بالأخبار، اللهم إلاّ أن يقال: النسبة القائمة بنفس من في صدد الأخبار غير تصور النسبة الإخبارية، بل الوافي في دفعه أن غاية ما لزم مما ذكر أن النفسي هو الصورة القائمة بالذهن، ولا يلزم منه أن يكون عين العلم، وإنما يلزم لو كان عبارة عن الصورة من المعلوم وليس كما علمت لا يقال أن كون الصورة القائمة بالنفس مدلول الكلام اللفظي ينافي ما قد مر من أن الألفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي لأن المراد من كون هذا القائم مدلول اللفظي كونه مدلولاً مع قطع النظر عن القيام فتدبر فيه **(ثم استدل في المختصر على أنها)** نسبة **(ذهنية بأنها متوقفة على تعقل المفردين بخلاف)** النسبة **(الخارجية قيل)** في تلك الحواشي: القدر الضروري إدراك المفردين و**(لا يلزم)** منه أن يكون حصولهما في الذهن بصورهما العقلية حتى يلزم التعقل أي كونه تعقلاً **(بل يجوز أن يكون)** هذا الإدراك **(علماً حضورياً)** فلا يلزم التعقل، لأنه عبارة عن الحصولي، وهذا إنما يرد لو أريد بالتعقل هذا، أما لو أريد مطلق الإدراك فلا، وهذه الإرادة شائعة في أمثال هذه الفنون **(أقول: إنها نسبة حاكية، والحكاية إنما تكون بحصول صورة المحكي لا بوجوده بنفسه)** كما في العلم الحضوري، فلا يصح كونه حضورياً، فإن قلت: إدراك النفس وصفاتها حضوري ولا بعد في إيقاع الربط

بينهما، قلت: لا بد من مغايرة الحكاية للمحكي ولا يصلح لذلك معلوم: الحضوري، كما لا يخفى على ذي كياسة، فإن قلت: أليس عند جمع من الفلاسفة والمتأخرين من أهل الإسلام أن علمه تعالى حضوري مع أنه عالم بالنسب والحكايات أيضاً، قلت: ذلك الرأي باطل كما بيناه في حواشينا المتعلقة «بشرح المواقف» فلا اعتداد به، ثم هذا أيضاً يكون إشكالاً على هؤلاء القائلين، فإن قلت: هذا القائل لم يورد على المختصر، وإنما أورد على تحرير شارح الشرح بأن افتقار النسبة إلى الطرفين ضروري، ولا يجوز قيامهما بها قياماً خارجياً بل القيام بصورهما العقلية وهو التعقل، غاية ما لزم منه وجود الطرفين في الذهن، ولا يلزم منه التعقل، قلت: لا عائبة على المصنف، فإنه قرر كلام المختصر على ما قرر شارح الشرح، ثم نقل إيراد هذا القائل ثم أجاب عنه فليس فيه تحريف أصلاً، فإن قلت: لعل مقصوده أن وجود الطرفين في النفس وجود أصلي، لأن قيام الكلام قيام خارجي فلا يكون تعقلاً، بل أمراً مصاحباً للتعقل، فلا يتم تقرير شرح الشرح من ابتناء كلامه على التعقل، قلت: إن النسبة حاكية البتة، ولا بد للحكاية من تعقلها وتعقل طرفيها بالضرورة، وإن لم يكن هذا الوجود تعقلاً وكيف يكون، فإن صاحب المختصر وشارح الشرح لا يريان الاتحاد، فإنهما من حزب المتكلمين، وتعقل الطرفين حين الحكاية لا يكون إلاّ بحصولهما في الذهن فتدبر فيه هذا كله في الإخبارات **(وأما الإنشاآت فلا خارج لها البتة)** فحصولها لا يكون إلاّ في الذهن، وكذا حصول طرفيها، لأن الإنشاء بدون تعقل الطرفين فيه معقول **(فتدبر)** ثم ههنا كلام صعب هو أن الكلام النفسي الذي هو مدلول هذه الألفاظ معانٍ مؤتلفة من جواهر وأعراض وقيامها بذات الباري عز وجل أو بأنفسنا قيام بحيث يترتب عليه الآثار وهو باطل، وإلاّ لزم أن يكون المتكلم بالسواد أسود، وبالعدم معدوماً أو قيام بحيث لا يترتب عليه الآثار وهو قول بالوجود الذهني، وقد منعوه وظنوه شيئاً فرياً إلاّ أن يقال: إن إنكار الوجود الذهني لم يقع من قدماء المشايخ الكرام، بل إنما أنكروا كون العلم عبارة عن الوجود الذهني كما قال الإمام فخر الدين الرازي في «شرح الإشارات» إنا وإن سلمنا الوجود الذهني للأشياء إلاّ أنه ليس علماً، لكن المتأخرين إذ لم يقفوا على مرادهم شمروا الذيل لإنكار الوجود الذهني، ثم أن كون تلك المعاني موجوداً ذهنياً أيضاً باطل، لأنها كلام ومن قام به تلك متكلم فلا بد من القيام الخارجي، وقد مر أنه لا تصح البساطة أيضاً، وقد صرح به حتى أدرجه بعضهم في العقائد الضرورية، وأيضاً: إن إطلاق الكلام على النفسي مجاز، وعلى اللفظي حقيقة أو بالعكس، أو حقيقة فيهما، وعلى الأول يلزم أن يكون ما هو كلام الله تعالى حقيقة مخلوقاً حادثاً، وما هو غير مخلوق ليس كلام الله تعالى حقيقة لما قالوا: إن اللفظي حادث، والنفسي قديم، وعلى الثاني، أن لا يكون هذا المقروء كلام الله حقيقة، هذا: وإن التزم لكن لا يجترىء عليه المسلم، وعلى الثالث يلزم أن لا يؤاخذ من قال: إن القرآن غير منزل من الرب تعالى، لأنه صادق إن أراد النفسي، والارتداد لا يثبت بالشبهة مع أنه تواتر عن الصحابة والتابعين المؤاخذة بهذا القول، وحكمهم بالقتل فأذن الحق الصراح الذي يفترض أن يعتقد ما نقل عن صاحب «المواقف» أنّ هذا المقروء كلام الله

تعالى حقيقة، وهو صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى، وله تعلقات بالإخبارات والإنشاآت، وبحسبها يكون إنشاء وخبراً، وهي صفة قديمة غير مخلوقة كما في سائر الصفات، وهي المنزل على الرسول ﷺ، وإذا صدر عن اللسان بالحركة صارت ذات أجزاء لعدم مساعدة اللسان بالتكلم بالكلام البسيط، والظاهر يختلف باختلاف المظاهر، ولا استبعاد فيه، وإذا صارت ذات أجزاء وكل جزء منها متعلق بمعنى فتدل، ولنمثل عليه لذلك مثلاً، فإن الكيفية صفة بسيطة قارة في حد ذاتها، فإذا وجدت بالحركة صارت غير قادرة وذات أجزاء غير مجتمعة، وإذا وجدت في موضوع دفعة صارت قارة، وإذا وجدت في محل صغير صارت صغيرة، وفي كبير كبيرة، فكذلك صفة الكلام في ذاته بسيطة لها تعلقات بمعان مختلفة كثيرة، فإذا أراد المتكلم التكلم باللسان فتصير هي متعلقة بمعنى ملفوظة أوّلاً، ثم هي مع هيئة فصارت لفظاً، ثم هي متعلقة بمعنى آخر تكتسي تعيناً آخر وهيئة أخرى، فتكون ملفوظة ثانياً فصارت لفظة أخرى: وهكذا، فالكلام الإلهي صفة واحدة قائمة بذاته تختلف تعيناته بالمحال وهي في حد ذاتها قديمة، فإذا نزل على لسان جبريل كساها تعينات بها صارت مترتبة، فإذا قرأها جبريل غير قادرة فسمعها الرسول انحفظت في صدره كما سمعت مترتبة، لكن على صفة القرار، فالحقيقة واحدة، وظهوراتها مختلفة، فطوراً تظهر بكسوة، وأخرى بأخرى، وظهور شيء واحد بتعينات شتى غير منكر عقلاً وشرعاً، فالقرآن المقروء وإن صدر بلسان الرسول، لكن من قال، لم يقله الله تعالى وليس كلامه فهو كافر البتة، هذا هو الذي رامه الإمام الهمام أعظم الأئمة حيث قال في الفقه الأكبر: القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي ﷺ منزل. لفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابتنا له وقراءتنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق، وأراد باللفظ التلفظ، وهو فعلنا مخلوق البتة، وأراد به كسوة التعين الذي اكتساه القرآن على اللسان، وهو أيضاً مخلوق لا شك فيه، واللام في قوله: القرآن غير مخلوق، للعهد، أي القرآن الذي صفته أنه مكتوب ومحفوظ ومنزل ومقروء غير مخلوق في حد نفسه وإن كانت تعيناته التي في الكتابة والقراءة والحفظ والنزول مخلوقة وقال ذلك الإمام أيضاً فيه بعد تلك العبارة الشريفة، وسمع موسى كلامه، قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] وقد كان الله تعالى متكلماً، ولم يكن كلم موسى كلمة بكلامه الذي هو له صفة في الأزل، وهذا الكلام منه رضي الله عنه نص في أن الكلام القديم والمنزل واحد. وقال أيضاً: ويتكلم لا ككلامنا، ونحن نتكلم بالآلات والحروف، والله تعالى متكلم بلا آلة ولا حرف، والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق: وهذا لأن الحروف إنما هي نحو من أنحاء التعينات التي اكتسى بها الكلام عند التلفظ، ولا شك أنها مخلوقة، وقال ذلك الإمام في الوصايا رضي الله عنه، ونقر بأن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره، بل هو صفة على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والكاغد والكتابة كلها مخلوقة، لأنها أفعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد إليها، وكلام الله

تعالى قائم بذاته، ومعناه مفهوم بهذه الأشياء، فمن قال بأن كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم، والله تعالى معبود، ولا يزال عما كان، وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه، انتهت كلماته الشريفة، ومثلها عن غيره من الأئمة أيضاً. وما قال محققو الحنابلة ونقلوه عن الحبر الهمام الإمام أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه: أن القرآن الذي هو غير مخلوق هو هذه الألفاظ المقروءة مرادهم ما ذكرنا، والذين جاءُوا منهم من بعدهم لم يتعمقوا في تحصيل معناه، ظنوا أن هذه الحروف بهذا الترتيب قديمة حتى توجه الطعن إليهم، وفي تمهيد الشيخ عبد الشكور الساطي أيضاً ما يفي به، هذا ما أعطيناك إجمالاً لما لا نرخص التقصير عن إبانة الحق في مثل هذا المطلب العظيم، فإنه قد اختار ذلك الإمام الهمام أحمد بن حنبل بذل نفسه فيه، وقال ذلك العارف بالله الإمام الهمام داود الطائي: لقد قام أحمد مقام الأنبياء. وأما تفصيل القول فيقتضي بسطاً في الكلام، وإذا الفن غريب أعرضنا عنه.

[الأصل الأول: الكتاب]

(**الأصل الأول: الكتاب القرآن**) لفظان مترادفان الثاني أشهر من الأول (**وعرّف**) القرآن (**بالمنزل**) على محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه صلاة تامة دائمة وافرة توازي منزلته ومنزلتهم وسلم تسليماً كثيراً (**للإعجاز بسورة منه**) أي بسورة هي بعضه إن كان التعريف للمجموع أو بسورة هي من جنسه في الفصاحة والبلاغة والمنزلة إن كان للمفهوم الكلي (**ورد**) هذا التعريف (**بأنه ليس تحديداً**) لعدم اشتماله على الذاتيات (**ولا يفيد تميزاً**) له عن الأغيار عند العقل، فلا يكون ترسيماً أيضاً، (**لأن كونه للإعجاز ليس لازماً بينا**) بل أخفى منه حتى لا يعرفه إلاّ الآحاد من العلماء، وإلاّ خفي لا يميز ما هو أجلى منه (**كذا في شرح المختصر، أقول**) في الجواب (**كونه للإعجاز وإن كان كذلك**) أي لازماً غير بين وأخفى (**لكن الإنزال له**) أي للإعجاز (**لازم بين**) والمأخوذ في التعريف هذا دون ذلك (**ففيه**) أي لأن فيه قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣] وهذا نص على أن إنزاله للإعجاز، فهو لازم بين (**فتدبر**) فإنه أحق بالإتباع، ولو سلم أن الترسيم بالإعجاز لكن كونه معجزاً أمر ضروري ديني، وكل أحد يعلم أنه لا يقدر أحد على الإتيان بمثله، فإن له حلاوة ليست لغيره ويعلمها كل أحد، وإن كان تفصيل جهة إعجاز كل آية آية واشتمالها على أنواع البلاغات لا يعرفه إلاّ الآحاد من العلماء فافهم ثم بقي أنه هب أن الإنزال للإعجاز والإعجاز نفسهما من اللوازم لكنهما ليسا أجلى من المعرف حتى يدرك أوّلاً ثم يدرك به المعرف، فلا يصح الترسيم ولا التحديد فافهم (**والمشهور**) في التعريف لا سيما في كتب مشايخنا الكرام (**ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً وفيه دور ظاهر**) لأن المصحف ما كتب فيه القرآن، وكذا في التعريف الأول، لأن السورة قطعة من القرآن، ودفع في التلويح بأن السورة قطعة من الكلام الإلهي مترجمة توقيفاً، ويمكن هذا التمحل في هذا فيقال: المصحف ما كتب فيه الكلام الإلهي المنزل على محمد ﷺ والحق أن السورة بهذا المعنى، وكذا المصحف أخفى من القرآن، فلا يصلح وقوعه في التعريف الحقيقي، ثم دفع الدور بقوله: (**والحق أنه ليس بتحديد**) أي تعريف حقيقي، لأن القرآن يعرفه كل أحد من الخاصة والعامة (**بل تعيين الاسم للمسمى**) فإن الكتاب لما كان يطلق على غيره ككتاب سيبويه، وكذا القرآن قد يطلق على الكلام الأزلي، وعلى معنى المقروء اشتبه المراد فعرف تعريفاً لفظياً ليتعين المراد من بين المسميات فلا دور (**أقول هذا التعريف**) أي تعريف القرآن بأي وجه من الوجهين كان (**يتناول الكل وكل بعض منه**) فإن الكل وكل بعض قد نقل

في المصاحف نقلاً متواتراً وأنزل للإعجاز بسورة من جنسه في الرتبة، فاللفظ الواحد أيضاً قرآن **(وهو الأنسب)** لغرض الأصول فإن استخراج الأحكام لا يتعلق بالمجموع فقط بل هو وكل جزء دليل **(فليس باسم علم شخصي)** لصدقه على الكثير الذي هو كل بعض **(كما زعم شارح المختصر)** وعلى هذا اندفع شائبة الدور، لأن توقف المصحف والسورة ليس إلاّ على المجموع، لا الأمر الأعم منه ومن كل بعض والمعرف هذا فافهم **(على أن الكل أيضاً كُلي)** له أفراد كثيرة في صدور الحفاظ و**(على ألسنة القراء)** فلا شخصية أصلاً، فليس علم شخص على تقدير إرادة الكل أيضاً **(فافهم)** وهذا ظاهر جداً، اللهم إلاّ أن يقال: أن المعتبر في الشخص التشخص العرفي الذي يظن به في بادىء الرأي شخصاً، لكن يرد على أصحاب العلمية الشخصية عدم انصرافه لوجود الألف والنون الزائدتين، وبه يظهر عدم كونه علم جنس بل اسم جنس كما مر في المقدمة **(اعلم أن القرآن عندنا)** وعند سائر الأئمة **(اسم لكل من النظم المعجز والمعنى المستفاد)** أي لمجموعهما، والغرض من هذا أنه اسم للنظم الدال على المعنى، لأنه هو الموصوف بالإنزال والإعجاز والعربية وغيرها من الأوصاف المنصوصة نصاً جلياً بحيث لا تتطرق الشبهة إليه **(أما المعنى المستفاد)** فقط **(فليس بقرآن)** حقيقة وهذا يؤكد ما قلنا في تحقيق الكلام القديم، وإن كانت كلمات بعض أتباع الأشعرية تشعر بظواهرها أن القرآن حقيقة هو المعنى حقيقة، والنظم يطلق عليه مجازاً وهذا مما لا يجترىء عليه مسلم، فإن قلت: فلم جوز الإمام الهمام السابق في الأصول والفروع ذو اليد الطولى في العلوم جواز الصلاة بالقراءة الفارسية، بل جميع اللغات خلافاً للبردعي مع أن القارىء بها لم يقرأ القرآن قال: **(وقد صح رجوع)** الإمام **(أبي حنيفة)** رضي الله تعالى عنه **(عن القول بجواز الصلاة بالفارسية بغير عذر)** فلا إشكال، وقد روى الرجوع نوح ابن مريم، وفي «الكشف» ذكره الإمام فخر الإسلام في «شرح المبسوط»، واختاره القاضي الإمام أبو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى، وفيه إشارة إلى أنه يجوز القرآن بالفارسية للعذر وهو عدم العلم بالعربية وعدم انطلاق اللسان بها، وهو الصحيح، وعليه الصاحبان إقامة للمعنى مقام النظم لأجل العذر، وقد سمعت من بعض الثقات أن تاج العرفاء والأولياء صاحب السلاسل الحبيب العجمي صاحب تاج المحدثين إمام المجتهدين الحسن البصري قدس الله سرهما ووفقنا لما يرضاه بيمن بركتهما كان يقرأ القرآن في الصلاة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية، والمشهور في الجواب أن هذا التجويز ليس لأجل كون القرآن المعنى فقط، بل لأن النظم ركن زائد فيجوز سقوط وجوبه. وأشار المصنف إليه مع ما فيه وله بقوله **(وقولهم النظم ركن زائد تناقض)** لأن الركنية هي الجزئية والزيادة الخروج **(وقد يوجه بأن معناه)** أي معنى الركن الزائد **(ما قد يسقط)** وجوبه **(شرعاً)** مع بقاء وجوب الركن الآخر **(كالإقرار بالنسبة إلى الإيمان)** فإنه يسقط حالة الإكراه، فالنظم ركن زائد سقط افتراضه في الصلاة خاصة لأجل دليل لاح له، ولعله لأجل من التبعيضية في قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] وكون المعنى أصلاً مقصوداً، وما في «الهداية» من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ [الشعراء: ١٩٦] وفيها المعنى دون اللفظ،

فلعل مراده أن الركن المقصود هو المعنى حتى جعل كأنه القرآن ووصف بكونه في زبر الأولين وإلاّ فلا يصح هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والإجماع القاطع فافهم **(ثم القراءة الشاذة)** مع أنها ليست من القرآن اتفاقاً **(هل تفسد الصلاة)** بقراءتها إذا لم يكتف بها وأما إذا اكتفى بها فتفسد قطعاً **(فيه اختلاف)** فعند البعض تفسد، وعند الآخرين لا، وفي «الهداية» هو الصحيح، وفي الحاشية قال شمس الأئمة: قالت الأئمة: لو صلى بكلمات يقرأ بها ابن مسعود لم تجز صلاته، لأنه كتلاوة خبر وفي الدراية الأصح أنه لا تفسد، وفي «المحيط» تأويل ما روي عن علمائنا أنه تفسد صلاته إذا قرأ هذا ولم يقرأ شيئاً آخر، لأن القراءة الشاذة لا تفسد الصلاة، وقالت الشافعية: تجوز القراءة الشاذة إذا لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان حرف، وإلاّ تبطل الصلاة إذا تعمد وإن كان ناسياً سجد للسهو وانتهى.

(مسألة: قالوا) اتفاقاً **(ما نقل آحاداً فليس بقرآن قطعاً)** ولم يعرف فيه خلاف لواحد من أهل المذاهب **(واستدل بأن القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي، ولأنه أصل الأحكام)** باعتبار المعنى والنظم جميعاً حتى تعلق بنظمه أحكام كثيرة، ولأنه يتبرك به في كل عصر بالقراءة والكتابة، ولذا علم جهد الصحابة في حفظه بالتواتر القاطع وكل ما تتوفر دواعي نقله ينقل متواتراً عادة **(فوجوده ملزوم للتواتر عند الكل عادة، فإذا انتفى اللازم)** وهو التواتر **(انتفى الملزوم قطعاً)** والمنقول آحاداً ليس متواتراً فليس قرآناً، فإن قلت: قد نقل عن عبد الله ابن مسعود إنكار كون المعوّذتين والفاتحة من القرآن وهو مقطوع التدين والعدالة بأخبار الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه، فكيف يسوغ له إنكار المتواتر؟ فلزم كونه غير متواتر عنده. قال: **(وما نقل عن ابن مسعود من إنكار المعوّذتين والفاتحة فلم يصح)** قال في الإتقان: الأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل، وفيه نقل عن القاضي أبي بكر أنه لم يصح هذا النقل عنه ولا حفظ عنه، ونقل عن النووي في «شرح المهذب»: أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن، وإن من جحد شيئاً منها كفر، ومما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح، وفيه أيضاً قال ابن حزم: هذا كذب على ابن مسعود موضوع وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زرِ عنه، وفيها المعوذتان والفاتحة، فما قال الشيخ ابن حجر في «شرح البخاري» أنه قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك باطل لا يلتفت إليه، والذي صح عنه ما روى أحمد وابن حبان أنه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه كما قال المصنف **(وإنما صح خلو مصحفه عنها)** قيل: يرده أنه روى عبد الله بن أحمد أنه كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول: إنهما ليسا من كتاب الله، قال ابن حجر: صحيح إسناده، وهذا ليس بشيء، فإنه قد تقدم النقل عن الأئمة بعدم صحته، والراوي عسى وهم في نسبة النفي، وانقطاع الباطن أيضاً يؤيده، ثم إنه كان يقتدي في كل شهر رمضان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في صلاة التراويح والإمام يقرؤهما ولم ينكر عليه قط، فنسبة الإنكار غلط، وهذا شاهد قوي على عدم الصحة، وقول ابن حجر قول من قال إنه كذب لا يقبل بغير مستند لا يقبل مع أنه قد بين ابن حزم أنه صح قراءة عاصم عن زرِ عنه، سند عاصم

هكذا أنه قرأ على أبي عبد الرحمٰن عبد الله بن حبيب، وقرأ على أبي مريم زر بن حبيش الأسدي وعلى سعيد بن عياش الشيباني، وقرأ هؤلاء على عبد الله بن مسعود، وقرأ هو على رسول الله ﷺ، ولعاصم سند آخر أيضاً هو أنه قرأ سعيد وزر على أمير المؤمنين عثمان، وعلى أمير المؤمنين علي، وعلي بن أبي كعب، وهم قرأوا على رسول الله ﷺ فقط ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحته الأمة أن ابن مسعود أقرأ أصحابه المذكورين قراءة عاصم وفيها المعوذتان والفاتحة.

ثم اعلم أن سند حمزة أيضاً ينتهي إلى ابن مسعود. وفي قراءته أيضاً المعوذتان والفاتحة وسنده أنه قرأ على الأعمش أبي محمد سليمان بن مهران، وأخذ الأعمش عن يحيى بن وثاب، وأخذ يحيى عن علقمة والأسود وعبيد بن نضلة الخزاعي وزر بن حبيش وأبي عبد الرحمٰن السلمي، وهم أخذوا عن ابن مسعود عن النبي ﷺ سند آخر، قرأ حمزة على أبي إسحاق السبيعي، وعلى محمد بن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى، وعلى الإمام جعفر الصادق، وهؤلاء قرأوا على علقمة بن قيس وعلى زر بن حبيش وعلى زيد بن وهب وعلى مسروق وهم قرأوا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه.

واعلم أيضاً أن سند الكسائي ينتهي إلى ابن مسعود لأنه قرأ على حمزة، ومثله ينتهي سند خلف الذي من العشرة إلى ابن مسعود فإنه قرأ على سليم وهو على حمزة وإسناد القراء العشرة أصح الأسانيد بإجماع الأمة وتلقي الأمة له بقبولها، وقد ثبت بالأسانيد الصحاح أن قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة خلف كلها تنتهي إلى ابن مسعود وفي هذه القراآت المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه، فنسبة إنكار كونها من القرآن إليه غلط فاحش ومن أسند الإنكار إلى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضة هذه الأسانيد الصحيحة بالإجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام، بل والأمة كلها كافة، فظهر أن نسبة الإنكار إلى ابن مسعود باطل، وأيضاً ظهر من هذا أن الترتيب الذي يقرأ عليه القرآن ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإن القراء العشرة بأسانيدهم الصحاح المجمع على صحتها نقلوا عن رسول الله ﷺ قراآتهم وقرأوا على هذا الترتيب، ونقلوا أن شيوخهم أقرأوهم هكذا، وشيوخ شيوخهم أقرأوهم هكذا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وظهر أيضاً مما ذكرنا أن نسبة القراآت الشاذة نحو متتابعات إلى ابن مسعود غير صحيح لأنه لم ينقله قرآناً، لأنه لو كان عنده من القرآن لكان مقروءاً في هذه القراآت لأنها تنتهي إليه، وأيضاً ابن مسعود قرأ متتابعات أو كتبه في مصحفه على وجه التفسير، فوهم الراوي لعدم تعمقه أنه من القرآن عنده أو كان قرآناً فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم يقرىء أصحابه، ثم خلو مصحفه عنها قيل: وجهه أن هذه السور كانت من أوراده رضي الله عنه فاكتفى بالحفظ من الكتابة، أو كان مكتوباً عنده في قرطاس مفرد فاستغنى عن الكتابة في المصحف، وقيل: لأنه لم يؤمر صريحاً بالكتابة، وكان من دأبه الشريف كتابة ما أمره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وقيل: لظهور قرآنيته، وقيل: هذا أوجه (**ويرد**) عليه (**أوّلاً: كما أقول وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل أحد ليس**

بلازم) وإنما: توفر الدواعي يقتضي علم كل أحد لا نقلهم **(كما في القراءة المشهورة، فوجوده مع التوفر ليس علة مستلزمة له)** أي للنقل المتواتر، وهذا الإيراد في غاية السقوط، لأن وجود النقلة أكثر من عدد البطحاء وحرصهم على التعليم والتعلم في كل حين مما قد علم بالتواتر القاطع، والعادة قاضية بتعليم ما تعلق بنظمه فوائد كثيرة وكذا بمعناه لا يمنعه إلاّ مكابر فافهم **(و)** يرد **(ثانياً)** حال كونه **(لبعض المعاصرين أنه منقوض بخبر الرسول ﷺ)** وعلى آله وأصحابه **(وسلم فإنه أصل)** الأحكام **(أيضاً، أقول)** في الجواب عنه **(الأصالة)** الموجودة في الخبر **(واحدة من الدواعي)** على النقل **(والعلة)** للنقل المتواتر **(التوفر)** لها وما بين وجوده فيها **(على أن الأصالتين تتفاوتان)** فالأصالة في القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعاً، فإن قراءة النظم توجب ثواباً جزيلاً ليس في السنة ووعد للحفاظ من الأجر ما لا يخفى، وأوعد لمن مسه أو قرأه جنباً وغير ذلك من الأحكام والفوائد وما يكون نظمه ومعناه بهذه المثابة وجب تواتره، وأما السنة فلم يتعلق بنظمها حكم وإنما تعلق بمعناها، فإن كان المعنى مما يتوفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر وافتراض أركان الدين وحديث الرؤية والمسح على الخفين ووزن الأعمال وغيرها مما يقصد للاعتقاد وجب تواتر معناه، ولم يقبل الآحاد، ولذا يقطع بكذب نقل الروافض من النص الجلي على إمامة أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه أولاده الكرام. وإن لم يكن المعنى مما توفر الدواعي على نقله أو كان لكن استغنى بوقوع الإجماع فليس مما نحن فيه فقد بان لك سر الأمر بأتم وجه فافهمه ولا تخبط **(و)** يرد **(ثالثاً كما قيل: علة التوفر من التحدي والأصالة لا تجري في الجميع كالبسملة على رأي)** وهو رأي من يجعلها من القرآن **(وهو مدفوع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما يكون منشأ للأحكام)** الكثيرة المتعلقة بالنظم والمعنى جميعاً **(ولو)** كان منشأ لها **(باعتبار بعض الأجزاء. أقول: على أن من الأحكام ما يتعلق بنظمه مطلقاً)** جميعاً **(كجواز الصلاة)** في شموله للتسمية كلام **(ومنع التلاوة جنباً والمس محدثاً)** ونيل الثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك **(مع أن التسمية يمكن أن يؤخذ عنها الحكم)** باعتبار معناها أيضاً **(بناء على أن أسماءه تعالى)** التي من قبيل الصفات **(توقيفية)** فمن البسملة نوقف على الأسامي كالرحمٰن والرحيم فيجوز الإطلاق وفي كون الأسماء توقيفية خلاف مذكور في علم الكلام إن اشتهيت فارجع إليه **(و)** يرد عليه **(رابعاً: المعارضة، بأنه لو وجب تواتره)** أي تواتر القرآن **(لوقع التكفير في بسم الله الرحمٰن الرحيم)** فمن يقول بقرآنيته يكفر منكرها ومن لا يقول بها يكفر مثبتها **(لأنه)** أي الإنكار **(إنكار للضروري)** فإنه إنكار لما هو متواتر قطعاً عند قائل القرآنية وعند المنكر إنكار لعدم قرآنية ما ليس بقرآن قطعاً **(أقول)** أي إنه إنكار للضروري كونه **(من الدين والبتة، وإن لم يكن)** كونه قرآناً **(بديهياً في نفسه، كحشر الأجساد، فإنه مع نظريته ضروري كونه من الدين فاندفع ما قيل كون غير المتواتر غير قرآن ليس بديهياً)** فلا يكون عدم كون البسملة قرآناً ضرورياً **(فإذا لم تتواتر)** البسملة **(لا يلزم إثبات ما كان خلافه ضرورياً)** أي بديهياً حتى يلزم الكفر، وجه الدفع أن كون غير المتواتر غير قرآن ضروري ديني: أي ثبت بديهة أنه مسلم في الدين المحمدي وإن لم يكن

في نفسه ضرورياً فإنكاره يوجب الكفر، ولعل هذا غير وافٍ، فإن منكري عدم قرآنية البسملة لم ينكروا كون غير المتواتر غير قرآن، وإنما أنكروا اندراجه تحته، ولم يكن هذا الاندراج من الضروريات الدينية، وقس عليها حال مقرىء القرآنية، ثم إنما يأتي هذا الجواب والسؤال لو أريد بالضرورة البديهة، ولو أريد القطيعة لسقط قول هذا القائل عن أصله كما لا يخفى على المتأمل **(والجواب)** أنه قد خفي التواتر فيه وقوى الشبهة، حتى أدّى إلى الإشكال قبل التوغل في النظر، و**(قوّة الشبهة المؤدية إلى حد الإشكال مانع من التكفير، لأن صاحبها يعدّ معذوراً)** لأنه متأوّل والحاصل أن إنكار الضروري المقطوع بالتأويل مجانباً عن هوى النفس ليس كفراً، ولذا لم يكفر أمير المؤمنين رضي الله عنه الخوارج، حتى لم يمنع عن الصلاة معهم كما رواه الإمام محمد فافهم.

(تتمة) أجمع أهل الحق ـ أعني أهل السنة والجماعة القاصمين للبدعة ـ على أن ترتيب آي كل سورة توقيفي بأمر الله وبأمر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وعلى هذا انعقد الاجماع لا شبهة فيه، وتواتر بلا شبهة عنه صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه، وفي «الاتقان» هذا الاجماع نقله غير واحد، منهم الزركشي في «البرهان»، وأبو جعفر بن الزبير وقال: وعبارته هكذا: ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من غير خلاف في هذا بين المسلمين، وما روي عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام أنه جمع آيات القرآن على ترتيب النزول لا على هذا الترتيب، وقد روي عن الزهري قال: لو وجد لكان أنفع وأكثر علماً. فلم يصح عنه، والذي روى عنه قال: لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آليت أن لا آخذ عليَّ ردائي إلاّ لصلاة جمعة حتى أجمع القرآن فجمعته، وقال الشيخ ابن حجر: هذا الأثر ضعيف، ثم كيف يصح جمعه الآيات على ترتيب النزول وهو شاك في آية عدة الوفاة بالأشهر، وآية عدة ذوات الحمل أيهما مقدم نزولاً، وقد صح هذا عنه، ومثله صح في آيات أخرى وقد قال عكرمة عند سؤال محمد بن سيرين: ألفوه كما أنزل الأول فالأول، لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه ذلك التأليف ما استطاعوا، ولو سلم هذه الرواية فالجمع جمع الصدر لا جمع المصحف، وحفظ نزول الآيات لا الجمع للقراءة.

بقي أمر ترتيب السور، فالمحققون على أنه من أمر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وقيل هذا الترتيب باجتهاد من الصحابة، واستدل عليه ابن فارس باختلاف المصاحف في ترتيب السور، فمصحف أمير المؤمنين علي كان على ترتيب النزول، ومصحف ابن مسعود على غير هذا، والذي الآن، والحق هو الأول، وهذه الروايات مزخرفة موهومة، ولم توجد في الكتب المعتبرة ولا يعبأ بها في مقابلة التوارث الذي جرى من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلى الآن، وفي «الاتقان» ناقلاً عن الزركشي الخلاف لفظي، فمن قال إنه ليس توقيفياً فمراده لم يقع توقيفاً قولياً مصرحاً، بل علموا برمزه صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه والقرائن الأخرى الدالة، لكن هذه الدلالة قطعية من غير ريبة، والذي يدل على هذه

الإرادة قول مالك: إنما ألفوا القرآن على ما كانوا يستمعونه من النبي ﷺ مع قوله: بأن ترتيب السور عن اجتهاد، وقد نص البيهقي على أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مرتباً سوره وآياته على هذا الترتيب، إلاّ أنه استثنى الأنفال وبراءة، واستدل بما روى أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال: قلت لعثمان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني، وإلى براءة وهي من المئيين، فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمٰن الرحيم، ووضعتموهما في السبع الطوال؟ فقال عثمان: كان رسول الله ﷺ ينزل عليه السور ذوات العدد، وكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول: «ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا» وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت براءة من آخر القرآن نزلاً وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، فقبض رسول الله ﷺ ولم يبين أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمٰن الرحيم، ووضعتهما في السبع الطوال. كذا في «الاتقان». ولا يخفى على من له أدنى تدبر وخدمة بالعلوم الدينية أن استثناء البيهقي غير صحيح، كيف وجميع السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتبت فيها الآن، فالقول بأن البعض كذا والبعض كذا تحكم ظاهر، والذين رووا عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه لا يدل على هذا أصلاً، ومعنى قوله: فقبض... الخ، أنه قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ولم يبين أن براءة من الأنفال أم لا، لا أنه لم يبين موضعه الذي الآن فيه، وهذا كناية عن أنه لم يأمر بكتابة بسم الله الرحمٰن الرحيم، والمقصود تبيين هذا، والذي يدل على ما قلنا ما في «الدرر المنثورة» من رواية النحاس في ناسخه عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان قال: كانت الأنفال وبراءة تدعيان في زمن رسول الله ﷺ بالقرينتين، فلذلك جعلتهما في السبع الطوال، فقد وضح وبان لك أن هذا الترتيب المتوارث المتواتر بلا شبهة فيما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعاً، وعلمت أن براءة موضعها هذا الذي وضعت فيه من عند الله تعالى قطعاً. إلا أنه لم يؤمر بكتابة بسم الله الرحمٰن الرحيم، فلها نوع التصاق بالأنفال، شبهاً بالأجزاء، لا أنها جزء منه حقيقة، وقال الكرماني: كان النبي ﷺ يعرض القرآن على جبريل في كل سنة على هذا الترتيب، وفي السنة الآخرة عرض مرتين، وقد سمعت عن مطلع الأسرار الإلهية أبي قدس سره مراراً كثيرة أن الترتيب الذي بين السور في المصاحف هو من الله تعالى، وكان يشدد حتى يرى مراعاته واجباً في الصلاة ويقول: أمرنا بقراءة القرآن على هذا الترتيب، وكنت متعجباً من الحكم بالوجوب، حتى رأيت في «البحر الرائق» أن مراعاة الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراءة في الصلاة، وكان أبي قدّس سره يعيد الصلاة إذا فاته الترتيب بسهو ويأمر بالإعادة، كما وقع مرة من رجل تقديم سورة التين على ألم نشرح في العشاء، وكان هو مقتدياً، فأعاد وأمرهم بالإعادة، وكنت عرضت عليه أنه لم تفسد الصلاة؟ قال: نعم لم تفسد الصلاة، لكن الإعادة ألزم. ثم سمعت في مجلس آخر بناءه على هذا.

واعلم أيضاً أنه كما يجب تواتر كل جزء من أجزاء القرآن، كذلك يجب تواتر عدد السور

ومباديها وأواخرها، لأن العادة قاضية بتصدي معرفة كل سورة وكل جزء من أجزاء ما في قراءته أجر عظيم، وكذا كتابته، وكذا حفظه، ونيطت الأحكام بألفاظه ومعناه، ومثل هذا يتواتر عادة مع ما لا بد منه. كذا في «الاتقان»، وهو الصحيح المختار.

فائدة: قال الحاكم: جمع القرآن ثلاث مرات.

إحداها: بحضرة النبي ﷺ، وروي فيه حديثاً عن زيد بن ثابت: كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن في الرقاع، الرقاع: جمع رقعة، وهي قد تكون من الجلد، قال البيهقي: أشبه أن يكون المراد به جمع الآيات المتفرقة في سورها، وهذا الجمع هو الأصل، وهو الذي من عند الله، والآن يوجد في المصاحف ويقرأ القرآن عليه.

المرة الثانية: الجمع بحضرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أبي بكر الصديق الأكبر، وهذا الجمع كان لأجل أن لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة، وكان سببه على ما في «صحيح البخاري» أنه قد استشهد القراء الحفاظ كثيراً يوم اليمامة، فرأى الصديق أن يكتب خشية أن يضيع، وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط، كما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم.

والمرة الثالثة: ترتيب أمير المؤمنين عثمان، وهذا الجمع كان لأجل أن لا يغلط القراء، ولا يزلوا في القراءة. وكذا كان هذا الجمع مرتب الآيات والسور كما هو في اللوح المحفوظ، ونزل منه إلى السماء الدنيا على ما كان يقرأ عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وقصته على ما في «صحيح البخاري» أنه لما جاء حذيفة بن اليمان من بعض الغزوات أخبر أمير المؤمنين عثمان أن الناس يغلطون في القراءة، وفي بعض الروايات: كانت الغلمان يقتتلون عليها وكذا المعلمون لأجل اختلافهم في القراءة. وقال حذيفة: أدرك الأمة قبل أن يختلفوا كما اختلف اليهود والنصارى، فأمر أمير المؤمنين زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمٰن بن الحرث أن ينسخوا المصاحف من المصحف الذي كتب في عهد خليفة رسول الله ﷺ الصديق الأكبر، فنسخت عدة مصاحف، فأرسلت في البلاد، وقد ثبت في رواية أبي داود بسند صحيح على ما في «الاتقان» عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: لا تقولوا في عثمان إلاّ خيراً، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلاّ عن ملإٍ منا. وهذا يدل دلالة واضحة على أن الأمر لم يكن مقصوراً على هؤلاء الكاتبين حتى يتوهم أنه مخل بالتواتر فافهم وأثبت على ما قلنا، فإن واجب الإيقان والقبول.

(**مسألة: البسملة من القرآن**) آية واحدة (**فتقرأ في الختم مرة**) فمن نذر أن يختم القرآن يجب عليه قراءة البسملة مرة واحدة، ولا تخلص الذمة بدون قراءتها إن قرأ القرآن دونها، وعلى هذا ينبغي أن يقرأها في التراويح بالجهر مرة، ولا تتأدى سنة الختم دونها (**وليست**) جزءاً (**من السورة، وقيل: ليست**) جزءاً (**منه**) أي القرآن أصلاً، وعليه أصحاب مالك (**وقيل**) هي جزء (**منها**) أي من السورة إلاّ من سورة براءة، ومحل الخلاف البسملة التي في أوائل السور لا

التي في سورة النمل في قصة كتاب سليمان على نبينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام (**لنا الإجماع على أن ما**) نقل (**بين دفتي المصاحف**) بخط القرآن (**كلام الله**) تعالى، كيف وأن الصحابة أثبتوها مع المبالغة في التجريد عن غيره، فهي من القرآن قطعاً (**ولم يتواتر أنها جزء منها**) فلا تثبت الجزئية، إذ قد سبق أن تواتر الجزئية شرط لإثباتها، فإن قلت: نعم لم تتواتر الجزئية، لكن إثباتها في هذا المحل الثابت تواتراً يوجب الجزئية فتكون جزءاً. قال: (**وتواترها في المحل لا يستلزم ذلك، لأنها أنزلت للفصل**) بين السور، لما عن ابن عباس: كان النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمٰن الرحيم نقله في «الاتقان» برواية أبي داود والحاكم والبيهقي والبزار. وإذا كان فائدة التكرر ذلك فيجوز أن يكون هو فقط لا الجزئية ولا التكرر، كتكرر ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝١٣﴾ والقرآنية والجزئية لا تثبت مع قيام الشبهة والشك، وبما قررنا اندفع أنه هب أن التواتر في المحل لا يستلزم الجزئية لاحتمال الفصل، لكن لم لا يجوز أن تكون آية مفردة في كل محل كما يقتضيه ظاهر الإجماع المذكور حتى يكون القرآن مائة وأربع عشر سورة ومائة وثلاث عشرة آية، وأيضاً: أنه خلاف بالإجماع، فإنه مما لم يقل به أحد ولم ينقل أصلاً عن السلف، واقتضاء الاجماع المذكور كونها آية مفردة في كل محل ممنوع (**و**) لنا (**أيضاً تركها نصف القراء**) وهم ابن عامر ونافع برواية ورش وحمزة وأبو عمرو. قال مطلع الأسرار الإلهية قدس سره في غير الفاتحة (**وتواتر أنه ﷺ**) وعلى آله وأصحابه (**وسلم تركها**) عند قراءة السور، لأن قراءة القراء متواترة (**ولا معنى عند قصد قراءة سورة أن يترك أوّلها**) فيجب أن لا تكون جزءاً، ويشهد عليه ما روي في الخبر الصحيح من عدم الجهر بها في الصلاة، فإن قلت: قد قرأها الباقون من القراء فتواتر قراءته عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام فيجب أن تكون جزءاً. قال (**وتواتر قراءتها عنه**) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**بقراءة**) القراء (**الآخرين لا يستلزم كونها**) جزءاً (**منها**) لجواز أن تكون للتبرك (**كالاستعادة**)، فإن قلت: إذا كانت قرآناً ينبغي أن تجوز بها الصلاة إذا اكتفى بها عند من يرى افتراض آية، وبها مع الآيتين الأخريين عند من يرى افتراض الثلاث، قال: (**ثم عدم جواز الصلاة بها لأنه لم يتواتر أنها آية تامّة**) فوقع الشبهة عند الاكتفاء أو الإتيان بها مع أخريين في أداء الفرض، فلا يصح احتياطاً، وفيه نظر ظاهر، فإنه إذ قد تواتر أنها من القرآن، ولم يثبت كونها جزءاً من السورة، وإلاّ لتواتر كما سبق، وجب أن تكون آية تامّة قطعاً، إذ ليست جزءاً آية، فتواتر قرآنيتها مع عدم تواتر الجزئية في حكم تواتر كونها، آية تامّة، وقد يقرر بأنه قد خولف في كونها آية تامّة، فعند الشافعي هي مع الحمد لله رب العالمين آية تامّة، فلم تجز به احتياطاً. وتعقب عليه الشيخ الهداد في شرح أصول الإمام البزدوي بأنه حينئذٍ ينبغي أن لا تجزى بقراءة الحمد لله رب العالمين، إذ قد خولف في كونه آية تامة، ثم قرر أصل الكلام بأنه قد خولف في قرآنية البسملة مع كون القراءة فرضاً بالإجماع، فلم تجز بها احتياطاً، وعلى هذا ينبغي أن لا تجزىء في كل مختلف فيه، فلا تصح من غير قراءة الفاتحة، إذ لا فرق عند التحديق، ثم إنه لا معنى للاحتياط عند من يقطع بالقرآنية وكونها

آية تامة، لأن برق الحقيقة قاطع للشبهات فافهم. أصحاب الإمام مالك **(قالوا: لم يتواتر)** البسملة حال كونها **(في أوائل السور)** لا التي في سورة النمل **(أنها من القرآن)** وما لم يتواتر قرآنيته ليس منه قطعاً **(قلنا تواتر ملزومه)** وإن لم يتواتر نفسه **(وهو إثباتهم كلهم)** في المصاحف **(مع المبالغة في التجريد)** عن الزوائد **(فيستدل به)** أي بهذا الملزوم **(على)** وجود **(اللازم)** وهو القرآنية فافهم. الشافعية **(قالوا)**: روي **(عن ابن عباس من تركها ترك مائة وثلاث عشرة آية)** والسور سوى براءة بهذا العدد. ولم تعرف هذه الرواية عنه، والذي في «الدرر المنثورة» و«الإتقان» برواية البيهقي: استرق الشيطان من أهل العراق أعظم آية من القرآن: بسم الله الرحمٰن الرحيم وقال في «الإتقان»: أخرج البيهقي بسند صحيح وفي «الدرر المنثورة» برواية ابن العربي عنه قال: بسم الله الرحمن الرحيم آية. وهذان الأثران لا يدلان على المطلوب، والذي صح عن ابن عباس السبع: المثاني فاتحة الكتاب، قيل: فأين السابعة؟ قال: بسم الله الرحمن الرحيم. في «الإتقان». أخرجه ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح. وفيه أخرج الدارقطني بسند صحيح: بسم الله الرحمٰن الرحيم أول آياتها، وبهذين الأثرين يتوهم الجزئية في الفاتحة فقط **(قلنا: عارضه القاطع)** وهو عدم تواتر الجزئية الدال على عدمها في الواقع **(فيضمحل)** المظنون، وهذا هو الجواب عن أخبار الآحاد التي توهم الجزئية، بل يجب أن تكون هذه الأخبار مقطوع السهو، وإلا لتواترت. ولذا لم توجد في المعتبرات كالصحيحين فافهم.

(مسألة: القرآت السبع) المنسوبة إلى الأئمة السبعة: نافع، وابن كثير، وأبي عمرو، وابن عامر، وعاصم، وحمزة، والكسائي **(متواترة)** وعليه الجمهور من المسلمين **(وقيل)** هذه القرآت **(مشهورة)** ولا يعبأ بهذا القائل ولا يعتد به، ثم المحققون من المسلمين على أن الثلاث المنسوبة إلى الأئمة الثلاثة: يعقوب وأبي جعفر، وخلف، أيضاً متواترة، وحكمها حكم السبعة، صرح به محيي السنة البغوي في «معالم التنزيل»، بل نقل عن البغوي دعوى الاتفاق. وقيل: التواتر مختص بالسبع لا غير، وفي «الإتقان»: قال ولد البغوي: القول بأن القرآت الثلاث غير متواترة في غاية السقوط، ولا يصح القول به، وقد سمعت أبي شدد النكير على بعض الفقهاء حين منع عن القراءة بها، ونص على أن تلك السبع، وهذه الثلاث كلها متواترة معلومة من الدين ضرورة أنها نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(ومحل الخلاف ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك)** في ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤] فمالك في قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف وملك لغيرهم. وروي في «المدارك» أن الإمام الهمام كان يقرأ ﴿ملك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] **(دون ما هو من قبيل الهيئة، كالحركات والإدغام والإشمام والروم والتفخيم والإمالة وأضدادها ونحوها)** فإن تواترها غير واجب، هكذا قال ابن الحاجب، وفي «الاتقان»: قال غيره: الحق أن أصل المدّ والإمالة متواتر، ولكن التقدير غير متواتر لاختلاف الناس في كيفية الأداء، كذا قال الزركشي. وقال أيضاً: أما أنواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة. وفي «الإتقان» أيضاً: قال ابن الجوزي: لا نعلم ممن تقدم ابن

الحاجب ذلك وقد نص على تواتر ذلك كله أئمة الأصول، كالقاضي أبي بكر وغيره، وقال: وهو الصواب، واستدل بما أشار إليه المصنف بقوله (**قيل**) في حواشي ميرزاجان مطابقاً «للاتقان» (**الهيئة من لوازم الجوهر**) لأن جوهر اللفظ لا يوجد بدونها (**فإذا تواتر**) الجوهر (**لتوفر الدواعي**) على النقل كما عرفت (**تواترت**) الهيئة قطعاً (**أقول: المراد بقبيل الهيئة ما لا يختلف خطوط المصاحف**) باختلافها (**و**) لا يختلف (**المعنى باختلاف القراآت فيه**) وهي ليست من اللوازم (**ولا توفر للدواعي إلى نقل تفاصيل مثله**) فلا يجب تواتره، وهذا ليس بشيء، لأنه لم يكن التواتر بالكتابة في المصاحف، ولا لأجل الدواعي إلى المعنى، بل توفر الدواعي أوجب أن يحفظه جمع لا يعد ولا يحصى وينقله بالحفظ. وفيه الجوهر والهيئة متساويان إلا ما يختلف كيفية أدائه، فلا يجب تواتر واحد منهما، كتقديرات المد، فالحق المتلقى بالقبول هذا التواتر وهذا التخصيص من خطأ ابن الحاجب، ومن ههنا ظهر لك أن نكير بعض أهل الحديث على القراء في امتناعهم عن الوقف في بعض المواضع نحو ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١﴾﴾ [الكافرون: ١] إذ هذا مخالف لما روي في قراءته عليه وعلى آله الصلاة والسلام عند أهل الحديث، وسموا الوقف عليه قراءة النبي ليس في محله، فإن الامتناع الذي عليه القراء أيضاً من النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فلا وجه للنكير، بل هذا الامتناع متواتر، وما نقلوا أخبار آحاد فافهم. ثم هذا المدعي ضروري لا يحتاج فيه إلى الدليل، ومن كان في ريب فعليه بملاحظة القرون، فإن النقلة للقراءات السبعة بل العشرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلى هذا الآن في كل وقت كان عددهم أزيد من عدد البطحاء، لكن المصنف تنبيهاً للغافلين أورد الحجة وقال: (**لنا لو لم يكن**) تواتر القراءات المذكورة (**لكان بعض القرآن غير متواتر**) وهو خلف، والملازمة (**لأن التخصيص**) أي تخصيص بعض للقراءات بكونها قرآناً دون غيرها (**تحكم**) فإن الكل نقلت على السواء، وأجمع الأئمة بجواز الصلاة بها، فكلها قرآن. المنكرون (**قالوا: القراء سبعة أو أقل**) وهذا العدد لا ينعقد به التواتر، فلا يكون ما اتفقوا عليه متواتراً، فما ظنك بما اختلفوا فيه (**قلنا**) هذا إنما يتم لو كانوا هم النقلة، وهو ممنوع، بل النقلة أزيد من عدد البطحاء و(**نسبتها إليهم**) إنما هي (**لاختصاصهم بالتصدي**) لها وإفناء العمر في اكتسابها (**لا لأنهم**) هم (**النقلة**) فقط (**فتدبر**) فإنه حق واضح، وأجيب في التحرير بمنع عدم انعقاد التواتر بهذا العدد، فإن العدد ليس شرطاً في التواتر، وتعقب عليه المصنف بأن الواحد ينفرد بقراءة، والواحد لا يصلح لانعقاد التواتر، ولعل مقصوده القدح في الدليل فقط، بأنه لا يثبت مدعاهم، لأنه إذا تعدد النقلة يمكن أن ينعقد التواتر لعدم اشتراط العدد، وفيه تأمل فتأمل.

مسألة: (**القراءة الشاذة**) وهي ما عدا العشرة التي نقلها عن الرسول ﷺ من لا يبلغ عدد التواتر، وإن اشتهر عنهم في القرن الثاني، وهو المراد ههنا، وقد يطلق على ما نقل بأخبار واحد عن واحد (**حجة ظنية**) عندنا واجبة العمل دون العلم (**خلافاً للشافعي**) رحمه الله تعالى على ما حكى إمام الحرمين وجزم به ابن الحاجب (**فما أوجب التتابع**) في صيام كفارة اليمين

(بقراءة ابن مسعود) فصيام ثلاثة أيام متتابعات، وذكر الرافعي من كبار أصحابه والقاضي أبو الطيب الحسين أن مذهبه العمل به كخبر الواحد، وصححه السبكي في «جمع الجوامع» و«شرح المختصر»، وقد احتج بعض أصحابه على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود مع أنها من الشواذ، كذا في «الإتقان»، وقال فيه: وإنما لم يحتج أصحابنا بقراءة متتابعات لادعائهم النسخ **(لنا)** أنه **(مسموع عن النبي عليه)** وأصحابه وآله الصلاة و**(السلام)** لأنه روى عدل جازم **(وكل ما كان مسموعاً عنه)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(فهو حجة)** لما أنه لا ينطق عن الهوى، وأما الظنية فلأنه يعد من الآحاد **(و)** لنا **(أيضاً)** أنه **(إما قرآن أو خبر)** لأن نقل العدل لا سيما مقطوع العدالة كأصحاب بدر وبيعة الرضوان لا يكون من اختراع بل سماع، فهو إما قرآن قد نسخ تلاوته، أو خبر وقع تفسيراً، فهو قرآن أو خبر **(وكل منهما يجب العمل به)** فإن قلت: الخصم لا يسلم الانحصار، بل يجوّز كونه مذهب الراوي، فنقله قرآناً؟ قال: **(وتجويز كونه مذهباً له فنقله قرآناً عجب)** ليس للمسلم أن يجترىء عليه، لأن الصحابي العادل بل مقطوع العدالة كيف يفعل هذا الأمر الشنيع؟ وفي «حواشي ميرزاجان» أن العجب إنما يصح لو كان مراد الخصم أن مدلوله كان مذهباً له، فنقله قرآناً للترويج، فإنه لا شك أنه لا يتأتى من آحاد العدول فضلاً عن الصحابة، بل مراده لعله كان قرآنيته مذهباً بالاجتهاد، فنقل على ما كان مذهباً له، ومذهب الراوي غير حجة، سيما إذا ظهر خطؤه بيقين، وهذا مما لا عجب فيه. وجوابه: أن القرآنية مما لا يهتدي إليها الرأي ولا مدخل له فيه، فاتخاذ الصحابي العادل مذهباً لا بد له من سماع، فإما كان قرآناً فنسخت تلاوته ولم يطلع هو عليه، كما هو الأولى، أو وقع تفسيراً فظنه حين السماع قرآناً، وعلى كل تقدير فهو حجة، وهذا معنى الترديد المذكور. الشافعي **(قالوا)** إنه **(ليس بقرآن، إذ لا تواتر)** وما ليس بمتواتر ليس قرآناً **(ولا خبر يصح العمل به، إذ لم ينقل خبراً، وهو شرط صحة العمل)** فلا يصح العمل بدونه **(قلنا)** كون النقل خبراً شرط صحة العمل **(ممنوع، بل الشرط السماع عنه صلى الله عليه)** وعلى آله وأصحابه **(وسلم مطلقاً)** والإجماع إنما هو على أن الخبر الذي لم ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا يجب به العمل، وهذا قد نسب إليه، لأنه نقل قرآناً، هذا، لكن لقائل أن يقول: إن النسبة التي نسب بها خطأ قطعاً، فلم تبق، وليس هناك نسبة أخرى، فبقي الخبر من غير نسبة بالسماع، ويستعان لدفعه بما سبق من أن أصل السماع مقطوع، والتوصيف بالقرآنية وإن كان مقطوع الخطأ لكن ببطلانه لا يبطل نفسه السماع هذا.

(مسألة: لا يشتمل القرآن على المهمل) وهو الذي لم يدل على معنى لا حقيقة ولا مجازاً **(و)** لا على **(الحشو)** وهو الزيادة من غير فائدة **(خلافاً للحشوية، لنا: التكلم به نقص مستحيل عليه تعالى)** فلا يصح الوقوع أصلاً، الحشوية **(قالوا فيه الحروف المقطعة)** ولم يقصد مدلولاتها اللغوية ولا غيرها، فصارت مهملة **(و)** فيه **(نحو** ﴿إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [النحل: ٥١]**)** والثاني مكرر لا فائدة فيه **(قلنا: الأول من)** الألفاظ **(المتشابهة)** فله معنى خفي لا يرجى الوقوف عليه لأحد أو لغير الراسخين فليس مهملاً **(الثاني: من التأكيد)** أي من قبيله، وتقرير ما

قبله لا التأكيد النحوي، ولا يخفى ما فيه من الفوائد، فلا حشو فافهم.

(مسألة: فيه ما لا يفهم) لأحد، واستأثر الله تعالى بعلمه، والإمامان فخر الإسلام وشمس الأئمة خصصا المسألة بما عدا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وهو الأليق والأصوب، كيف لا والخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يليق بجنابه تعالى **(وهو مذهب السلف)** من أهل السنة والجماعة **(وقيل)** من متأخريهم **(كله مفهوم)** لبعض من العلماء ويعزى إلى الإمام الشافعي، وروى ابن جرير عن ابن عباس: إنا ممن نعلم تأويله أي المتشابه. كذا في «الدر المنثورة»، وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن أم المؤمنين عائشة الصدّيقة: كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه، ولم يعلموا تأويله، وروى عبد بن حميد وابن جرير عن عمر بن عبد العزيز انتهى. علم الراسخين في العلم بتأويل القرآن إلى أن قالوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] ومثله عن أبي الشعثاء وأبي نهيك. الآثار كلها في «الدرر المنثورة» **(لنا الوقف على)** قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] فلا يحتمل عطف قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] عليه، لأن الوقف على المعطوف عليه قبل ذكر المعطوف في موضع الاشتباه ممتنع كما عليه القراء كافة، بل حفاظ الزمان يقولون: وقف لازم منزل، ومن اعترض عليه بأن الوقف على بعض الجملة صحيح، كما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه وقف على ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: ٢] فقد غفل وخلط الموضع الذي هو محل الامتناع بغيره الذي هو محل الجواز، ولنا قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ استئناف فلا يرتبط مع ما قبله **(لقراءة ابن مسعود أن تأويله إلا عند الله)**﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ رواه ابن أبي داود عن الأعمش عنه رضي الله تعالى عنه، كذا في «الدرر المنثورة»، والاستئناف ههنا متعين، لأن لفظ الله مجرور، والراسخون مرفوع **(وقراءة أبيّ وابن عباس: ويقول الراسخون في العلم آمنا به)** رواه عبد الرزاق والحاكم وصححه عن طاوس عنه رضي الله عنه، كذا في «الدرر المنثورة» أيضاً، وضعف في التيسير رواية أبيّ رضي الله عنه وفي هذه الرواية الاستئناف متعين أيضاً، والقراءة الشاذة حجة كما سبق، ولا أقل من أنه يرجح أحد محملي المتواتر، هذا: ولي فيه كلام، فإن المسألة ليست مما يتعلق بالعمليات، وإنما هي من الاعتقاديات، فلا بد من حجة مفيدة لليقين، والقراءة الشاذة لا تفيده إلاّ أن يقال: المقصود حرمة العزم على التأويل عملي **(ولسياق الآية)** الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] **(فإن الزائغين)** الذين حظهم ابتغاء تأويل المتشابه **(لا بد لهم من عديل)** فإن الله تعالى ما ذكر حكم جماعة إلاّ وقرن حكم عديلهم **(والراسخون هم الصالحون)** للعديلية، فيجب أن يكون حظهم عدم التأويل، بل الإيمان بها فقط، فيكون الراسخون الخ استئنافاً لبيان حظهم، وما في «التلويح» أنه لا بد على هذا من كلمة، أما فليس بشيء، فإن من تتبع كتاب الله يجد هذا النحو من

الاستعمال من غير أما، ثم بقي فيه كلام، فإن حظ الزائغين ابتغاء التأويل مع الابتغاء الفتنة، فيكون حظ الراسخين عدم الابتغاء لا عدم العلم، فيجوز أن يكون الراسخون داخلين تحت الاستثناء مع كونهم عدلاء، فيكون المعنى والله أعلم، إن الزائغين يبتغون الفتنة ويبتغون تأويله مع أن التأويل لا يعلمه إلاّ الله والراسخون في العلم، فليس علم التأويل، إلاّ حظ الراسخين ولا يبتغون الفتنة، بل يؤمنون بالكل **(ولزوم تخصيص الحال)** معطوف على مجرور قوله لسياق الآية فهذا دليل آخر للاستئناف، أي وللزوم تخصيص الحال **(بالمعطوف)** من غير أن يتعلق بالمعطوف عليه، فإنه لو كان قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ معطوفاً على لفظ الله ويكون داخلاً تحت الاستثناء، كان قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ﴾ حالاً حينئذ من المعطوف دون المعطوف عليه **(مع أن الأصل الاشتراك في المتعلقات)** فلا يصح العطف **(و)** مع **(ركاكة قيد العلم بالقول)** هذا إنما يتجه لو كانت الحال منتقلة، وأما لو كانت مؤكدة فلا، ثم فيه كلام هو أنا لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ﴾ . . . الخ، حال على هذا التقدير، بل هو استئناف، لأن الجملة الفعلية مما يصح الاستئناف به، ثم إنه قد نقل عن الأولياء الكرام أصحاب الكرامات أنهم يعلمون تأويل المتشابهات عند رياضاتهم الشديدة، والمجاهدات القويمة، وخلعهم أبدانهم وانخراطهم في أعلى العليين، فإنه يفاض عليهم عند هذه الحال علوم وهي من غير قصد وطلب وكسب، وما لا عين رأت ولا أذن سمعت، فعند طلوع شمس هذا اليقين لا تغني الظنون المذكورة من الحق شيئاً، فالحق ما ذكرنا في تأويل الآية، والسلف إنما راموا بعدم مفهومية المتشابهات عدم المفهومية بالكسب والنظر، كيف وأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينهون عن تأويل المتشابه لعمد الوصول إليه، وكذا وقع في الحديث المرفوع، وهذا يشير إلى أن المستحيل العلم به بالرأي، كيف والنهي لا يكون إلاّ عن فعل اختياري، ومعنى ما روي عن أم المؤمنين وقطب زمانه عمر بن عبد العزيز أن علم الراسخين انتهى إلى هذا، أي إلى أنهم علموا وقالوا آمنا به، ولم يتكلموا فيه أصلاً، بل سكتوا عن التعبير والبيان، واعترفوا بالعجز، كما هو شأن العارف الكامل بالله، فافهم. القائلون بمعرفة جميع القرآن **(قالوا: أوّلاً)** لو لم يكن بعضه مفهوماً لزم الخطاب بما لا يفهم و**(الخطاب بما لا يفهم بعيد)** منه تعالى **(قلنا)** أوّلاً: لعل المخاطب به رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام، وهو فاهم، والنزاع إنما هو فيمن سواه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام. وثانياً: **(ذلك)** البعد **(إذا لم يكن الغرض الابتلاء بإيجاب اعتقاد الحقية مجملاً)** وكبح عنان الذهن عن طلب التأويل **(و)** قالوا **(ثانياً: نقل التأويل عن الصحابة والتابعين)** للمتشابهات وغيرها، فيكون اجماعاً على صحة حصول العلم **(قلنا)** لو سلم صحة النقل فلا نسلم أنهم أوّلوا يقيناً. و**(الكلام في العلم حقيقة كما في المحكمات، وإنما تكلموا تخميناً)** لا على أنه تأويل عندهم **(فافهم)** وأعلم أن دلائل الفريقين منطبقة على العلم بالكسب وعدمه كما في المحكمات، فلا يبعد أن يكون النزاع فيه لا في العلم الكشفي الذي ينال من غير اختيار من العبد فافهم.

(تقسيمات: قالت الحنفية) في التقسيم **(النظم إن ظهر معناه فإن لم يسق له)** بالذات أي

لا يكون مقصوداً أصلياً **(فهو الظاهر وإن سيق له)** بالذات **(فإن احتمل)** مع السوق التخصيص والتأويل فهو النص ويقال أيضاً **(النص لكل سمعي)** كتاباً أو سنة أو إجماعاً، وقد يخص بالأوّلين **(وإن لم يحتمل)** التخصيص والتأويل مع كونه مسوقاً بالذات لمعنى **(فإن احتمل النسخ فهو المفسر، فهو مما لا شبهة فيه، ولهذا يحرم التفسير بالرأي)** لأن الرأي لا يفيد القطع **(دون التأويل)** أي لا يحرم التأويل به **(ويقال)** المفسر **(أيضاً لكل مبين بقطعي)** وهذا يشمل المجمل المبين به **(و)** به أي بهذا الاصطلاح **(المبين بظني)** خبر واحد كان أو قياساً أو غيرهما من المظنونات **(مؤوّل)** بإزائه، والإمام فخر الإسلام فسر المؤوّل بالمشترك الذي يرجح أحد معانيه بغالب الرأي، والظاهر أنه اصطلاح آخر. وقيل: مراده رحمه الله تعالى المؤوّل من المشترك، وقيل: المراد بغالب الرأي ما يفيد الظن ولو خبراً **(وما لا يحتمل النسخ)** مع كونه مسوقاً لمعنى غير محتمل التأويل **(فهو المحكم والمراد)** باحتمال النسخ المعتبر وجوداً في المفسر، وعدماً في المحكم احتماله **(في زمن النبي ﷺ، وبعده الكل محكم لغيره)** لأن الناسخ لا يكون إلا وحياً، وقد انقطع احتماله بانقضاء عمر خاتم المرسلين **(فالأقسام)** على ما ذكر **(متباينة)** لا يصدق أحدها على الآخر **(لكن لا يمتنع الاجتماع وجوداً، لأن كل ظاهر معه نص)** إذ لا بد من المعنى المقصود بالذات **(ولا عكس)** كلياً، أي ليس كل نص معه ظاهر، لاحتمال أن لا يكون له معنى غير مقصود، هذا ما عليه المتأخرون. وأما القدماء فلم يعتبروا التباين، بل أخذوا في الظاهر مطلق الظهور، سواء كان مع السوق أم لا، وفي النص مطلق السوق سواء احتمل التأويل أو لا، وفي المفسر عدم احتمال التأويل، والسكوت عن احتمال النسخ، ثم حكم الكل وجوب العمل قطعاً ويقيناً، لكن في الأولين مع احتمال التأويل مرجوحاً أشد المرجوحية أو دونها، وفي الأخيرين مع عدم احتمال الانصراف أصلاً ولو مرجوحاً، وهو اليقين بالمعنى الأخص. وهو المراد في الاعتقاديات، وما وقع من عبارات بعض المشايخ رحمهم الله تعالى أن النص والظاهر ظنيان في الدلالة، والمفسر والمحكم قطعيان، فمرادهم الظن بالمعنى الأعم والقطع بالمعنى الأخص **(ثم التالي)** أي المتأخر **(أقوى من المقدم)** وهو ظاهر من مفهوماتها **(فيقدم عند التعارض)** للأصل المجمع عليه من تقديم الأقوى في العمل على الأضعف **(مثاله قوله)** تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فإنه ظاهر في حل الزائد على الأربع، لأنها داخلة فيما وراء ذلكم، أي المحرمات المذكورة سابقاً وهو مسبوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد، وبما قررنا اندفع ما قيل إنه سيق لبيان الحل، وليس ههنا غيره يصلح للسوق له، وذلك لأن المفهوم من الآية أمر أن حل كل واحدة واحدة من وراء المحرمات في الجملة، وهو المقصود بالسوق، وحل كل واحدة على كل حال مجتمعة كانت مع الأخرى أو منفردة، وهذا مفهوم من الآية، وليس السوق له، فالآية ظاهرة فيه فتدبر. **(وقوله)** تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه، وقد تعارضا، فقدم الثاني الذي هو النص على الأول الذي هو الظاهر، كذا قالوا وأورد عليه أن الثاني لا يدل على حرمة الزائد على الأربع، إذ لا مفهوم للعدد عندنا،

فضلاً عن كونه مسبوقاً له، ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه. والحق أن يقال: إن الحكم الذي يكون مباحاً إذا قيد بقيد وأمر به يكون مراعاة القيد واجبة، فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد وقد صرح به صاحب «الهداية» في مواضع عديدة، منها في باب الربا والسرقة أن حقيقة الأمر للوجوب، والفعل المتعلق به الأمر لما كان مباحاً انصرف إلى قيده، فيكون إتيان الفعل مع القيد واجباً، وترك القيد أي اتيانه مجرداً عن القيد، بل في ضمن مقيد آخر حراماً قطعاً، وههنا قد أمر بنكاح مقيد بالعدد، فيكون مراعاته واجبة، ويحرم الزيادة عليه، والنص سيق لهذا الإيجاب، لأن نفس الحل لكونه ظاهراً في الدين لا يصلح للمقصودية، وأيضاً إنه عدول عن الحقيقة من غير قرينة وباعث، مع أن شأن النزول أيضاً يقتضي أن سوقها لإيجاب الله العدد كما لا يخفى على من تتبع كتب التفسير، وهو مراد من قال: إنّ بيان العدد لا يتم إلاّ بأن تكون الزيادة منفية، فافهم **(وإن خفي مراده)** معطوف على قوله: إن ظهر **(فأما)** يكون خفاؤه **(لعارض)** غير الصيغة **(فهو الخفي وهو أقل خفاء كالظاهر)** أقل **(ظهوراً، وقد يجتمعان)** فيما إذا كان المدلول ظاهر، أو يكون الخفاء في بعض أفراده **(كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي)** بل اللغوي، فإن السرقة لغة وشرعاً أخذ مال الغير خفية من حرز **(خفيّ في الطرار والنباش للاختصاص)** أي لاختصاص كل **(باسم)** غير اسم السارق، فيختفي السارق فيهما، فيختفي الحكم **(لكن بتأمل مَا يظهر أن في الأول زيادة)** في السرقة، لأنه يأخذ مع حضور المالك، فهو أشد **(فيجب الحد)** وهو القطع **(و)** يظهر أن **(في الثاني نقصاناً)** في السرقة، لأن الاختفاء لا يكون من الميت **(فلا يجب)** الحد، واعترض أوّلاً بأن اختصاص بعض الأنواع باسم لا يورث الخفاء في إطلاق الجنس، فاختصاص الحجر والشجر باسم لا يورث الخفاء في إطلاق الجسم، وهكذا، وثانياً: بأنه هل هما من أفراد السارق أم لا؟ على الأول: يجب الحدّ خفياً كان أم لا، وعلى الثاني: لا يجب الحد ولا خفاء، والحق في تحقيق المقام أن يقال: إن معنى السرقة معلوم، ويزعم في باديء الرأي أن الطرار والنباش من أفراده حقيقة، ثم اختصاص كل منهما باسم خاص يورث الشبهة فيه، بل يوجب أن يكونا غير السارق، فإذا تأمل علم أن الطرار من الأفراد الكاملة للسارق بوجود السرقة فيه على الكمال، واختصاصه كاختصاص بعض أنواع الجنس بالاسم فوجب الحد بعموم السارق إياه عبارة، والنباش لما علم عدم وجود معنى السرقة فيه لعدم الحرز وعدم وجود الخفية وعدم الملك التام، لأن المالك للكفن الميت وملكه ضعيف لا اعتداد به، فلم يدخل في عموم السارق، فلا يجب الحد لعدم الدليل.

والمراد بالخفاء في التعريف هو الخفاء في بعض الأفراد لعروض عارض، فالحاصل أنه إنما حد الطرّار لكونه سارقاً حقيقة، ولم يحد النباش لكونه غير سارق حقيقة، فلم تتناوله الآية، إلاّ أنه علم بتأمل. واعلم أن الإمام فخر الإسلام بعدما بين أن النباش لا يأخذ من مال حافظ ولا ماله خطر قال: وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان، والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطلة؛ وقال بعدما بين فضل الجناية في الطرّار: وهذه السرقة في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة، فقال صاحب «الكشف»: لم يرد بالتعدية

ما هو المتبادر، وهو اطراد حكم الأصل في الفرع بالقياس، بل أراد بالتعدية اطراد الحكم بالدلالة، فإن ثبوت الحكم في الطرار بالدلالة، ولا تستقيم هذه الدلالة في النباش لضعف المناط، وتبعه صاحب «التحرير»، وليس الأمر كما ظنه هذا الحبر، فإنه قد أثبت هذا الإمام وجود مفهوم السرقة في الطرار على الكمال، وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة، فلا وجه للدلالة، مع أن ضعف المناط أيضاً لا يوجب انتفاء الدلالة في النباش، بل الحق أن مراد هذا الإمام بالتعدية المعنى اللغوي، وهو اطراد الحكم ومقصوده أنه لما وجد الأخذ خفية في الطرار على الكمال اطرد حكم السارق وتعدى إليه وثبت فيه عبارة. وهذا في غاية الحسن والاستقامة، وأما النباش فلما لم يوجد فيه المعنى على الكمال بجميع قيوداته من الحرز وكون المأخوذ ذا خطر لم يتناوله اسم السارق، فالتعدية أي سراية الحكم إليه في غاية الضعف، بعدم دلالة العبارة؛ وهل هذا إلاّ كما تعدى حكم الإنسان في الفرس لوجود الحيوانية، فافهم والجواب عن الأول: أنه فرق بين الاختصاص الذي فيهما واختصاص أنواع جنس واحد، فإن الاختصاص فيهما بحيث يطلق كل منهما في مقابلة السارق حتى يقال: هذا طرار وهذا سارق أو نباش، فعلم بالتأمل أن معنى المثال المضروب أنه ليس سارقاً ضعيفاً، بل قوياً، وأنه من أفراده، بخلاف أنواع الجنس، فإنه لا يطلق في مقابلة الجنس أصلاً، والمورث للشبهة هو الاختصاص الأول دون هذا. هذا غاية الكلام في هذا المقام احفظه فإنه دقيق **(هذا)** أي عدم وجوب الحد على النباش **(عند)** الإمام **(أبي حنيفة و)** الإمام **(محمد، خلافاً لأبي يوسف والأئمة الثلاثة)** مالك والشافعي وأحمد رضوان الله تعالى عليهم. وهم ظنوا أن النباش داخل في عموم السارق، واعتبروا القبر حرزاً **(وقول أبي حنيفة رحمه الله قول ابن عباس)** وفي «فتح القدير» روى ابن أبي شيبة عن الزهري قال: أخذ نباش في زمن معاوية، وكان مروان على المدينة، فسأل من بحضرته من الصحابة والفقهاء، فاجتمع رأيهم على أن يضرب ويطاف به، وعلم من هذا أن غير ابن عباس أيضاً من الصحابة الكثيرين مذهبهم كمذهبنا **(والثوري والأوزاعي ومكحول والزهري)** كلهم من التابعين **(وقولهم مذهب)** أمير المؤمنين **(عمر)** رضوان الله تعالى عليه **(و)** عبد الله **(بن مسعود و)** أم المؤمنين **(عائشة)** رضوان الله تعالى عليهم **(والحسن)** من التابعين **(وأبي ثور)** من تبع التابعين **(كذا في التيسير، وإما للصيغة)** عطف على قوله: إما لعارض، أي إما أن يكون خفاؤه لأجل الصيغة بأن تكون هي محتملة لمعان كثيرة **(فإما أن يدرك المراد بالعقل)** بملاحظة السباق والسياق وغير ذلك من القرائن **(فهو المشكل، كأنى شئتم)** في قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] **(لاستعماله كأين)** تارة، فلو حمل عليه كان المعنى: فأتوا في أي موضع شئتم من نسائكم، فيتناول الموضع المكروه أيضاً **(و)** استعماله مثل **(كيف)** تارة أخرى، فيكون المعنى: فأتوهنّ بأي كيفية شئتم من القعود والقيام والاضطجاع وغير ذلك، لكن المأتى به هو الفعل المعتاد **(فيظهر بقرينة الحرث)** المذكور في السياق **(وتحريم الأذى)** المذكور في آية الحيض **(أن المراد الثاني)** أما دلالة القرينة الأولى، فلأن الموضع المكروه لا يطلب منه الولد، وأما دلالة الثانية فلأن الأذى

يوجد في الموضع المكروه وأيضاً، فإن قلت: الأذى وهو النجاسة، كما أنه يوجد في الموضع المكروه يوجد في الموضع المعتاد أيضاً، فلا يراد مطلقه، بل أذى مخصوص بالحيض، وهو لا يوجد في الموضع المكروه فلا دلالة للأذى. قلت: المراد بالأذى النجاسة التي تنفر عنها الطبائع السليمة، كالدم والغائط، ولا شك أن كليهما مما تستقذره الطبائع السليمة، هذا **(أو)** لا **(يدرك)** المراد بالعقل بل **(بالنقل)** عن المجمل **(فهو المجمل، كمشترك تعذر ترجيحه)** لعدم قرينة معينة للمراد **(كالوصية لمواليه وله)** موال **(أعلون)** وهم المعتقون بالكسر **(وأسفلون)** وهم المعتقون بالفتح، ولا يتبين المراد إلاّ ببيان الموصي، ولذا تبطل لو مات من غير بيان **(ومنه الأسماء الشرعية، كالصلاة)** فإنا نعلم قطعاً أن لغويها وهو الدعاء، غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي، وهو غير مدرك إلا ببيان من الشارع **(والربا)** وهو لغة الزيادة، ولا شك أنه ليس كل زيادة محرمة فهي زيادة مخصوصة في الشرع، وهي غير معلومة إلاّ ببيان منه **(أو لا يدرك)** المراد **(أصلاً)** لا بالعقل ولا بالنقل، بل إن علم علم بمشاهدة موهوبة منه تعالى **(فهو المتشابه، كالحروف في أوائل السور واليد)** المذكور في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْۚ﴾ [الفتح: ١٠] **(والعين)** في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] **(والنزول)** كما ورد في السنة الصحيحة: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا» **(إلى غير ذلك)** نحو ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

واعلم أن مذهب السلف في أمثال هذه الآيات والأحاديث أن يؤمن بها ولا يسئل عن كيفيتها، ولذا قال الإمام مالك: الإيمان بها واجب، والسؤال عنها حرام، وليس قولهم: إن الحكم المقصود منها مجمل إذ من الضروريات أن المقصود من يد الله فوق أيديهم الغلبة، وكذا من الاستواء ومن النزول الرحمة، لكن الإجمال إنما هو في إثبات هذه الصفات، والمتأخرون أوّلوا تلك النصوص، كلهم ونسبهم بعض الصوفية إلى أنهم ممن آمن ببعض، وكفر ببعض هذا **(وقالت الشافعية: الظاهر الدال)** على المعنى **(ظناً)** أي دلالة ظنية **(والنص الدال)** عليه **(قطعاً)** أي دلالة قطعية **(والمؤوّل المصروف عن الظاهر)** من المعنى المتبادر **(والمفسر الذي فسر)** لأجل الاحتمال **(والمستغنى عن التفسير)** وبالجملة: ما كان قطعيّ المراد إما بنفس الدلالة أو بالتفسير **(والمحكم المتضح المعنى نصاً كان أو ظاهراً)** فيتناول الأقسام الأربعة المذكورة في تقسيمنا **(والمتشابه غيره)** فيتناول أقسام الخفاء **(والمبين والمجمل يراد فهما)** المبين للحكم والمجمل للمتشابه **(كذا قيل)** ولبعضهم اصطلاحات أخر **(وما به الإيضاح هو البيان)** وهذا الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم **(وههنا فصول)** ثلاثة **(للتأويل والإجمال والبيان)**.

(الفصل الأول: التأويل منه قريب) إلى الفهم **(فيترجح المرجوح بمرجح مّا)** وهو القرينة **(ومنه بعيد)** عن الفهم **(فلا يصار إليه إلاّ بباعث قويّ)** فيترجح به وينساق إلى الذهن والشافعية ثلثوا القسمة وقالوا: التأويل قريب وبعيد ومتعذر، ولا يخفى ما فيه، وهل هذا إلاّ كقسمة الإنسان إلى الرجل والمرأة والنقش المنقوش على اللوح **(ثم ذكر الشافعية منه تأويلات للحنفية**

فمنها قولهم) في قوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في كتاب عمرو بن حزم **(في أربعين شاة أي قيمتها)** مقولة للقول، فأمّا بإرادة القيمة من لفظ الشاة أو بالتقدير في نظم الكلام **(وهذا)** التأويل **(بعيد، إذ يلزم أن لا يجب الشاة)** بل القيمة **(فيجب أن لا تكون مجزئة)** لو أدّاها، وما قالوا في التعليل أن الزكاة لدفع حاجات المحتاج ودفع الحاجة في القيمة أشد، فغير صحيح لأنه معنى مستنبط من أصل مبطل إياه **(وكل معنى استنبط من حكم فأبطله باطل، كذا في «شرح المختصر» والحق)** أنه ليس تأويلاً و**(أن مرادهم أن وجوب الشاة يتضمن جواز بدلها)** في الأداء **(لأن المنظور في الزكاة المالية)** دون الصورة **(لأنها لدفع حاجات الفقراء)** والقيمة أوفى به **(وقد دل على ذلك)** أي على جواز الإتيان بأداء القيمة بدلاً منها، وأن المنظور في إيجابها المالية **(نص معاذ)** رضي الله عنه **(كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة)** مسندة، وفي بعض شروح التحرير وصله يحيى بن آدم **(آتوني بخميس)** وهو ثوب طوله خمسة أذرع **(أو لبيس)** وهو الثوب الملبوس **(مكان الذرة والشعير)** الواجبين وهذا الإيتاء **(أهون عليكم وخير لأصحاب رسول ﷺ)** وعلى آله وأصحابه **(وسلم بالمدينة)** لأن الثياب في ديارهم كثيرة، وفي المدينة أقل ولاشتغال الصحابة رضوان الله عليهم بالعبادة والإعراض عن أعراض الدنيا، فلا يجدون ثياباً، وهم كانوا في رخوة ومتمولين، فإعطاء الثياب أهون عليهم. وأيضاً ورد في كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الصدّيق الأكبر رضوان الله تعالى عليه على ما رواه البخاري: من بلغت عنده صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فإنها تقبل منه الحقة، ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له أو عشرين درهماً ومن بلغت عنده صدقة الحقة ليست عنده الحقة وعنده الجذعة فإنها تقبل منه الجذعة، ويعطيه المصدق عشرين درهماً، ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت مخاض فإنها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهماً أو شاتين. وفي مبدأ هذا الكتاب: هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأذن ظهر من هذا أن ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب وإعلامه، لا أن الواجب صورة الشاة **(فلاح أن هذا استنباط)** للمناط **(وليس بتأويل)** فإن الشاة على معناها وذكرها، لأنها معيار معرفة الواجب **(فعده منه خروج عن المقام)** بل الإيراد لا يتوجه إلاّ ما ذكروا أن استنباط العلة المبطلة للنص ولا يجوز والعذر عنه ما بينا أن تغير المنصوص ليس لاستنباط، بل بدلائل أخرى ومن تأمل فيما قلنا علم اندفاع ما يورد أنه إن أبقى لفظ الشاة على معناه فهي الواجب ولا تجزىء القيمة، وإن أريد به القيمة فهو تأويل. نعم أنه تأويل بدليل فليس بعيداً، وذلك لأن الشاة على معناها، ولا يلزم منه عدم أجزاء القيمة، فإنها لم تذكر لكونها هي الواجب، بل لكونها معيار الواجب وتقديره، فالواجب حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزىء فافهم **(وأورد في شرح الشرح أن عدم وجوب الشاة)** بعينها **(لا يستلزم عدم أجزائها)** فإن الواجب يأتي عند الإتيان بها وهو ظاهر، كما أن عدم وجوب هذه الشاة لا يوجب عدم إجزائها **(وما قيل)** في «حواشي ميرزاجان» هذا **(ليس بشيء، لأنه إذا كان قيمة الشاة واجبة)** فالأصل أن لا يجزىء بدله إلاّ بدليل من خارج **(ولا يهتدي إلى**

الإبدال الرأي، ولم يوجد نص البدلية في زعمه، وإلاّ فالنص قد تقدم (فأقول مندفع، لأن المراد) في تأويل الحنفية **(بالقيمة المالية)** أي مالية الشاة **(وهي)** أعم **(موجودة فيها)** فإعطاؤها إعطاء المالية فتجزىء **(تأمل)** واحفظ فإنه حق صراح ظاهر جداً ومشايخنا الكرام ذكروا وجهاً آخر هو أن الله تعالى وعد إيصال أرزاق العبيد كلهم ثم أعطى الأغنياء من المال ولم ينجز في حق الفقراء ثم أوجب في أموالهم حقاً لنفسه، ثم أحال رزقهم عليهم من ماله فقد أنجز الوعد، والرزق أنواع مختلفة من الأكل ولشرب واللبس وغيرها، ولا يفيها واحد من المال فعلم أنه يجوز الاستبدال، فليس التغيير بالتعليل، بل بهذه الإشارة والتعليل مصاحب معه، كذا قالوا، وفيه نظر أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن إيجاب الزكاة إنجاز للوعد بإيصال الرزق بل أنجز الوعد بأنحاء أخرى، كالاهتداء إلى التجارة والمزارعة وغيرهما، وإلقائه في قلب الأغنياء أن يعطوه ما يكفيه بل أكثر وغير ذلك، وأما ثانياً: فلأنا سلمنا أن الإيجاب إنجاز للوعد: لكن أوجب الزكاة من أموال كثيرة، كالحيوانات والذهب والفضة والحبوب والثمار والكل واف بأنواع الرزق، فلا يكون إذناً بالاستبدال ولا يدل على أن الصورة غير مراعى في نظر الشارع وأما ثالثاً: سلمنا ذلك، لكن يجوز أن يكون الواجب هو الشاة صورة وهي كافية لأنواع الرزق بأن يتجر فيها فيبيع ويشتري طعاماً أو كسوة أو غيرهما، فلا يكون الإنجاز بهذا الإيجاب إذناً للمزكي بالاستبدال بل للفقير ولا نزاع فيه، وغاية ما يقال: إن الله تعالى قد وعد إيصال الرزق والله تعالى منجز وعده فالرزق من أي موضع يصل فهو منه تعالى إنجاز للوعد، ولما أوجب للفقير من مال نفسه. وأوصله إليه علم أن هذا من جملة إنجاز الوعد لا أن الإنجاز منحصر فيه فاندفع الأول والصورة غير كافية في الرزق الموعود لأن من جملته الثياب ولما لم يوجبه صريحاً في مال أصلاً لزم جواز الاستبدال بالثياب ونحوها وحينئذٍ اندفع الثاني ثم إن المتبادر من الحوالة على أحد من خزنة المحيل لصرفه إلى حوائج شتى، منه قضاء تلك الحوائج بذلك القدر من المال سواء كان بأداء ذلك بصورته أو بأداء مال آخر بقدره فعلم أن المقصود من إيجاب الزكاة إيجاب هذا القدر وتخصيص الشاة والحبوب والثمار والحجرين بالذكر إنما هو لكونها أهون على أصحابها، وحينئذٍ اندفع الثالث وهذا غاية ما يقال في هذا المقام وتأمل فيه. ثم ههنا إشكال رابع هو أن دلالة آية الرزق على كون الإيجاب إنجازاً، ثم على جواز الاستبدال بعلاقة اللزوم بعد تسليهما من قبيل الالتزامية البتة ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والإشارة لا تصلح مغيرة للعبارة، كيف وفيه صرف الأقوى لأجل الأضعف، وذلك مما لا يجوز أصلاً، والغاية في الجواب أن الصرف لأجل أن هذا قرينة على جواز الاستبدال عرفاً فالمغير هو العرف، لا لأجل دفع التعارض بين الإشارة والعبارة حتى يقال: العبارة متقدمة على الإشارة عند التعارض كما مر وفرق بين التغييرين يظهر بالتأمل الصادق هذا غاية الكلام وتأمل فيه، ثم بعد في الكلام كلام لأن التقرير المذكور في المتن، وهذا يفيدان أن المقصود من الحديث إيجاب مالية الشاة فلا معنى للتعليل بدفع الحاجة، لأن استنباط العلة عندنا ليس إلاّ للقياس ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة، وحينئذٍ لا يتجه الجواب بأن فائدة التعليل غير منحصرة في

القياس وفصله مطلع الأسرار الإلهية أن المراد في الحديث إما إيجاب الشاة بصورتها أو ماليتها، فإما أن تكون الشاة مجازاً عن المالية أو على الحقيقة، ويكون ذكرها التقدير الواجب وعلى الأول يلزم انتساخ هذا الحديث بهذه الإشارة أو بأثر معاذ، أو بما روي في كتاب الخليفة الحق الصدّيق الأكبر رضي الله تعالى عنه، فلا يصح تعليله كما سيجيء أن تعليل المنسوخ لا يجوز، وأيضاً إن العلماء سلفاً وخلفاً استدلوا بهذا الحديث فلا نسخ، وعلى الأخيرين فلا فائدة في التعليل بل لا يصح، والذي يظهر لهذا العبد في التفصي عنه أن الشاة على الحقيقة، وقد علم جواز الاستبدال بهذه الإشارة بالحجج السابقة، فعلم أن الحكم معلل بدفع الحاجة ليظهر أن الواجب ما يكفي لدفع الحاجة، وهو مالية الشاة مثلاً، وذكرها لتكون معيار المعرفة الواجب، ففائدة التعليل تعدية الحكم إلى نظائرها في المالية، ولتعيين الواجب لا جواز الاستبدال فقط الذي يفيده هذه الإشارة وغيرها من الحجج، ولو تنزلنا قلنا: قد علم من حديث معاذ أن المقصود دفع الحاجة، فإنه قال: ذلك خير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعلة المنصوصة لا يجب فيها التعدية فافهم **(ومنها قولهم في)** قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] **(إطعام طعام ستين)** مقولة للقول **(إذ حاجة واحد في ستين)** يوماً **(كحاجة ستين)** مسكيناً والمقصود في الكفارة المالية دفع حاجة هذا المبلغ كما في سائر العبادات المالية فيجزىء إطعام مسكين واحد في ستين يوماً، كما يجزىء إطعام ستين مسكيناً في يوم، فالمقصود من الآية إطعام هذا القدر من الطعام، ووجه البعد أن هذا صرف عن الظاهر من غير ملج، فإن ما ذكر لا يصلح مغيراً للنص **(مع إمكان قصد إطعام الستين لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم)** يعني: مع أن هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود الفارق أو لمنع العلة مستنداً بأن بركة الجماعة ونشاط قلوبهم علة لكفارة الذنب أو شرط فيها، فلا يلزم كفاية الواحد في ستين يوماً **(والحق)** أن هذا ليس من التأويل، لأن لفظ ستين مسكيناً على معناه، بل **(أنه قياس للواحد في الستين)** من الأيام **(على الستين)** من المساكين **(لظهور أن المناط دفع هذا المبلغ في الحاجات)** كما قررنا، وما قالوا: إن في الأصل فضل الجماعة فجوابه: أن غاية ما لزم منه كون المناط في الأصل أقوى **(ووجود الأولوية بوجه ما في الأصل لا يمنع التعدي)** للحكم **(إلى الفرع)** كما سيجيء إن شاء الله تعالى فذكر ستين مسكيناً لكون دفع حاجتهم معياراً للواجب وهو القدر الصالح لهذا كما مر في الشاة، فعدّ هذا من التأويلات خروج عن المقام، ثم بقي ههنا إيرادان:

الأول: أن فضل الجماعة عندهم مناط للحكم وعلة له، وليس دفع الحاجات علة عندهم كما قررنا، فلا يتوجه الجواب بعدم منع الأولوية القياس:

والثاني: أن ظاهر الآية وجوب إطعام ستين مسكيناً، وهذا التعليل مغير له، وسيجيء في بحث القياس أن تغيير النص لا سيما نص الأصل مما لا يجوز بالتعليل، وإن قيل بالتأويل بإرادة ستين مسكيناً حقيقة أو حكماً، فهو إذن من المقام، لأنه من غير دليل فتأمل **(ومنها حمل)** قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم «أيما امرأة نكحت نفسها من غير إذن وليها

فنكاحها باطل» على الصغيرة والأمة والمكاتبة والمعتوهة وهذا التأويل في الأمة فقط غير صحيح لأن نكاح الأمة ليس باطلاً بل موقوفاً على إجازة الولي (**أو يؤول إلى البطلان غالباً لاعتراض الولي**) ولعل المراد بالأول إلى البطلان أعم من البطلان في نفسه في الحال أو المآل لأن نكاح المعتوهة يبطل في الحال، ثم إن اعتراض الولي إنما يصح إذا زوجت غير كفء لا مطلقاً ولذا قيد بقوله: غالباً يعني أن المرأة ناقصة العقل لا تهتدي إلى مصالحها فيقع تزوجها غالباً من غير كفء رغبة في المال فيبطل باعتراض الولي والحق في التأويل أن يقال: المراد من الولي من له ولاية الإنكاح على الكمال من غير انتظار إلى رضا المرأة، فالمعنى: أي امرأة ذات ولي نكحت من غير إذنه فنكاحها باطل لعدم الإذن، فخرجت البالغة إذ ليس لها ولي كذلك عندنا وإن زعم الخصم ونكاح الصغيرة والأمة أيضاً، باطلان لعدم الإذن، فإنه موقوف عليه ونكاح المعتوهة لا اعتداد به من دون إذن الولي. ولعل هذا هو المراد للمخصص وهذا غير بعيد عن الفهم فإن المتبادر إلى الفهم في العرف من هذه العبارة المرأة التي هي ذات ولي قطعاً وإلاّ فإذن أي يعتبر وإرادة الكامل من المطلق شائعة، والحكم المعلق بوصف يشعر عليه ذلك الوصف فالعد من التأويلات البعيدة خروج عن المقام، نعم: بقي النزاع في أن البكر البالغة هل هي ذات ولي كامل أم لا، وهو شيء آخر والقياس الذي يذكر لإبانة أنها ليست منها. ثم الشافعية أيضاً يلزمهم التخصيص بالبكر، لأن الثيبة يجوز نكاحها إذا زوّج وكيلها بإذنها من دون إذن الولي فافهم. وإنما التزموا التأويل (**لأنها مالكة لبضعها**) فلها التصرف كيف شاءت (**فكان**) نكاحها (**كبيع سلعة**) فإنه يجوز لها، فإن قلت: إذا كان النكاح كبيع سلعة فينبغي أن لا يكون للولي الاعتراض قال (**واعتراض الولي**) ليس لقصور ملكها للبضع بل (**لدفع نقيصة إن كانت**) والنقيصة فيما إذا تزوّجت بغير الكفء (**مع أن منع استقلالها مطلقاً**) من كفء كان أو غير كفء (**مما يليق بمحاسن العادات**) فإن الأليق أن لا نرخي عنانهنّ في هذا الأمر فالتأويل في النص إخراج له عما هو الأولى (**والجواب أن الحديث ضعيف**) فلا يصح الاحتجاج به (**فالتأويل تنزل**) إذ لا حاجة إليه (**وذلك**) الضعف (**لما صح من إنكار الزهري روايته كذا في التحرير**).

اعلم أن ههنا حديثين مرويين أحدهما ما ذكر والثاني «لا نكاح إلاّ بولي وشاهدي عدل» فالحديث الأوّل رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن أم المؤمنين عائشة الصديقة قال ابن عدي في «الكامل» في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال: قال ابن جريج فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له: إن سليمان بن موسى حدثنا به عنك، فأثنى الزهري على سليمان خيراً فقال: أخشى أن يكون وهم عليّ: وهذا اللفظ في عرف أهل هذا الفن يستعمل في التكذيب والإنكار، كذا في «فتح القدير»، والحديث الثاني رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه، وقال الترمذي: إسرائيل وشريك وجماعة أخرى سماهم رووه عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وروى شعبة وسفيان الثوري عن يونس بن أبي إسحاق عن أبي بردة عن

النبي ﷺ، كذا في «فتح القدير» أيضاً، فليس في الحديث الثاني سقم إلاّ بالاضطراب في الإرسال والإسناد، وهو ليس سقماً عندنا، وفي «التحرير» قال بعدما بين سقم الرواية الأولى المذكورة في الاعتراض، وابداء معارض أقوى منه، قال وأما الحمل على الأمة وما ذكر فإنما هو في لا نكاح إلاّ بولي يعني أن الحنفية لم يؤوّلوا ولم يخصصوا الحديث المذكور في الاعتراض لكونه سقيماً ومعارضاً بالأقوى، وإنما أولوا هذا الحديث، وإذا تأملت فيما تلونا علمت ما في نسبة التنزل إلى التحرير من الخطأ والله أعلم **(ولو سلم)** عدم ضعفه **(فعملوا بما هو أصح منه)** وقد جاء **(من رواية مسلم «الأيم أحق بنفسها من وليها» وهي)** أي الأيم **(من لا زوج لها بكراً كانت أو ثيباً، وليس للولي في نفسها حق سوى التزويج، فهي أحق به منه)** أي من الولي، فينفذ نكاحها من غير إذن الولي، هذا: وقد يقال: الحق الذي فيه المرأة أحق يجوز أن يكون الرضا بالتزوج، وهذا ينافي قول الشافعية، فإنهم يرون الإجبار على البكر البالغة في التزوج، وبعض الشافعية يخصصونه بغير البكر، فيردّ عليهم اعتراض التأويل البعيد قهقرى **(ويؤيد ذلك بقوله تعالى:** ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] لإسناد النكاح إلى المرأة، والقول بأن جهة الإسناد وجود الأذن منها والرضا به ارتكاب للتجوز من غير دليل، وارتكابه ليس أولى من ارتكابه في الحديث المذكور **(فإذا صحت مباشرتها)** للتزوج بحديث مسلم وإشارة قوله تعالى: **(فلا بد إما التخصيص)** بالأمة والصغيرة ونظائرهما **(وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة)** فإنه شائع ذائع، وقد عرفت أن هذا التخصيص فقط غير واف **(وإما التأويل بالأول)** إلى البطلان **(وهو)** أيضاً **(شائع)** والحق التأويل الذي ذكرنا، وقال مطلع الأسرار الإلهية قدس سره إن معنى الحديث الثاني أن لا نكاح لمن عليه الولاية إلاّ بولي للنكاح وهو أعم من المرأة الناكحة ووليها وحينئذٍ لا تأويل، ثم إنه لا بد للشافعية من تخصيصه بنكاح المرأة ثم البكر منها فيلزم المحذور قهقرى **(على أن مفهومه)** المخالف **(صحة نكاحها بإذن وليها وأنتم لا تقولون به)** فإن النكاح عندكم لا ينعقد بعبارات النساء، وقد يقال: إن قيد من غير إذن الولي خرج مخرج العادة، فإن العادة أن لا تنكح المرأة نفسها إلاّ إذا لم يأذن الولي، ولك أن تقول: إن منطوق الاستثناء في حديث لا نكاح إلاّ بولي جواز نكاح المرأة عند حضرة الولي وإذنه، مع أنهم لا يقولون به، ولو تنزلنا وسلمنا أن الحديثين صحيحان خاليان عن المعارض، فمن أين يمنعون النكاح بعبارات النساء وإنما اللازم منه الإذن فتدبر **(ومنها حملهم)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)** رواه الترمذي وأبو داود والتبييت النية من الليل **(على القضاء والنذر المطلق)** والكفارة، فلا يجوّزون فيه النية إلا من الليل بخلاف صيام شهر رمضان والنفل فإنه يجوز فيهما النية إلى نصف النهار **(فجعلوه)** أي الحديث **(كاللغز)** الذي لا يفهم إلاّ بصعوبة شديدة **(وإن كان)** التأويل **(لا بد فينبغي نفي الفضيلة)** تأويلاً له، لأنه أقرب، ويفهم في العرف أيضاً، وهذا لعدم الإطلاع بكتبنا، فإن مشايخنا يؤوّلون نفي الصيام ينفي الكمال أوّلاً، ثم يتنزلون عنه فيؤوّلون بالتخصيص في العام والجواب أن المعارض صح في النفل عن أن أم المؤمنين **(عائشة رضي الله عنها)** قالت: دخل

عليّ النبي ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم شيء فقلنا: لا **(فقال: فإني إذاً صائم)** «ثم أتانا يوماً أخر، فقلنا: يا رسول الله أهدي إلينا حيس فقال: «أرنيه، فلقد أصبحت صائماً» فأكل رواه مسلم، فهذا صريح في النية في النهار في النفل، وهذا إنما يتم لو كان الصوم غير متجز ولم يكن صوم بعض النهار صوماً وأما إذا كان متجزئاً وهو بعض النهار عبادة، كما نقل صاحب «الهداية» عن الإمام الشافعي رحمه الله أن صوم بعض النهار صوم، لكن شرطه الإمساك من الفجر ففيه للمناقشة مجال، فإن الناوي في النفل بالنهار صائم بعض اليوم من حين وجود النية لا من الابتداء، فيكون تقدم النية على الصوم شرطاً في كل صيام لكن الأمر غير خفي على ذي الدراية، فإنه نصب الشرع، ولا بد له من دليل فافهم **(و)** أن المعارض صح **(في)** شهر **(رمضان حيث قال بعد الشهادة بالرؤية)** للهلال **(وفي يوم عاشوراء حين كان صومه واجباً)** قبل افتراض صيام شهر رمضان **(ومن لم يكن أكل فليصم)** أما الأوّل فقد ذكر في «الهداية» أن بعدما شهد الأعرابي برؤية الهلال قال صلى الله عليه وآله وسلم: «ألا من أكل فلا يأكلنّ بقية يومه ومن لم يأكل فليصم» وهو نص في جواز النية بالنهار، لكن قال في «فتح القدير»: هذا مستغرب، وما في «سنن الدارقطني»: فهو أنه شهد الأعرابي بالليل فأمرنا بصوم في الغد وهذا واقعة أخرى لا تصلح دليلاً لما نحن في صدده.

وأما الثاني: فقد روى الشيخان عن سلمة بن الأكوع أنه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أمر رجلاً من أسلم أن أذن في الناس أن من أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يأكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء وهذا يدل دلالة واضحة على أن صوم عاشوراء كان واجباً، لأن الأمر للوجوب، وأن الصوم الواجب يتأدّى بنية في النهار، ويلزم منه توقف الإمساك من الفجر، فإن نوى يقع عبادة وصوماً وإلاّ لا، والذي هو نص على كون هذا الصوم واجباً ما روى الشيخان عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت: كان يوم عاشوراء يوماً يصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه فلما فرض رمضان قال: من شاء صامه ومن شاء تركه» وإذا وعيت ما تلونا عليك ظهر لك أن منع ابن الجوزي وجوب هذا الصوم ليس في محله، وإذا ثبت صحة النية في النهار وفي صوم عاشوراء وشهر رمضان لزم في النذر المعين لأنه واجب معين **(والواجبات المعينة لا فرق فيها، فلم يبق إلا غير المعين من الواجب)** كالنذر المطلق والكفارة والقضاء، فإن اليوم لم يعين لهذا الصيام. فلا يتوقف الإمساك في أول اليوم إلا على نية ما عين له، وهو النفل **(فعملوا بالأدلة جميعاً بقدر الإمكان)** فأوّلوه بأن لا فضيلة لمن لم يبت الصيام من الليل، وبأن لا صيام لمن لم ينو أن يكون صوماً من الليل، وإن كان النية بالنهار، وخصصوا بعد التنزل العام بهذا الصيام والتخصيص ليس من التأويلات البعيدة **(وهو أولى من إهدار البعض مطلقاً)** كما فعل هؤلاء، ثم حديث: «لا صوم لمن لم بيت الصيام» ويروى «لمن لم يجمع الصيام» ويروى «لمن لم يفرض الصيام من الليل» مختلف في الرفع والوصل والصحة والضعف. أما الأوّل: فلأنه روى مالك في «الموطأ» أنه من كلام ابن عمرو أم المؤمنين عائشة الصديقة وحفصة رضي الله عنهم،

ورفعه عبد الله بن أبي بكر عن الزهري رفعه عن أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها. وأما الثاني: فلأنه قال الدارقطني تفرد به عبد الله بن عباد عن الفضل بهذا الإسناد كلهم ثقات، ونظر فيه البيهقي بأن عبد الله بن عباد غير مشهور. ويحيى بن أيوب ليس بالقوي وهو من رجاله. وقال عبد الله بن عباد البصري يقلب الأخبار وقال: روى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة، فللّه در مشايخنا الكرام حيث قدموا حديث صوم عاشوراء الصحيح المتفق على صحته وعملوا بعبارته ودلالته. وعملوا بهذا المختلف فيما وافق القياس، هكذا ينبغي أن يفهم فافهم **(ومنها حمل)** قوله تعالى: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ في كريمة﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١] **(على الفقراء منهم لأن المقصود سد خلة المحتاج)** دليل للحمل **(مع أن القرابة ربما تجعل سبباً للاستحقاق مع الغنى تشريفاً للنبي صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم)** فهذه العلة ملائمة لعموم الحكم وقد تركوا وأوّلوا العلة محتملة **(وأجيب بأن ذلك)** ليس لما ذكرتم من العلة بل **(لقوله صلى الله عليه)** وعلى آله وأصحابه **(وسلم: «يا بني هاشم إن الله كره لكم أوساخ الناس»)** وهي الزكاة **(وعوّضكم عنها خمس الخمس والمعوض عنه للفقير)** فكذا العوض فوجب التخصيص، قال الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير»، لم يوجد لفظ العوض في كتب الحديث، لكن الأمر سهل، لأن ابن أبي حاتم رواه عن ابن عباس قال: رغبت لكم في غسالة الأيدي، لأن لكم في خمس الخمس ما يغنيكم ويكفيكم، وفيه إشارة إلى العوضية. وقد ورد نص من أمير المؤمنين، علي رضي الله عنه موقوفاً في العوضية، لكن يرد عليه أن العوضية إن دل فإنما يدل على الاختصاص بالفقراء بالإشارة دون العبارة، فلا يكون معارضاً للنص القرآني، فلا يصلح مخصصاً، مع أن هذا خبر الواحد، وقد أصررتم على عدم جواز تخصيص عام الكتاب به، فإن هذا لم يخص بقاطع أصلاً، ولا يبعد أن يقال في دفع الثاني أن ذوي القربى عام مخصوص، لأنه أخرج منه بنو نوفل، وبنو عبد شمس مع دخول بني المطلب وهم وهؤلاء في القرابة سواء، ثم فيه إشكال آخر ذكره الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير»، هو أن هذا لو تم لدل على أن استحقاق خمس الخمس للفقراء منهم مع أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كان يعطي العباس ابن عبد المطلب ولم يكن هو فقيراً قط **(وقد صح عن الخلفاء الراشدين)** رضوان الله تعالى عليهم **(أنهم لم يعطوا ذوي القربى من الصدقات)** أي الأخماس لا الزكاة سماها صدقة لأنه من مال الله تعالى لأنهم صاروا أغنياء إذ ذاك **(فلم يبقوا مصارف)** روى الإمام أبو يوسف عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن الخمس كان يقسم على عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم: لله وللرسول سهم، ولذي القربى سهم، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السبيل سهم. ثم قسمه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ثلاثة أسهم: سهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لابن السبيل، لكن الكلبي ضعيف عند أهل الحديث، لكن الأمر سهل لأنه اعتضد برواية الطحاوي رحمه الله عن محمد بن إسحاق قال: سألت أبا جعفر يعني محمد بن عليّ فقلت: أرأيت علي بن أبي طالب حين ولي العراق، ولما ولي من أمر الناس كيف صنع

في سهم ذوي القربى؟ فقال: سلك به والله سبيل أبي بكر وعمر، فقلت: كيف وأنتم تقولون ما تقولون؟ فقال: والله ما كان أهله يصدرون إلا عن رأيه، فقلت: فما منعه؟ قال: كره والله أن يدعى بغير سيرة أبي بكر وعمر. قال الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير»: فعلم من هذا أن الخلفاء الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضرون ولم ينكر عليهم أحد فصار إجماعاً، وقال: وإنما قال الشافعي رضي الله عنه ما قال: لأنه يزعم أن أهل البيت لم يوافقوه فلم يكن إجماعاً، وأجاب عنه بأن أمير المؤمنين علياً أبعد من أن يحكم بما يراه باطلاً، كيف وفيه منع المستحق عن حقه، وهو بريء عن هذا، ولو كان السبب هذا لم يخالف في بيع أمهات الأولاد، فعلم أن هذا من رأيه هذا، وفيه نظر ظاهر، إذ يجوز أن يكون عدم إنكار الصحابة لأنه كان بعد تقرر رأيهم عليه، ولا إنكار على الحاكم بعد تقرر الرأي، والسكوت إنما يكون دليلاً على الموافقة قبل تقرر المذاهب. أو لأنه إنما عمل بهذا العمل بإجازة صاحب الحق كما روى ابن المنذر أن أمير المؤمنين عمر كان يدفعه إلى أمير المؤمنين علي فقال مرة له: هذا نصيبكم أهل البيت من الخمس، قد أخل ببعض المسلمين واشتدت حاجتهم فقلت: نعم، وأما ما ذكره أن أمير المؤمنين علياً أبعد من الحكم بخلاف رأيه فصحيح ومسلم، ولكن هذا يدل على ضعف هذه الرواية والانقطاع الباطن فيه لا أنه يوجب أن يكون رأيه عدم الإعطاء، ثم أورد الشيخ عليه أن الآية لبيان المصارف، فيجوز إعطاء صنف دون صنف، فيجوز أن يكون عدم إعطاء الخلفاء من هذا القبيل لشدة حاجة غيرهم، وهذا لا ينفع الشافعي، فإنه يزعم الاستحقاق، نعم يضرنا وينفع مالكاً، ويرد عليه أيضاً أن هذا النحو من الاجماع ظني ظناً ضعيفاً، فكيف يعارض الآية القاطعة، ثم فيه نظر آخر هو: أن هذا البيان لو تم لدلّ على انتساخ الآية لا التخصيص بالفقراء، وهو كما ترى فتأمل فيه، والذي عند هذا العبد أن يستدل بما روى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن أبي حاتم عن قيس بن مسلم الجدلي قال: سألت الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب ابن الحنيفية عن قول الله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٤١] قال: هذا مفتاح كلام الدنيا والآخرة وللرسول ولذي القربى، فاختلفوا بعد وفاة رسول الله ﷺ في هذين السهمين: قال قائل: سهم ذوي القربى لقرابة رسول الله ﷺ، وقال قائل: سهم ذوي القربى لقرابة الخليفة، وقال قائل: سهم النبي للخليفة من بعده، فاجتمع رأي أصحاب رسول الله ﷺ أن يجعلوا هذين السهمين في الخيل والعدة في سبيل الله، فكان كذلك من خلافة أبي بكر وعمر، وهذا صريح في الاجماع، ولا يرد عليه إيراد «فتح القدير»، فإنه نص في أنهم لم يبقوا مصارف، وليس هذا الاجتماع سكوتياً حتى يكون ظنياً، وأما إيراد لزوم انتساخ الآية فمندفع بأن السهم كان لذوي القربى لنصرة النبي ﷺ، كما روى ابن أبي شيبة عن جبير بن مطعم قال: قسم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم سهم ذوي القربى على بني هاشم وبني المطلب، فمشيت أنا وعثمان ابن عفان حتى دخلنا عليه فقلنا يا رسول الله هؤلاء إخواننا من بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله منهم، أرأيت إخواننا من بني المطلب أعطيتهم دوننا، وإنما نحن

وهم بمنزلة واحدة في النسب؟ فقال: إنهم لم يفارقونا في الجاهلية والإسلام، وإذا كان هذا السهم للنصرة فبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم تبق نصرته، فانتفى الحكم بانتفاء العلة، وهذا ليس من النسخ في شيء كما في سهم المؤلفة من الزكاة. ثم هذا لا يكفي للمطلوب من غير معاونة حديث الاجماع كما وقع عن بعض مشايخنا، فإنه لا يلزم من انتفاء علة شرع الحكم انتفاؤه كما وقع في الرمل في الطواف، وأما إذا دل الاجماع على السقوط فلا مرد له، فعلم أن تلك العلة كانت مبقية للحكم أيضاً، فإن قلت: فمن أين يعطون للفقراء منهم مع أنهم لم يبقوا مصارف بهذا الاجماع، وقد اختار الشيخ أبو الحسن الكرخي إعطاءهم، وهو المختار للفتوى، لا ما اختاره الطحاوي من عدم الإعطاء أصلاً؟ قلت: لعل ذلك لدخولهم في الفقراء، وإنما يقدمون تكريماً وتشريفاً لا للسهم الذي أعده الله تعالى لهم على الاستقلال، ومن ههنا اندفع القدح في الاجماع بإعطاء أمير المؤمنين عمر أمير المؤمنين علياً من الخمس، وذلك لأن هذا الإعطاء لعله كان للفقر، لأن أمير المؤمنين علياً لم يكن له غنى فارغاً عن الحوائج الضرورية، هذا غاية الكلام في هذا المقام، لكن بعد بقي فيه كلام، لأن هذا الإجماع آحادي، فلا يعارض الآية القاطعة على أصلنا من قطعية العام فلا يبطل به الحكم المتقرر بها، بخلاف سهم المؤلفة، فإن في نص الكتاب إشارة إلى علية التأليف حتى يتبادر إلى الفهم أن الإعطاء للحاجة إلى التأليف، ونقل الإجماع بالتواتر المعنوي فلا مرد له، إلاّ أن يقال: إن هذا العام مخصوص كما مر فصار ظنياً فافهم، والأشبه أن هذا السهم غير ساقط لكنهم غير مستحقين إياه، بل مصارف والخيار إلى الإمام في العمل بالأصلح والأليق كما عليه الإمام مالك، والله تعالى أعلم بأحكامه **(ومنها حملهم كالمالكية والحنابلة)** أي حمل الحنفية كحمل المالكية والحنابلة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠] **(الآية على بيان المصرف)** حتى يجوز الصرف إلى صنف واحد من تلك الأصناف **(مع أن اللام ظاهر في الملك)** فالحمل على بيان المصرف عدول عن الحقيقة من غير باعث، والشافعية يحملون على الملك، فيكون الأصناف كلهم ملاكاً فلا يجوز الصرف إلى واحد، وأيضاً: عندهم الفقراء، وأمثالها باقية على معنى الجمعية، فلا يصرف إلى أقل من ثلاثة **(ودفع ابن الحاجب)** ذلك **(بأن السباق وهو رد لمزهم في المعطين ورضاهم عنهم إذا أعطوهم وسخطهم)** إياهم **(إذا منعوا يقتضي بيان المصارف)** قال الله تعالى قبل هذه الآية: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُوا۟ مِنْهَا رَضُوا۟ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا۟ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾ [التوبة: ٥٨] نزلت في المنافقين حيث قالوا عند شياطينهم إن صاحبكم لا يعدل في القسمة، وفشا ذلك، وقال ذو الخويصرة منهم في المجلس الشريف كما في «صحيح البخاري»، فأنزل الله تعالى هذه الآية **(لئلا يتوهم أنهم مختارون في المنع والعطاء)** فهذا يدل على أن الغرض بيان المصرف **(ورد)** في «شرح المختصر» **(بأن ذلك يحصل ببيان الاستحقاق)** أيضاً، فإنهم إذا كانوا مستحقين ملاكاً فالعدول عنهم ليس في يد القاسمين المعطين **(فلا يصلح صارفاً عن الظاهر)** فإن قلت: يبقى اللمز في إعطاء الواحد من الأصناف، قلت: لا يجوز عندهم ذلك، فليس ذلك اللمز باطلاً، لكن ورد في بعض الروايات

من كتب الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أعطى أبا سفيان ومعاوية ويزيد بن أبي سفيان من غنائم حنين فقيل ما قيل، فأنزل الله تعالى هذه الآية، فاللمز حينئذٍ بسبب إعطاء البعض وتركهم، ودفع هذا اللمز لا يكون إلا ببيان المصارف لا ببيان الاستحقاق، وهذا وجه وجيه لكن ظاهر عبارة ابن الحاجب ينبو عنه فتدبر **(أقول)** في الجواب مطابقاً لما أفاد صدر الشريعة **(العموم مناف للتمليك)** فإن تملك كل فقير كل صدقة غير معقول **(لا للمصرف)** فإن كل فقير يصلح مصرفاً **(فلا بد من صرف)** إما للعموم وإما للام **(وصرف العموم يستلزم التمليك لغير معين)** فإنه إذا انصرف اللفظ عن العموم فإما أن يراد الجنس ويكون المعنى جنس الصدقة مملوك لجنس الفقير فمع كونه خلاف مذهبهم من وجوب الإعطاء للثلاثة من كل صنف تمليك لغير معين، أو يكون الجمعية مقصودة كما في النكارة، فمع كونه صرفاً للام عن الحقيقة تمليك أيضاً لغير معين **(وهو)** أي التمليك لغير المعين **(لم يعهد)** في الشرع **(فصرف اللام إلى المصرف هو الوجه)** لا غير، فلا يكون تأويلاً بعيداً، وأجاب في «فتح القدير» بوجه آخر هو أن كون اللام ظاهراً في الملك وموضوعاً له ممنوع وإنما اللام للاختصاص أعم من أن يكون على سبيل الملك أو غيره، فالحمل على خصوص الملك حمل على غير الظاهر من غير دليل، فرجع المحذور قهقرى هذا **(و)** قال **(في التحرير لا ريب في فعل رسول الله ﷺ)** وعلى آله وأصحابه **(وسلك بخلاف قول الشافعية وهو الصرف إلى ثلاثة من كل صنف، حيث قسم الذهبة التي بعث بها معاذ من اليمن في المؤلفة فقط)** كما نقل الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير» عن أبي عبيدة في كتاب «الأموال» **(ثم أتاه مال آخر فجعله في صنف الغارمين)** وفي «فتح القدير»: قال لقبيصة بن مخارق حين أتاه وقد تحمل جعالة: أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها وفي حديث سلمة بن صخر البياضي أنه أمر له بصدقة قومه، وذكر في «فتح القدير» آثاراً كثيرة عن كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، وإذا ثبت عمل رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وعمل أصحابه على هذا النمط علم أن المراد بيان المصرف فليس من التأويلات البعيدة في شيء فافهم **(ومنها قولهم في قوله صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم لغيلان)** بفتح الغين المعجمة وسكون التحتانية **(ابن سلمة الثقفي)** بفتح السين واللام وابن غيلان خطأ من ابن الحاجب **(و)** الحال أنه **(قد أسلم على عشر من النساء أسلمن معه)** ومقولة قوله ﷺ **(أمسك أربعاً وفارق سائرهن)** ومقولة قولهم **(أي)** أمسك أربعاً **(بتجديد النكاح)** إن كان تزوج بهن معاً **(أو)** أمسك **(الأوائل)** منهن في صورة التعاقب والحديث رواه الترمذي وابن ماجه وابن حبان وصححه. ووجه البعد قوله **(فإنه يبعد أن يخاطب)** مثله صلى الله عليه وآله وسلم[1] في إبانة الأحكام بكلام خال عن الإغلاق **(مثله)** أي مثل غيلان متجدد الإسلام الجاهل بالأحكام **(بمثله)** أي مثل هذا الكلام الدقيق المغلق **(مع أنه لم ينقل تجديد)** للنكاح **(قط لا منه ولا من غيره)** ولو وقع لنقل وهذا وجه آخر للبعد **(أقول)**

---

(١) قوله: **(في إبانة الأحكام بكلام خال)** الخ، كذا في أصله وهو غير مستقيم فحرره.

في دفع البعد الأخير **(التجديد)** للنكاح **(فرع المعية)** في تزوج الزائدة على الأربع **(ولعلها لم تقع إلاّ نادراً)** ولا يجب نقل النادر ولو سلم فليس فيه توفر الدواعي على نقله، فإن قلت: فأنتم تؤوّلون الحديث بالنادر؟ قلت: لا بل نقول: إن كان الواقع هناك على النادر فالتأويل كذا وإلاّ فكذا، وإنما يرد لو تيقنا الشق الأول **(وقد يقال)** لا بد لهم من حمل المعية في الإسلام على المعية الآنية و**(حمل المعية فيه على المعية الآنية كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله)** تعالى **(لأن التعاقب)** في الإسلام **(كالارتداد عنده في التفريق)** فينفسخ نكاح الزوجة إن أسلمت بعده ولو بأقل من ساعة، وكذا نكاح زوجة أسلمت بعد إسلام أخرى **(بعيد)** محض **(أيضاً)** فرجع التشنيع بالبعد قهقرى **(ثم يشبه ذلك)** التأويل **(تأويلهم في قوله صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم لفيروز الديلمي و)** الحال أنه **(أسلم على أختين أمسك أيتهما شئت)** رواه الترمذي لكن بلفظ آخر **(أي)** أمسك أيتهما شئت **(بالتجديد)** أي بتجديد النكاح **(بناء على علمه)** صلى الله عليه وآله وسلم **(بتزوجهما معاً وقيل)** في «المختصر» التأويل ههنا **(أبعد لقوله أيتهما)** فإنه عام **(وفيه ما فيه)** لأن العموم إنما ينافي تعيين الواحدة في صورة الترتيب لا المعية، فالبعد ذلك البعد لا غير، ولعل صاحب «المختصر» زعم أنهم يؤوّلون ذينك التأويلين على البدل. فلا شبهة في كونه أبعد، وليس الأمر كما ظن، بل إنما يحملون على المعية، فالبعد بعد واحد، واعلم أن لأجل هذا البعد ذهب الإمام محمد إلى التخيير في الإمساك بالنكاح السابق، ولا يجعل الترتيب في الإسلام مفرقاً كالارتداد حتى يلزمه البعد الذي يلزم الشافعي والعذر للشيخين إن نص كتاب الله دل على إيجاب مراعاة عدد الأربع في التزوج وحرمة التجاوز عن هذا العدد، فالمفسد هو التجاوز وليس إلاّ من الأخيرة في صورة الترتيب ومن الكل في المعية، وكذا الجمع بين الأختين ليس إلاّ من الأخيرة في الأولى والكل في الثانية، فالنص القرآني ناطق بفساد نكاح الأخيرة في الترتيب، والكل في المعية وقت الانعقاد والحديثان من أخبار الآحاد معارضان لهذا الحكم، فلا يقبلان، فالتأويل تنزل، والحاصل أنهما إنما يؤوّلان لمعارضة ما يضمحلان عند معارضته، فإن قلت: ليس الممنوع إلاّ الجمع ولا يلزم إلاّ بإبقائهما فلا بد من تفريق واحدة منهما لا على التعيين وإما تفريق واحدة بعينها أو الكل فكلا، قلت.

أولاً: على هذا يلزم أن ينعقد نكاح المسلم خمسة أو أختين ويكون الخيار إلى الزوج.

وثانياً: الكلام وقت الانعقاد فإن أنكحة الأربع أو نكاح أخت واحدة صحيحة قطعاً للخلو عن المفسد فإذا لحق نكاح الخامسة المفوت للعدد الواجب أو الأخت الأخرى الموجب للجمع فسد لوجود المفسد، وإذا فسد من الأصل صارت الأخيرة أجنبية عند الله تعالى، ففي أي شيء يكون الخيار إليه، وفي صورة المعية نكاح ملازم للمفسد ففسد وقت الانعقاد فصارت الكل أجنبيات فلم يبق له الخيار إلاّ في التزوج تجديداً، وبما قررنا سقط أن الذي في «المشكاة» منقولاً عن «شرح السنة» عن نوفل قال: أسلمت وتحتي خمس نسوة، فسألت النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال: «فارق واحدة وأمسك أربعاً فعمدت إلى أقدمهن صحبة عاقر منذ ستين سنة ففارقتها مفسر لا يقبل التأويل بالأوائل، وجه السقوط أن التأويل

كان تنزلاً، فإن قبل التأويل وإلاّ يترك العمل لمعارضة الكتاب القاطع، ولقائل أن يقول: الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع عند الإمام فخر الإسلام وغيره، فغيلان ونوفل لم يكونا قبل مخاطبين بالاقتصار على الأربع، فالأنكحة كلها كانت صحيحة وبعد الإسلام إذ قد توجه خطاب الاقتصار وعدم الجمع لا بد من مفارقة واحدة والتعين تحكم فلزم الخيار فلا معارضة لكتاب الله تعالى، ولك أن تقول: إن هذا غاية الكلام من قبل المشايخ التابعين للإمام محمد رحمه الله، لكن الأمر غير خفي عن الفطن، فإنه قد تقدم أن توجه الخطاب بالنهي متفق عليه، ومع ذلك فبعد الإسلام قد توجه النهي عن الاجتماع وهو مسبب من كل من أنكحة كل فيفسد الكل لمقارنتها كل المفسد، كما إذا نكح المسلم خمساً بعقد، ولا وجه للتخير، ثم إنهم إذا لم يكونوا مخاطبين بالخطابات الشرعية فلا صحة لأنكحتهم من قبل في نظر الشارع، فالزوجات كلهن أجنبيات في نظر الشارع، فيجب تجديد النكاح لا التخيير فالحق أنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات، ونكاح الأوائل منهن صحيح في نصر الشارع لكونها خالية من المفسد، ومأذوناً فيها لقوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾ [النساء: ٣] ونكاح الزائدة فاسد لوجود المفسد بالنص القاطع، فلا يقبل المعارضة بخبر الواحد، هذا غاية الكلام فتأمل فيه.

الفصل الثاني: في الإجمال و(**الإجمال إما في مفرد نفسه**) بأن كان هو في نفسه محتملاً للمعاني فإن قلت: الإجمال لا يكون لا عند الاستعمال لإفادة المقصود، فكيف يكون في مفرد نفسه؟ قلت: مقصوده أن الإجمال وإن كان حال التركيب لكن يكون منشؤه صلوح المفرد لمعنيين في نفسه، (**كالعين والمختار**) في المثالين إشارة إلى أنه قد يكون بالاعلال وقد يكون بغيره (**أو في مركب بجملته**) بأن تكون المعاني المرادة لكل من المفردات معلومة، لكن يكون المراد من المركب نفسه مجهولاً محوجاً إلى البيان (**نحو**) قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] **فإنه**) أي الذي بيده عقدة النكاح (**يحتمل الزوج كما هو مذهبنا**) ومذهب الإمام الشافعي في الجديد، فالمعنى على هذا: يجب على الزوج إعطاء نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المسيس إلاّ عند عفو الزوجة وإسقاط حقها، فإنه يسقط أو إلاّ عند عفو الزوج عما أعطى من الزيادة على النصف، فتملك هي الزيادة ولا يكون للزوج حق المطالبة (**والولي كمالك**) أي الذي بيده عقدة النكاح هو الولي، كما ذهب إليه الإمام مالك، والمعنى سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة أو عفو الولي وقال: الشق الأول في زوجته البالغة، والثاني: في الصغيرة، لكن يضمن الولي حقها، ويؤيد قولنا ما روى الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم: «ولى الله لعقد النكاح الزوج» (**أو**) الإجمال في المفرد حال كونه (**مع الغير**) بأن يكون لمقارنة الغير محتملاً للمعنيين، وإن لم يكن في نفسه كذلك، (**كضمير تقدمه صالحان**) للمرجعية فيحتمل العود إليهما (**حكي أنه سئل عن**) خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وآصحابه وسلم أمير المؤمنين (**أبي بكر وعلي رضي الله عنهما: أيهما أفضل؟ فأجيب: من بنته في بيته**) فيحتمل رجوع الأول

إلى من، والثاني إلى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ويكون المعنى من بنته في بيت النبي ﷺ وهو خليفته الصدّيق الأكبر ويحتمل العكس، ويكون المعنى من بنت النبي ﷺ في بيته، فيكون أمير المؤمنين علياً، والراجح الأول للدلائل القطعية الدالة عليه **(وكصفة له مرجعان نحو زيد طبيب ماهر، لتردده بين المهارة مطلقاً أو في الطب)** وهذا التردد نشأ في ماهر لاقترانه بطبيب، فيكون في مفرد مع الغير، وقد يناقش في المثال، إذ الثاني متعين **(وكتعدد المجاز)** عند تساويهما **(بعد امتناع الحقيقة)** للقرينة، فيكون التردد فيه لأجلها **(وكل تخصيص مجهول)** فإنه يورث جهالة الباقي في العام، بخلاف الإمامين فخر الإسلام، وشمس الأئمة وكرام عشيرتهما. وقد مر **(ثم قيل: قد يكون الفعل مجملاً)** أيضاً **(كما إذا قام النبي ﷺ)** وآله وأصحابه **(وسلم من الركعة الثانية، فإنه يحتمل التعمد فيدل على جواز ترك التشهد)** الأول **(ويحتمل السهو فلا يدل)** وكالسلام على رأس الركعتين في الرباعية يحتملهما فيدل على الانتساخ أولاً. ولذا سأل ذو اليدين، أقصرت الصلاة أم نسيت؟ كما في «الصحيحين»، لكن التقرر عليه يرجح العمدية، فإنه صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه غير مقر على السهو والخطأ، فهذا قرينة مبينة مثل البيان.

المسألة: (لا إجمال في التحريم المضاف إلى العين) نحو ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] وحرمت الخمر ونحوهما، وفي الكشف والتحليل المضاف إليه نحو ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: ١] **(خلافاً للكرخي)** منا (و) أبي عبد الله **(البصري)** من المعتزلة، ثم نسبة الإجمال إلى الكرخي مخالفة لما في «الكشف»، فإنه قال: وذهب بعض أصحابنا ومنهم الشيخ أبو الحسن الكرخي ومن تابعه إلى أن المراد تحريم الفعل، وذهب قوم من القدرية كأبي عبد الله البصري وأبي هاشم إلى أنه مجمل **(لنا: إفادة الاستقراء إرادة منع الفعل المقصود منها)** أي من الأعيان، فتعين المراد، فلا إجمال **(حتى فهم في حرم الخنزير والخمر والحرير والأم والأكل)** في الأول **(والشرب)** في الثاني **(واللبس)** في الثالث **(والوطء)** أو النكاح في الرابع **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان»: إرادة منع الفعل المقصود لا تنفي الإجمال، بل **(قد يكون المقصود من الأعيان أفعالاً كثيرة)** لا يحتمل إضمار الكل، فإن تقدير الكل لا يجوز كما مر، بل البعض متعين، وهو مجهول **(فيلزم الإجمال)** وأجاب هذا القائل بتجويز إضمار الكل، وهو كما ترى، وتخصيص الدعوى فيما إذا كان المقصود واحداً، والأولى أن يقال: المدعي أن نفس إضافة التحريم إلى العين لا توجب الإجمال للعرف الشائع فيه لفهم المنع عن الفعل المقصود، ولا ينافي عروض الإجمال بعارض آخر، كتعدد المقاصد وعدم القرينة على بعض معين فتأمل **(أقول)** في دفعه **(المتبادر لا يكون إلا واحداً بالاستقراء)** في الأمثلة الجزئية الواردة في الشرع **(فهو المضمر)** فلا إجمال **(فتأمل)** فإن هذا إنما يصح في الشرعيات كما أشرنا، وظاهر كلامهم أن الدعوى عامة، وإن ادعى الاستقراء على العموم فيمنع دلالته على تبادر واحد فتدبر في المحاورات واستدل عبد القاهر البغدادي بانعقاد الإجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالإجمال، فإن السلف بأجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون

مؤوّلها ويقولون: يكفر بإنكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة، فالإجمال بمراحل، المجملون **(قالوا: لا بد من تقدير فعل)** إذ الأعيان لا توصف بالأحكام الشرعية من التحريم والتحليل والإيجاب ونحوها، والأفعال متعددة، فإما أن يضمر الكل أو المعين **(والجميع)** أي إضماره **(زائد)** على الضرورة، فلا يقدّر، وقد مر عدم جواز إضمار الكل **(والمعين غير راجح)** حتى يضمر هو دون آخر، فوجب الإجمال **(قلنا)** لا نسلم أن المعين غير راجح **(بل راجح بالعرف)** وهو الفعل المقصود، ثم إن أهل الحق بعد اتفاقهم على نفي الإجمال، وأن المقصود تحريم الفعل المقصود اختلفوا، فذهب الشافعية وبعض أصحابنا أن فيه مجازاً في العين المضاف إليه أو إضافة التحريم أو إضماراً، وذهب محققو الحنفية إلى أنه حقيقة ولا مجاز ولا إضمار أصلاً. قال الإمام فخر الإسلام: ومن الناس من ظن أن التحريم المضاف إلى الأعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل، فيصير وصف العين به مجازاً، وهذا غلط عظيم: لأن التحريم إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه وتحققه، فكيف يكون مجازاً، لكن التحريم نوعان: تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلاً، كأكل مال الغير، والنوع الثاني: أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لذلك الفعل، فينعدم الفعل من قبل عدم محله، فيكون نسخاً، فيصير الفعل تابعاً من هذا الوجه، فيقام المحل مقام الفعل، فينسب التحريم إليه ليعلم أن المحل لم يجعل صالحاً له، وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي، فأما أن يجعل مجازاً ليصل مشروعاً بأصله فغلط فاحش والله أعلم انتهى كلماته الشريفة، فتحير الأذكياء حتى أورد عليه بعض من له الكعب العليا في العلوم أن هذا لا ينفي المجازية، بل هو بيان لسبب العدول من الحقيقة إلى المجاز وفائدته، فهو يؤكد المجازية، وصاحب «التحرير» وجه كلامه رحمه الله تعالى بأن مثل هذا التركيب في العرف لاخراج المحل عن محلية الفعل فصار حقيقة عرفية، وإليه أشار المصنف بقوله: **(ثم قول الحنفية: أن التركيب حقيقة عرفية، لإخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه فلا تقدير)** ولا تجوّز **(ليس ببعيد)** ولم يجزم به بل أبقى في دائرة الاحتمال، لأن هذه الدعوى دعوى من غير بينة، مع أن النقل خلاف الأصل لا يصار إليه إلا بدليل ملج، ثم إن كلماتهم تدل على أن التركيب حقيقة شرعية، وهذا لا يصح: فإن الإمام فخر الإسلام لا يرى الحقيقة الشرعية، فقد بان لك أن هؤلاء الغائصين في بحر كلامه قد قنعوا عن اللآلىء بالأصداف، وهلك من هلك فيه، والذي يشفي العليل ويروي الغليل ما قرره الإمام الهمام صاحب «الكشف» أن التحريم لغة المنع لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف: ١] أي منعهما، فإنها محرمة عليهم أربعين سنة، أي ممنوعة، ومنه حرم مكة، وبالجملة: كون التحريم للمنع لغة وعرفاً مما لا سترة فيه، ومن البين أن اطلاقات الشرع على حسب اطلاقات اللغة، فمعنى حرم مال الغير منع، ومعنى حرمت الخمر منعت، لكن المنع نوعان: منع عن الفعل مع صلوح المحل، ومنع المحل عن الفعل، والثاني: لإخراج المحل عن محلة الفعل واللفظ حقيقة فيه، ويلزمه منع الفعل بطريق اللزوم، وجوز مطلع الأسرار الإلهية والدي قدس

سره أن يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على أبلغ وجه وأوكد طريق، وهذا مما لا تجوز فيه، بل هو الحق الصراح الواجب القبول.

ثم بقي ههنا إيرادات:

الأول: أن قوله: إن التحريم المضاف إلى الأعيان مجاز يفيد أن التجوز في التحريم، وليس هؤلاء يقولون به، بل إنما يقول بالتجوز في الأعيان أو الإضافة.

والثاني: قوله فأما أن يجعل مجازاً ليصير مشروعاً بأصله منظور فيه، فإن المجازية إنما تستلزم كون الفعل محرماً، وأما كونه مشروعاً بأصله فكلا، وهذان الإيرادان مذكوران في شرح الشيخ الهداد قدس سره.

الثالث: أن ظاهر القول مشعر بأن هؤلاء الظانين قائلون بكون المشروعية بالنظر إلى الأصل، وليس كذلك، هذا فلا بد من تقرير كلامه قدس سره ليظهر لك حقيقة الحال فنقول: قد علمت أن التحريم لغة المنع، ومن لوازم منع الشارع استحقاق العذاب بالفعل، وأطلق في عرف أهل الشرع من المسلمين على هذا وشاع، لكنه مجاز في الأصل. وقد شاع لعدم المنقول الشرعي عنده قدس سره. فحاصل كلامه أن من الناس من ظن أن التحريم المضاف إلى الأعيان هو بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله العقاب، وعبر عنه بأنه مجاز عما هو صفة الفعل لكونه مجازاً عنده، وإذا كان التحريم هو هذا صار وصف العين به مجازاً أيضاً، لأن العين لا يوصف به، فاندفع الأول، وهذا غلط، لأن هذه العبارة للزوم تحريم العين، فلا يصح نفي التحريم عن تحريم العين، ولا يصح أن يقال: العين ليس محرماً، وعدم صحة النفي من أمارات الحقيقة، بل العين محرم وممنوع عن الفعل، بمعنى أنه ليس قابلاً لوقوع الفعل فيه شرعاً فيلزمه منع الفعل، فأقيم منع العين مقام منع الفعل ليفيد منعه على الوجه المؤكد باعتبار اللزوم كما هو الظاهر، أو بطريق الكناية كما قال مطلع الأسرار الإلهية. وأما جعله مجازاً عن تحريم الفعل وكونه مستحقاً به للعقاب فيوجب أن يكون مشروعاً بأصله دون وصفه، ولو في بعض الصور، كما إذا كان الفعل المقصود في المحل أمراً شرعياً لما مر أن التحريم المتعلق بالشرعيات يفيد المشروعية بأصله مع فساده بوصفه، وليس المقصود أنهم قائلون به، بل إنه يلزم عليهم فاندفع، الثاني والثالث أو يقال لو كان مجازاً عن حرمة الفعل يبقى احتمال كون المحل قابلاً للفعل شرعاً مع حرمة ايقاع الفعل فيه فيكون الفساد لأجل الوصف مع المشروعية بأصله، وهو المراد إلاّ أنه تسامح في العبارة، وحينئذٍ اندفعا أيضاً، فقد تم كلامه من غير كلفة، وقد ظهر أن من له اليد الطولى في العلوم لا يبلغ رؤيته مع الإمعان ما يرى بلحظ عينه، والغوص في بحار كلامه من فضل الله سبحانه يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم. ثم أورد عليه النقض بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٤] فإن التحريم باعتبار العطف مضاف إلى العين، مع أنه لم يخرج عن المحلية حتى يبقى صالحاً للنكاح، وجوابه أن المحصنات وصف مشتق، فإضافة التحريم يكون حال قيام المبدأ كما هو المتعارف في العرف، فيفيد خروج المحصنات حال كونها محصنات عن محلية النكاح فافهم على أن التخلف في

بعض مواد لمانع لا يقدح فافهم.

(**مسألة: لا إجمال في**) نحو قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] أي في المسح المتعدي بالباء. وليس في كل فعل نسب إلى المحل بالباء كما توهم (**خلافاً لبعض الحنفية**) ومنهم صاحب «الهداية» (**لنا: أوّلاً كما أقول لو كان**) القول المذكور (**مجملاً**) لوقع التوقف في الصحابة، ولو وقع (**لنقل التوقف، لأنه مما يتوفر الدواعي إليه**) لأن كل أحد يحتاج إليه لأن أمر الوضوء أهم يبتلى به كل أحد، وفيه نظر ظاهر، فإن حكم الوضوء كان يعرفه كل أحد قبل نزول هذه الآية، وإنما هي مقررة، لأن الوضوء فرض بمكة، والآية مدنية، فلو كانت مجملة لتعين المراد بالعلم السابق، ولا يلزم التوقف، فضلاً من أن ينقل، ولو قرر بأن أمثالها لو كانت مجملة لوقع التوقف ونقل، وجعل هذه من أمثلة الحكم اتسع دائرة المناقشة بعدم توفر الدواعي في غير الوضوء فتدبر (**و**) لنا (**ثانيا: إن لم يطرأ عليه عرف يصحح اطلاقه على البعض أفاد مسح الكل**) لأن الأصل في الفعل المنسوب إلى المتعلق إفادة تعلقه بكله، إذا أفاد الكل فلا إجمال (**أقول: الملازمة ممنوعة للباء**) يعني لا نسلم أن عدم طريان العرف أفاد مسح الكل، وإنما يلزم لو كان التعدية بنفسه، وأما إذا كان بحرف الباء فلا، بل أيّ قدر كان، وهذا لا يضر أصل المقصود، فإن الآية مطلقة لا مجملة، إلا أن يقال: أفاد قدراً مخصوصاً مجهولاً عند تعدية المسح بالباء عند الخصم فإفادة الاستيعاب والاطلاق كلاهما ممنوعان، ثم هذا إنما يتم لو كان الباء للصلة وأما إذا كان للإلصاق وهو يصدق بمسح أيّ جزء كان من أجزاء الرأس فلا يفيد الكل، وربما يمنع افادة الكل عند التعدية بنفسه، فإن انتساب الفعل بالمفعول به إنما يقتضي تعلق الفعل به، سواء استوعبه أم لا، نعم: خصوص بعض الأفعال يقتضي الاستيعاب، لكن هذا خلاف متصورات الجماهير، ثم هو أيضاً لا يضر المقصود أصله فتأمل (**وإن طرأ**) عرف كذلك (**أفاد البعض**) أي مسحه (**مطلقاً**) أي بعض كان فلا إجمال أيضاً، فإن قلت: إذا احتمل الشقان من غير ترجيح لزم الإجمال، قلت: هذان الشقان مذهبان يعني أن أصل وضع التركيب للكل، فيتبادر هو إلا أن يطرأ عرف، فمن زعم أنه لم يطرأ يفهم موضوعه، ومن زعم أنه طرأ فيفهم بحسب العرف، فلا إجمال، وإنما الشك في طريان العرف، وهو يدفع بالاستقراء، كما أن الجهل بالحقيقة لا يوجب الإجمال، بل يدفع بالنظر في الإمارات، ولو استدل بأن الباء حقيقة في الإلصاق، فيحمل عليه، فالمعنى الصاق المسح هو يصدق بمسح الكل والبعض، وهو الإطلاق فلا إجمال لكان أولى وكفى ولا يحتاج إلى هذا التطويل، ثم أراد أن يبين أن الحق في الشقين ما هو فقال: (**ثم ادعى**) الإمام (**مالك والقاضي**) أبو بكر (**وابن جني**) من النحاة (**عدم العرف**) وأوجبوا مسح الكل في الوضوء (**و**) ادعى الإمام (**الشافعي وعبد الجبار وأبو الحسين**) المعتزليان (**ثبوته في نحو: مسحت يدي بالمنديل**) فإنه يفيد مسح اليد ببعض المنديل عرفاً، فأوجبوا مسح بعض الرأس ولو شعرة، ولا يخفى ما في لفظ الأدعاء من الإشارة، إلى أن لا دليل في كلام الطرفين (**وأجيب**) بعدم تسليم فهم المسح ببعض المنديل، بل بالمنديل مطلقاً، وأما انفهام البعض فمن خارج هو أن لا يمسح بالكل عادة، لكن لما كان

هذا غير ضار كثيراً لم يذكره المصنف فقال: **(لو سلم)** الانفهام **(فلأنه)** أي المنديل **(آلة)** للمسح، فلا يلزم استيعابها **(بخلاف مسحت بوجهي)** يعني: ما لو دخل الباء المحل لا يفهم البعضية، فالبعضية إنما تفهم في خصوص المدخول، فإن قلت: الباء للتبعيض، فيفهم البعضية لغة، قال: **(وأما الباء للتبعيض فلم يثبت من اللغة كما مر وإن قال به طائفة من المتأخرين)** من أهل اللغة، ونقل عن الإمام الشافعي: **(وقول الإمام: المسح لغة للبعض، كالغسل للكل)** فلزم التبعيض لغة من لفظ المسح **(أضعف)** فإن المسح ليس إلا الإصابة، وأما البعضية أو الكلية فلا يفهم إلا من التركيب كالغسل بعينه، فإن حال المفعول غير معتبر في مفهوم الفعل، ولو صح هذا لكان امسح كل الحائط محالاً أو مغيراً من الحقيقة **(أقول)** إذا كان أقوالهم كما ذكرنا **(فكلام الشافعية)** في إثبات البعضية **(مضطرب لأنهم يدعون تارة العرف وأخرى اللغة)** فتارة في لفظ المسح وتارة في التركيب **(فافهم)** ثم اعلم أن الحق أن الباء للإلصاق وهو تعلق الإصابة بالرأس أعم من أن يكون بالبعض أو بالكل، فالفرض نفس المسح بالرأس مطلقاً، ومسح الكل وبعضه من أفراده، فبأي أتى بالفرض ويكون ممتثلاً، فإن أرادت الشافعية بمسح البعض هذا القدر فالكلام صاف، وإن أرادوا البعضية المقابلة، للكلية كما يدل عليه الاستدلال بكون الباء للتبعيض، ويكون الامتثال في مسح الكل بالبعض، ويكون الباقي نفلاً وسنة، فلا يخلو عن كدر، وإنما يثبت لو ثبت الباء التبعيضية ودونه خرط القتاد، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. وقيل: إنه لا يصح الإلصاق ههنا لأن المسح هو الإلصاق، فلو كان الباء له لكان المعنى: ألصقوا أيديكم ملصقاً بالرأس بل الباء للصلة، والفعل متعد إليه أو للتعدية، وعلى كلا التقديرين تعلق الفعل بالمفعول إن اقتضى الاستيعاب فالظاهر ما ذهب إليه مالك، وإلا فالمستفاد مسح الرأس مطلقاً كما قلنا نحن، ولك أن تقول: إن كون الباء للإلصاق لا يقتضي صحة تقدير الإلصاق، بل الإلصاق تعلق خاص لفعل بشيء، وهذا بعينه كما قالوا الإضافة بمعنى اللام فإنه لا يصح في كثير من المواضع، بل معناه أن الإضافة للاختصاص الذي هو مدلول اللام فيما يصح إيراد اللام فيه، كذا هذا فافهم، المجملون **(قالوا: باء الآلة إذا دخل المحل أخذ حكمها)** من عدم الاستيعاب **(فلم يستوعب الفعل)** وإنما كان حكم الآلة عدم الاستيعاب **(لأن الآلة مقدرة بقدر ماله الآلة)** فلا يقتضي استيعاب نفسها، فكذا المحل يراد بها بعضه من غير استيعاب **(وهو)** أي قدر المحل **(مجهول، فكان مجملاً ولا يخفى ما فيه)** فإن الخصم لا يسلم أن الباء في المحل للآلة وفيه ما فيه، كذا في «الحاشية»، ووجهه أن المستدل لم يدع كون الباء الآلة، بل مقصوده أن الأصل في الباء أن يدخل الوسائل والآلات ولا يستوعب الآلات، فإذا دخل المحل شابه الآلة فأخذ حكمها، فلا يستوعب، فلزم البعضية، والبعض مجهول وهو الإجمال فالصواب في الجواب أن يقال: إن غاية ما لزم من شبه الآلة عدم اقتضاء الاستيعاب، بل قدراً مشتركاً بين الكل والبعض وهو مطلق فلا إجمال، ولو سلم أنه لزم البعضية لكن يجوز أن يكون ذلك البعض مطلقاً لا معيناً مجهولاً فافهم. وأوثق ما استدل به على الإجمال ما استدل به صدر الشريعة وهو أن المسح: إذا تعدى إلى المحل

اقتضى استيعابه دون للآلة المدخولة للباء، وبالعكس في القلب، وههنا قد تعدى إلى المحل بالباء، فيكون متعدياً إلى الآلة، فيقتضي استيعابه دون استيعاب المحل فإن الآلة لا يستوعب المحل، فالبعض هو المراد، ثم ليس هذا البعض مطلقاً، وإلا لتأدّى المسح في ضمن غسل الوجه لصيرورة بعض شعر الرأس ممسوحاً البتة، ولا يتأدى بالاتفاق، بل هذا قدر معين وهو مجهول فلزم الإجمال، وفيه نظر من وجوه:

أما أولاً: فلأن عدم استيعاب الآلة لا يستلزم التبعيض، فيجوز استيعاب الكل بإمرار الآلة، وهذا غير ضار، بل من قبيل المؤاخذات اللفظية، فإن الآلة لا يستوعب المحل فلا يوجب استيعاب الكل فإما أن يراد المطلق الشامل للكل والبعض فيلزم تأدي المسح في ضمن غسل الوجه أو قدر معين وهو مجهول.

وأما ثانياً: فإنه لا يلزم من عدم التأدي في ضمن غسل الوجه عدم وجوبه قصداً، فيجوز أن يكون مسح البعض واجباً أصالة استقلالاً على حدة فلا يتأدى بغسل الوجه. وهذا مبني على أن الواجب في أعضاء الوضوء غسلها ومسحها بالقصد، ولو وقع الماء على الأعضاء عند قصد غسل عضو آخر لم يجز، وهو في حيز الخفاء.

وأما ثالثاً: فلأن عدم التأدي في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند الخصم لا لعدم الاجتزاء بمسح البعض، كذا في «التلويح»، ولعله لهذا غير صاحب «التحرير»، وقال: لو كان الفرض البعض لتأدى به عند من لا يرى الترتيب فرضاً ولا يتأدى عنده أيضاً، وهذا غير واف، فإن القول بعدم التأدي مع عدم وجوب الترتيب إنما صدر من الحنفية، والخصم يقول بخطئه فلا دليل، وليس هناك إجماع حتى يستدل به فافهم. ثم أن قائلي الإجمال قالوا: بين هذا الإجمال بما روي مسح رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم على ناصيته، وورد في رواية مسلم مسح بناصيته، فإن قيل: هذا أيضاً مجمل لتعدي المسح إلى المحل بالباء، قلت: قد بان لك من تقرير صدر الشريعة إن عدم الاستيعاب لعدم استيعاب الآلة وههنا استيعاب الآلة ممكن. وبان أيضاً أن الإجمال لخصوص هذه الآية، وفي «فتح القدير» بين هذا الإجمال برواية أبي داود عن أنس: رأيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية، فأدخل يده تحت العمامة، فمسح مقدم الرأس وهذا كلها موقوفة، على أنها تفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرد على الكل أن الوضوء فرض في مكة، وهذه الآية مقررة للحكم المعلوم سابقاً فهو مبين ببيان، سابق فلا تصح هذه الروايات للبيانية فافهم. ثم لما أبطل الإجمال أراد أن يشير إلى ما نقل عن شمس الأئمة في اثبات افتراض مسح ربع الرأس من غير توقف على الاجمال فقال: **(وما قيل إنه يقتضي استيعاب ما تعدى إليه)** المسح **(بنفسه)** وإذ قد تعدى ههنا إلى المحل بالباء فلزم التعدي إلى الآية بنفسه **(فلزم استيعاب اليد)** إذ هو الآلة **(وقدرها ربع الرأس غالباً)** فيفترض هو **(فلا إجمال ولا إطلاق)** للمسح الشامل لكل جزء. وإنما الإطلاق للمسح المستوعب لليد **(فليس ببعيد)** وعلى هذا فالفرض بقدر اليد لا الربع إلا تخميناً، ورده الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير» بأنه يلزم حينئذٍ أن لا يكتفي بمرور الماء على الرأس من غير

إمرار اليد والحكم خلاف ذلك، ولا يبعد أن يقال: الاجزاء بدلالة النص، فإن المقصود من إمرار اليد المبتلة وصول البلل إلى الرأس، وقد وصل ههنا من غير امرار، ثم لنا كلام آخر هو أن الفعل ههنا منزل منزلة اللازم، وليس المفعول مقدراً في نظم الكلام وإنما يفهم الآلة لعدم وجود المسح من غير آلة، فلا يعتبر إلا بما هو آلة يتأدى به الصاق المسح بالرأس، وأما الاستيعاب فأمر زائد لا يستدعيه الكلام فلا يستدعي هذا استيعاب اليد. نعم: لو قدر المفعول في النظم وعدى المسح إليه بنفسه أفاد استيعابه على ما هو المشهور وإذ ليس فليس فافهم. والإنصاف أن قول مشايخنا ههنا مشكل لا يفهمه أمثال عقولنا، والأظهر بالنظر إلى الدليل وجوب مطلق المسح الملتصق بالرأس، سواء كان على الكل أو البعض أي بعض كان فافهم.

(**مسألة: لا إجمال في مثل**) قوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم (**«رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»**) أي فيما رفع الشيء ولم يرفع نفسه (**خلافاً لأبي الحسين وأبي عبد الله البصريين**) المعتزليين (**لنا العرف في مثله قبل الشرع رفع العقوبة**) قيل: إما بتجوز الشيء بعقوبة أو التقدير (**وهو المراد**) ههنا، فإن قيل: أليس الضمان واجباً كما في القتل وتلف المال سهواً؟ قال: (**وليس الضمان عقوبة ألا ترى يجب على الصبي**) مع أنه ليس محل العقوبة (**بل**) هو (**جبر**) المال (**المغبون**) والإنسان الهالك، وأما وجوب الكفارة فلترك التثبت والاحتياط الواجب (**ولو سلم**) أنه عقوبة (**فتخصيص**) الضمان عن عموم العقوبة (**لدليل**) المجملون (**قالوا: الإضمار**) ههنا (**متعين**) لعدم ارتفاع نفس الخطأ والنسيان (**والاحتمال متكثر**) رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة (**ولا معين**) فتعين الإجمال (**قلنا**) لا نسلم أنه لا معين (**بل العرف**) معين فافهم.

(**مسألة لا إجمال في نحو**) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**لا صلاة إلا بطهور**) أي فيما نفى الحقيقة الشرعية ولم ينتف وجوده الحسي (**خلافاً للقاضي**) أبي بكر من الشافعية (**لنا أن ثبت عرف الشرع في الصحيح**) منها (**فنفي المسمى**) الشرعي (**متعين**) بالإرادة، لأنه أمكن الحقيقة، فلا يترك إلا بباعث فلا إجمال إلا إذا دل دليل من خارج على أن الحقيقة الشرعية موجودة ولم ينتف شيء من أركانه وشرائطه، فيحمل على نفي الكمال نحو: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» رواه الشيخان، فإنه دل عليه قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠] «واقرأ ما تيسر معك من القرآن» في حديث طويل رواه البخاري ومسلم عند تعليم الصلاة للأعرابي حين لم يعدل أركان الصلاة (**وإلا**) أي: وإن لم يثبت عرف الشرع في الصحيح منها (**فإن ثبت فيه عرف اللغة وهو نفي الفائدة مثل: لا كلام إلا ما أفاد فهو المتعين بالإرادة فلا اجمال أيضاً**) (**ولو قدر انتفاؤهما**) أي انتفاء العرف الشرعي واللغوي (**لزم تقدير الصحة**) أي لا صلاة صحيحة إلا بالطهور، ولا يقدر الكمال (**لأنه**) أي نفي الصحة (**أقرب إلى نفي الذات من تقدير الكمال**) والمجاز الأقرب إلى الحقيقة أولى. (**فإن ما لا يصح كالعدم**) فإن قلت فيه إثبات اللغة بالترجيح والرأي، قال: (**وهذا ليس إثبات اللغة بالترجيح والرأي، بل**) هذا (**ترجيح لإرادة بعض المجازات**) المحتملة (**بالعرف في مثله**) أي فيما تعدد المجازات. قال:

مطلع الأسرار الإلهية والدي قدس سره: نفي الصحة راجع إلى نفي الفائدة، وهي في الشرعيات الصحة كما لا يخفى، فنفي الصحة أيضاً على مقتضى عرف اللغة فافهم. المجملون **(قالوا: العرف شرعاً فيه مختلف في الكمال والصحة)** فإنه تارة يطلق على الكمال وتارة على الصحة **(فكان مشتركاً عرفاً)** شرعياً ولا معين فالإجمال **(قلنا: لا استواء)** في الإطلاقين، بل نفي الصحة راجح **(ولذلك لا يصرف إلى الكمال في خصوصيات الموارد إلا لدليل)** خارج، وعلى أصول الحنفية يحمل على نفي الذات وهو الحقيقة فلا مساغ للاطلاقين **(أقول: الخصم يدعي تعدد العرف شرعاً)** في الكمال والصحة **(فالملازمة الأولى في دليل المختار)** وهي قوله: إن ثبت فيه عرف الشرع تعين **(ممنوعة)** في زعمه **(تأمل)** فإنه يدفع بالاستقراء.

مسألة

(لا إجمال في اليد والقطع فلا إجمال في) قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] الحاصل أنه لا إجمال فيه باعتبار مفرداته في أنفسها **(وشرذمة)** قليلة قالوا **(نعم)** فيهما إجمال **(فنعم)** في الآية إجمال من جهتهما **(لنا: اليد لغة للكل)** إلى المنكب لصحة قولهم: بعض اليد **(والقطع للإبانة، ومنه سمي اليقين قطعاً)** لأنه يبين الخبر في العلم عن احتمال آخر، المجملون **(قالوا اليد للكل)** إلى المنكب **(وإلى الكوع، والقطع للإبانة والجرح والأصل الحقيقة)** فيكون مشتركاً ولا قرينة فلزم الإجمال **(قلنا: هما مجاز في الثانيين)** اليد في الكوع والقطع في الجرح **(للتبادر في الأولين)** ولا نسلم أصالة الحقيقة إذا تردد بين الاشتراك والحقيقة والمجاز **(واستدل كل)** من اليد والقطع **(يحتمل الاشتراك والتواطؤ والحقيقة والمجاز والإجمال على)** احتمال **(واحد دون اثنين، لأن الدائر بين الحقيقي والمجازي لم يعدّ منه)** أي من الإجمال، وكذا الدائر بين فردي المتواطىء **(فالعدم)** أي عدم الإجمال **(أغلب فهو المظنون، وأجيب أوّلاً كما في المختصر بأنه إثبات اللغة بالترجيح)** وهو منهي عنه **(أقول: قد تلقاه الناقدون بالقبول وهو ليس بشيء لأن المطلوب)** ههنا **(نفي الإجمال، وهو)** ليس أمراً لغوياً بل **(لازم)** للكلام **(بلا توقف)** على اللغة، فلا يكون إثبات اللغة بالترجيح **(نعم: لو قيل بعدم الاشتراك لرجحان عدم الإجمال)** بأن احتمال الاشتراك احتمال واحد مرجوح عند الاحتمالين **(لتوجه)** الجواب **(فتدبر، و)** أجيب **(ثانياً يلزم أن لا يكون مجمل)** أصلاً **(أبداً)** فإن كل مجمل يجري فيه أنه يحتمل الاشتراك والتواطؤ والحقيقة والمجاز، ولا إجمال على الأخيرين بل على الأول فقط فعدم الإجمال راجح فلا إجمال **(ورد بأن ذلك)** أي الاستدلال برجحان عدم الإجمال على الإجمال **(عند عدم الدليل)** الدال على الإجمال، وأما فيما ثبت الإجمال بدليل فلا يستدل بذلك على عدمه، فإن المظنة لا اعتبار لها عند وجود المئنة فافهم **(و)** أجيب **(ثالثاً كما في التحرير نفي الإجمال على)** تقدير **(التواطىء ممنوع)** فلم يكن عدم الإجمال أغلب **(إذ إرادة القدر المشترك)** الذي وضع بإزائه المتواطىء **(لا يتصور، فإن الإطلاق منتفٍ إجماعاً)** إذ لا يقطع اليد من أي موضع كان بل من موضع معين **(أقول وفيه أن النزاع مع قطع النظر عن الأمر

الخارج) بل بالنظر إلى نفس مفردات التركيب **(كما دل عليه صدر المسألة)** كيف وإلاّ فلا نزاع لأحد في إجمال هذه الآية بخصوصه وكونه مبيناً بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(فلا تغفل)** وأجيب رابعاً بأن كثرة الاحتمال لا توجب الأغلبية، بل كثرة الأفراد، فثبوت الشيء على احتمال لا يكون مغلوباً مما ثبوته على احتمالين، وفيه أن ههنا كذلك، فإن الاشتراك أقل أفراداً بالنسبة إلى التواطيء والحقيقة والمجاز، فيلحق المتردد فيه بالغالب أفراداً، وعدم الإجمال غالب فيلحق هذا به فتدبر.

مسألة

إذا تساوى إطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين فهو ليس بمجمل، كالدابة للحمار، وله مع الفرس، وعند الجمهور مجمل واختاره ابن الحاجب والشيخ **(ابن الهمام)** لا يذهب عليك أن تحرير محل النزاع مشكل لأنه إن أريد بالتساوي التساوي في الإطلاقين، بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادراً، فالإجمال بديهي، ولا سبيل إلى إنكاره، فإن حاصله يرجع إلى أن المشترك بين معنى واحد والاثنين مجمل، ولا يليق لعاقل إنكاره، بل لا فائدة حينئذ في تقييد التساوي في معنى أو معنيين، بل هذا الحكم عند التساوي سواء كان في معنى ومعنى أو معنى، ومعنيين، وإن أريد التساوي في نفس الإطلاق سواء يتبادر أحدهما بعينه أولاً، فالإجمال لعله لا يقول به عاقل، كيف، وما هذا إلا كأن يقال: إذا كان لفظ يستعمل لمعنيين وإن كان أحدهما متبادراً هل هو مجمل أم لا ثم إنه لا فائدة في التخصيص على هذا أيضاً فإذن فالنزاع بين الفريقين لفظي فمن قال بالآجال أراد الأول من معنى التساوي كما يفصح عنه دليله، ومن نفى أراد الثاني كما يدل عليه دلائله **(لنا الاحتمال ثلاثة)** من الاشتراك والتواطؤ والحقيقة والمجاز والإجمال على الأول فقط، دون الأخيرين، فعدمه أغلب، وهذا إنما يتم لو كان بين الواحد والاثنين قدر مشترك، وهو غير ظاهر كلياً، وإن وجد في المثال المضروب، ولنا أيضاً هذا اللفظ دائر بين المجاز والاشتراك **(والمجاز خير)** فيحمل على مجازية أحد المستعمل فيه من الواحد أو الاثنين فلا إجمال لأنه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عندها، فإن قلت هذا إنما يتم لو كان كونه حقيقة في أحدهما معلوماً، قلت فلينظر في الأمارات عند التردد ليعلم الحقيقة، والتردد في الحقيقة ليس من الإجمال في شيء فافهم **(و)** لنا أيضاً **(الحقائق لمعنى)** واحد **(أغلب)** فيكون في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجازاً، كيف ووضع المفرد لم يوجد للاثنين، وهذا إنما يتم لو كان تحرير المسألة في استعمال لفظ الواحد والاثنين بما هو اثنان وأما لو كانت في لفظ يستعمل لمعنى ولمعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيفهمان، لأنهما من جزئياته، وهو أجدر، لأن وجود لفظ مستعمل في الاثنين استعمال المثنى في حيز الخفاء، فلا فائدة في مسألة يكون موضوعها في الأكثر مشكوك الوجود، والمثال المذكور أيضاً غير منطبق، فلا يتم أصلاً فافهم ثم هذه الدلائل ترجع إلى أن عدم الإجمال أكثر، فيكون أرجح، ولا يتم إلاّ إذا أريد بالتساوي المعنى الثاني، وإلاّ فالمظنة لا تعارض المئنة **(وترجيح إرادة المعنيين بكثرة الفائدة)** فيهما، والاستدلال به على نفي

الإجمال (**ليس فيه إثبات الوضع**) حتى يرد عليه أنه إثبات اللغة بالترجيح، وهو منهي عنه (**كما ظن في المختصر**) بل إثبات الإرادة بالترجيح، ولا نهي عنه، لكنه (**مدفوع بأن المظنة لا تعارض المئنة**) وما ذكر يفيد مظنة إرادة المعنيين بمرجح تكثير الفائدة، وههنا غلبة وجود الحقائق بمعنى واحد، وإرادته من اللفظ المفرد موجودة غالباً فتدبر المجملون (**قالوا**) اللفظ المذكور يستعمل لهما، وليس أحدهما ظاهراً و(**كونه لهما مع عدم ظهور أحدهما هو معنى المجمل**) وهذا يرشدك إلى أنهم أرادوا التساوي بالمعنى الأول، وحينئذٍ لا يتوجه قوله (**أقول**) عدم ظهور أحدهما (**ممنوع، فإن عدم الظهور ههنا لعدم العلم بالحقيقة**) لا لكون كل منهما حقيقة، فيلزم عدم الظهور (**فعليك بالنظر في الامارات فافهم**).

مسألة

(**كلام له محملان بيان اللغة و**) بيان (**الحكم**) الشرعي (**فمن الشارع**) أي فحال كونه صادراً من الشارع (**ليس بمجمل**) بل يحمل على بيان الحكم (**نحو**) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «الاثنان فما فوقهما جماعة» فإنه محتمل لبيان أن الجماعة موضوعة للاثنين فما فوقهما، أو أن جماعة الصلاة وجماعة السفر تنعقد بالاثنين فما فوقهما (**لنا عرفه تعريف الأحكام**) الشرعية (**لا تعريف الموضوعات**) اللغوية، لأن الشارع إنما بعث هادياً إلى أحكام الله، ليحصل السعادة الأبدية، فعرفه يرجح بيان الحكم، فلا إجمال المجملون (**قالوا: يصلح لهما**) أي لبيان اللغة والحكم (**ولا معرف**) لأحدهما، وهو المجمل (**قلنا**) لا نسلم أنه لا معرف (**بل عرفه معرف**) لبيان الحكم فافهم.

مسألة

(**لفظ له حقيقة شرعية**) بأن يوضع لمعنى في الشرع كما اختار المصنف تبعاً لما قالوا، أو يستعمل فيه مجازاً فغلب وهجر الحقيقة اللغوية كما عليه محققو أصحابنا (**ومعنى لغوي كالنكاح للعقد**) شرعاً بأحد الوجهين المذكورين (**والوطء**) لغة (**إذا صدر من الشارع ولم يعلم اصطلاح التخاطب**) وأما إذا علم اصطلاح التخاطب بقرينة فتعين المراد فلا مجال لتوهم الإجمال، فلا يتأتى الخلاف الذي بصدد ذكره (**فالمختار أنه للشرعي في الإثبات كقوله**) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**إني إذاً لصائم**) رواه مسلم في حديث طويل قد مر (**و**) للشرعي (**في النهي**) أيضاً (**كنهي صوم يوم النحر**) وقد تقدم، وكذا في النفي نحو: لا صلاة إلاّ بطهور (**و**) قال (**القاضي**) ذلك اللفظ (**مجمل فيهما**) أي في الإثبات والنهي (**و**) قال الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد (**الغزالي**) قدس سره، وأذاقنا ما أذاقه من المعرفة: هذا اللفظ ظاهر في الشرعي في الإثبات و(**في النهي مجمل**) ولعل النفي يكون على هذا المنوال (**ورابعها**) أي رابع المذاهب (**لقوم ومنهم الآمدي**) هذا اللفظ ظاهر في الإثبات في الشرعي، وليس مجملاً في النهي (**بل فيه اللغوي**) ظهوراً.

اعلم أنه على طور الإمام فخر الإسلام يكون اللغوي ظاهراً قبل الشهرة عند انتفاء القرينة الصارفة عنه لعدم بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية، فالذي عبر عنه من شايعه وموافقه بالمختار إنما هو فيما استعمل بعد هجر المعنى اللغوي فافهم **(لنا عرفه يقضي بظهوره فيه)** أي في المعنى الشرعي **(مطلقاً)** أي في الإثبات والنهي، فيحمل عليه عند الإطلاق، ولمتابعي الإمام فخر الإسلام أن يقولوا ليس عرفاً في أول الإطلاقات، فإن تلك الألفاظ مجازات، ويخصصوا المسألة بما بعد العرف، ثم إنه لما كان عند الحنفية الصحة داخلة في مفاهيم هذه الألفاظ على ما هو المشهور فلا يستقيم في النهي قال: **(إلاّ أن عند الحنفية في النفي مجاز شرعي)** فإنه يراد بها الهيئة المخصوصة المشابهة الأمر الشرعي **(لأنه أقرب)** إليه من سائر المجازات فهو أولى، والتحقيق أنك قد عرفت في فصل النهي أن من الحقائق ما اعتبرها الشارع وجعلها مناط الأحكام المخصوصة، واعتبر الأمور شرائط وأركاناً لها، فالنهي الواقع عنها يقرر الصحة كما مر، فلا ينافي النهي فلا يحمل على المجاز، بل على المعنى الشرعي الحقيقي، ويكون المنهي عنه مشروعاً وصحيحاً بأصله، منهياً وفاسداً بوصفه، إلاّ إذا علم بدليل فسادها، ولا يكون الفساد إلاّ بفقدان شرط أو ركن والمفقود الركن أو الشرط من المستحيلات، فلا يصح تعلق النهي بها، وتعلق النفي حينئذٍ يكون على سبيل الحقيقة، وإذ وجد في الكلام صورة النهي متعلقاً بها مع انتفاء ركن من أركانها أو شرط من شروطها فلا بد من تجوّز فأما في النهي بجعله مجازاً عن النفي فالمعنى انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة، والمأتي به بزعمه ليس تلك، ومن ههنا ظهر أنه يحمل في نحو لا صلاة إلاّ بطهور على الحقيقة كما قد مر فلا يصح قوله هذا، ولعل لفظ النفي من سهو الناسخ والصحيح إلاّ أن عند الحنفية في النهي مجازاً، أو أراد به النهي المتعلق بالحقيقة الشرعية الفائتة الأركان أو الشروط، ولا يخفى ما فيه من التكلف وأما بتقدير العزم ونحوه، وأما بالتجوز في المنهي عنه بجعله لأمر حسي شبيه بها حساً كما بينه المصنف ههنا، والأول مختار الإمام فخر الإسلام قدس سره **(الإجمال)** دليله **(يصلح لكل)** من اللغوي والشرعي ولا معين لأحدهما، وهو الإجمال والجواب ظاهر بحديث العرف **(و)** قال الإمام حجة الإسلام **(الغزالي الشرعي ما وافق أمره وهو الصحيح)** فلا يكون الفاسد شرعياً **(والنهي للفساد فيتعذر الشرعي إلاّ مجازاً كاللغوي ههنا)** فإنه مجاز أيضاً ولا معين، فلزم الإجمال بخلاف الأمر فإنه يقتضي الصحة، فلا ينافيها فلا تعذر **(وأجيب)** في كتب الشافعية: لا نسلم أن الشرعي ما وافق أمره **(بل الشرعي الهيئة)** المخصوصة **(وهي أعم)** من الصحيح والفاسد، فلا تعذر في تعلق النهي واستند **(في المختصر)** وقال: **(وإلا لزم في)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(دعي الصلاة)** أيام أقرائك ثم اغتسلي وصلي وإن قطر الدم على الحصير لفاطمة بنت أبي حبيش حين سألته عن الاستحاضة رواه الدارقطني **(الإجمال)** فإنّ دعي نهي معنى **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان» **(له أن يلتزم)** الإجمال ولا استحالة **(أقول: لا يخفى بعده)** فإن المخاطبة لم تتردد ولم تسأل البيان، وهذا ظاهر، لكن له أن يقول: إن أمثال هذه العبارات مع قطع النظر عن القرائن الدالة على المراد مجملات، وههنا لعله للقرينة تبين المراد

عندها، ألا ترى أن لفظ القرء مشترك، فهو مجمل، مع أنه لا إجمال للقرينة في خصوص هذا، فكذا لفظ الصلاة فتدبر والجواب على أصول الحنفية:

أوّلاً: أن اقتضاء النهي للفساد في الشرعيات ممنوع، بل هو مقتض للصحة، فالمنهي، الشرعي عندنا صحيح بأصله فاسد بوصفه.

وثانياً: أن تساوي المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية ممنوع، بل المجاز أرجح لقربه، أو أن النهي يحمل على النفي فلا يتعذر الشرعي هذا. المذهب **(الرابع)** دليله **(تعذر)** المعنى **(الشرعي في النهي)** كما مر في دليل الإمام حجة الإسلام **(فتعين اللغوي)** فأما في الأمر فالشرعي غير متعذر **(قلنا)** أوّلاً **(التعذر)** للشرعي **(ممنوع)** كما عند الشافعية **(و)** ثانياً **(لو سلم)** تعذر الشرعي كما هو التحقيق عند محققي أصحابنا عند دلالة الدليل على الفساد **(فالتعين)** للغوي **(ممنوع)** بل المراد الهيئة، لأن المتبادر **(بل المساواة)** أيضاً **(ممنوعة)** فإن الهيئة مفهومة، والأظهر في الجواب منع تعذر الشرعي، فإن النهي عندنا للصحة، وأما إن دل الدليل على الفساد لذاته، فالنهي مجاز عن النفي واللفظ الشرعي على حقيقته، ولو سلم فالتعين ممنوع فتدبر.

الفصل الثالث

في البيان: قد يطلق على نفس هذا الإظهار وقد يطلق على ما به الإظهار **(البيان)** بالمعنى الثاني **(عند الحنفية إما لفظي أو غيره كالفعل)** فإنه يتبين به المجمل أيضاً كما سيجيء إن شاء الله تعالى **(والأول)** يبين **(بمنطوقه أولا)** يبين بمنطوقه **(وهو بيان الضرورة)** ظاهر هذا الكلام يرشد إلى أن الدال الالتزامي لا يسمى بيان الضرورة، وهو الأوفق بكلام الأكثر، قال الإمام فخر الإسلام: وهذا نوع من البيان بما لم يوضع له، وهذا يشمل الدال التزاماً أيضاً بظاهره **(والأول)** البيان بالمنطوق، **(إما موافق للمدلول)** وإنما ذكره دفعاً لاحتمال مجاز أو خصوص أو تعييناً لأحد محتمليه **(أو مخالف)** للمدلول **(والأول)** وهو البيان الموافق **(أما مع الإجمال)** أي إجمال ما هو بيان له، لعله أراد به خفي المراد على مصطلح الشافعية، وإلاّ فبيان التفسير لا يختص ببيان المجمل **(وهو بيان تفسير)** قال الإمام فخر الإسلام: وأما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠] [النساء: ٧٧] [النور: ٥٦] [المزمل: ٢٠] ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] ونحو ذلك، ثم لحقه البيان، وعطف المشترك على المجمل من قبيل عطف الخاص على العام من وجه، فإن المشترك قد لا يكون مجملاً نحو ﴿أنى شئتم﴾ وثلاثة قروء، وقوله: ونحو ذلك، لعله معطوف على المجمل، والمراد به سائر أقسام الخفاء لا على الأمثلة كما يوهم ظاهر العبارة، وذهب إليه الشراح، وإلاّ لكان ينبغي أن يقول: ونحوهما ونحو تينك **(ومنه تفسير الكنايات أولاً)** مع الإجمال وإنما ذكر لرفع احتمال التغير عن الظاهر **(وهو بيان تقرير كتأكيد الحقيقية والعام و)** البيان **(المخالف إما مقارن كالاستثناء وهو بيان تغيير)** بيان التغيير ما يغير الكلام عن المعنى

الحقيقي الظاهر قبل ذكره، لكنه لا يكون إلاّ مقارناً، ولا يجوز التراخي أصلاً لما مر في عدم جواز تراخي تخصيص العام، فالمقارنة لازمة له، ففسر بها، وإليه أشار بقوله **(ولا يصح إلاّ موصولاً، وقد مر)** في التخصيصات **(أو متأخر، وهو بيان التبديل، وهو النسخ)** فإنه تبديل حقيقة، وقيل القائل القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله تعالى **(التبديل هو الشرط)** فإنه مبدل لحكم الجزاء، إذ لا حكم فيه أصلاً، بل يحدث حكم تعليقي بين الشرط والجزاء فقد تغير الحكم من نوع إلى نوع أو من وجود إلى عدم من بدء الأمر، وهذا بخلاف الاستثناء، فإنه يبقى الحكم كما كان قبله، لكن يكون على ما بقي بعد الاستثناء، فقد تغير محل الحكم لا نوعه **(والنسخ خارج عن البيان)** لأنه رفع بعد تحقق ومفاد الكلام إنما كان التحقق في الجملة ولم يتبدل، وإنما لم يبق والبقاء ليس من مدلولات الكلام فتدبر، فقد وضح الفرق بين الاستثناء والشرط والنسخ في كون الأول تغييراً والثاني تبديلاً والثالث خارجاً عن البيان **(ثم بيان الضرورة أقسام كلها دلالة سكوت)** فالسكوت هناك دال **(منها ما يكون كالمنطوق)** في الوضوح **(كقوله)** تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ [النساء: ١١] فقط لا وارث آخر، فإنه لو كان معه أحد الزوجين فليس للأم الثلث، بل ثلث الباقي: **(﴿فلأمه الثلث﴾ دل السكوت)** عن نصيب الأب **(أن الباقي للأب)** لأن السكوت في موضع الحاجة بيان **(وإن لم يعلم أنه عصبة)** فيه دفع لما يوردان الأبوة يلزمه العصوبة والعصبة يأخذ الباقي، فالدلالة من قبيل الإشارة، وقد يعترض بأن كون الثلث لأحدهما مع حصر الوارثة فيهما يلزمه كون الباقي للباقي منهما، فالدلالة التزامية لا دلالة السكوت، والجواب بمنع اللزوم، فأنه يجوز أن يكون الباقي مشتركاً بينه وبين بيت المال ساقط، فإن اللزوم العرفي كاف، وههنا اللزوم في العرف قطعاً، ولا جواب إلاّ بأنه لا تنافي بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت فتدبر، والإشكال على الإمام فخر الإسلام ساقط عن أصله، مثال آخر: قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩] فإنه تعالى لما بين فعل الزوجة حال الخلع وهو الافتداء وسكت عن فعل الزوج، ولا بد من فعله، فعلم أن فعله هو المذكور سابقاً وهو الطلاق، فعلم أن الخلع طلاق لا كما زعم الإمام الشافعي في أحد القولين أنه فسخ لا طلاق، حتى لو تزوج إياها بعد الخلع من غير تحلل الزوج الآخر لا يملك إلاّ طلاقين خلافاً له، ولما صار طلاقاً وفي الطلاق يبقى نوع ملك إلى انقضاء العدة يقع الطلاق بعد الخلع في العدة، فيلحق المختلعة صريح الطلاق خلافاً له، وقد بين الإمام فخر الإسلام هذه الفريعة ببيان أطول **(ومنها: دلالة حال الساكت)** على حكم المسكوت **(كسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور)** وهو الذي تزوج امرأة يظنها حرة أو اشترى أمة يزعمها ملكاً للبائع فولدت له ولداً ثم ظهر أنها أمة المستحق، وولد المغرور حرّ بالقيمة، على ذلك انعقد إجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، وسكتوا عن تبيين تقويم منافعه وتضمين قيمتها **(يفيد)** هذا السكوت **(عدم تقومها شرعاً للمولى)** فلا يلزمه قيمة المنافع عليه **(وإلاّ)** أي وإن كان تقومها للمولى **(لزم الكتمان عند وجوب البيان)** فإنه وقت الحاجة إليه، والكتمان عندها

معصية، والصحابة محفوظون عنها فسكوتهم بمنزلة إجماعهم بدلالة حالهم الشريفة، فاثبت ولا تقدم ولا تؤخر **(ومنه)** أي هذا القسم **(سكوت البكر)** ولو بالغة **(عند الاستئذان)** أي عند استئذان الولي إياها بالنكاح فإنه يدل على رضاها، لأن حياءها مانع عن التكلم بالرضا صريحاً، ويؤيده ما روى الشيخان عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت: تستأمر النساء؟ قال: «نعم» قلت: إن البكر تستحي فتسكت؟ فقال: سكوتها إذنها **(ومنه)** أيضاً **(سكوت الشفيع عن طلب مواثبة أو تقرير)** قالوا: للشفعة شروط:

منها طلب المواثبة هو أن يطلب الشفعة كما علم بالبيع، فإن أخر إلى انقضاء المجلس بطلت شفعته على ما اختاره الإمام الكرخي من الرواية والأكثرون على أنها تبطل كما سكت حتى لو وصل إلى الشفيع كتاب والشفعة في أوله، وقرأ الكتاب إلى آخره بطلت الشفعة.

ومنها: طلب التقرير، وهو طلبها عند البائع إن كان ذا يد أو عند المشتري إن كان كذلك، أو عند العقار ولا بد من الإشهاد، فيهما ليمكن إثباتهما عند القاضي، واستدلوا بأن السكوت دليل الإعراض، فإنه لو لم يكن معرضاً لطلبه وإلاّ لزم التغرير، وهذا القيد فيه نظر فإن دلالة هذا السكوت على الإعراض ممنوعة، إذ كثير ما يسكت رجل عن طلب حقه على إرادته ثم يطلبه بعد يوم أو بعد فراغه عن الأشغال الضرورية كيف، وهل هذا الحق إلاّ كسائر الحقوق؟ ولا تبطل بالتأخير مدة مديدة فكذا هذا، وأما التغرير فإنما يلزم لو أخر إلى أن يتصرف المشتري، أما التأخير عن المجلس فكلا، فإن قلت: قد استدل في «الهداية» بقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: «الشفعة لمن واثب» قلت: إن صح هذا الحديث فهو دليل مستقل على اشتراط طلب المواثبة لا على دلالة حال الشفيع وقت السكوت عنه على الإعراض، ثم اشتراط طلب التقرير من أين هذا فافهم.

ومنها: طلب الخصومة، وهو طلبها عند القاضي، وهذا إنما يحتاج إليه إن أعرض المشتري أو البائع عن إعطاء حقه، ولا يجب تعجيله، حتى لو أخر مدة مديدة لا تبطل. وعن الإمام محمد أن ليس له التأخير إلى ما وراء الشهرين فتدبر.

و: منه **(سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع ويشتري)** على قصد التجارة، فهذا السكوت منه رضا به فيصير مأذوناً وتنفيذ تصرفاته، ويرتكب الديون التي لحقت على رقبته **(لأن الظاهر)** من حاله **(نهيه إذا لم يرض)** به وإلا لزم التغرير المنهي إذ أهل السوق يعاملون معه اعتماداً على استيفاء الديون من أكسابه ثم رقبته، ولو لم يكن مأذوناً تأخّر ديونهم إلى ما بعد العتق فيتضررون **(فاندفع قول زفر والشافعي إنه يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ)** عليه لتمرده **(وقلة المبالاة)** بفعله، فلا يكون رضا به فلا يصير مأذوناً، وجه الدفع أنا لا ندعي أن الرضا مقطوع به، بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التغرير فلا ينافي الاحتمال المذكور.

(ومنها: ما ثبت دفعاً للطول) القبيح فيما تعورف فيه السكوت، كعليَّ مائة وعشرة دراهم، فالمائة أيضاً دراهم **(اتفاقاً)** لتعارف السكوت: عن مميز عدد إذا قرن به عدد مقرون مع مميزه اعتماداً على الفهم في المتعارف الثبوت على الذمة **(بخلاف)** له عليَّ **(مائة وعبد)** فإنه

لا يكون مائة دراهم ولا: مائة عبيداً **(اتفاقاً)** بيننا وبين الشافعي لعدم التعارف **(واختلف في)** له **(علي مائة ودرهم فعندنا مبين)** وتكون المائة دراهم **(وعند الشافعي: المائة مجمل)** يتوقف على بيان المقر **(لنا: تعارف السكوت عن مميز عدد)** مع إرادته **(عطف عليه الأثمان أو المقادير)** مع الدلالة على كميتها اتكالاً على قرينة هذا العطف، وكثرة الاستعمال الموجب للحذف والتخفيف. والشافعية **(قالوا: العطف مبناه على التغاير)** لأنه الأصل فيه **(ومبنى التفسير على الاتحاد)** فلا يقع المذكور تفسيراً، فلا يكون المائة دراهم **(ولا يخفي ضعفه)** فإنا لا نقول: إن المعطوف تفسير لعدد المعطوف عليه، بل إنما نقول: إنه إنما سكت عن مميز المعطوف عليه لدلالة المعطوف على أنه من جنسه، وهذا لا ينافي التغاير، وقد يجاب بالنقض بالصورة المتفق عليها، وهي له مائة عشرة دراهم، لأن العطف لا بد فيه من المغايرة والحق أنه غير وارد، فإن المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار المميز ثم الدراهم مميز عنهما على التنازع بين العاملين في معمول بخلاف ما نحن فيه فافهم، ثم ههنا كلام، فإن الظاهر في أمثال هذه العبارات أنها من قبيل التقدير فهي دلالة بالمنطوق، فإن المقدر كالملفوظ، فلا يكون من الباب، وهو دلالة السكوت إلاّ أن يعمم السكوت، بحيث يشمل التقدير، ويراد بالمنطوق الملفوظ صريحاً فتدبر.

مسألة

(يصح البيان) للمجمل أو غيره **(بالفعل كالقول)** أي كما يصح بالقول **(خلافاً لشرذمة)** لا يعتد بهم **(لنا الفعل الصالح)** للتبيين المراد حال كونه وارداً **(عقيب المجمل)** بل عقيب الكلام مطلقاً **(مفهم للمراد)** منه قطعاً: فيصلح بياناً كالقول **(بل أولى)** منه إذ **(ليس الخبر كالمعاينة)** والفعل معاين والقول خبر في التيسير روى أحمد وابن حبان مرفوعاً: ليس الخبر كالمعاينة فإن الله أخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الألواح فلما عاين ذلك ألقى الألواح وفي «الدرر المنثورة» برواية أحمد وعبد بن حميد والبزار وابن أبي حاتم وابن حبان والطبراني بلفظ: «يرحم الله موسى ليس المعاين كالخبر، أخبره ربه تبارك وتعالى أن قومه فتنوا بعده فلم يلق الألواح، فلما رآهم وعاينهم ألقى الألواح فتكسر ما تكسر» ولعل هذا كان مثلاً فتكلم به رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولذا وقع في «شرح المختصر» وغيره، ولذا وقع المثل ليس الخبر كالمعاينة والله أعلم **(و)** لنا **(بين رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الصلاة والحج بفعله)** لكثير من المكلفين **(وقوله)** ﷺ **(«صلوا كما رأيتموني أصلي»)** رواه البخاري في حديث طويل **(و)** قوله ﷺ: **(«خذوا عني)** مناسككم كما روى مسلم عن جابر قال: رأيت رسول الله ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر ويقول لنا: «خذوا عني مناسككم لعلي لا أحج بعد حجتي هذه» **(يدل عليه)** أي على أنه عليه وعلى آله وأصحابه السلام بين الفعل **(أقول: لأن معناه)** أي معنى كل من الحديثين **(افعلوا ما تفهمون من المشاهدة أن الصلاة ما هي والحج ما هو فالفهم)** من الفعل **(ليس بالشرع كما ظن في التحرير)** وقيل فيه:

فعلى هذا أي كون الحديثين كاشفين عن بيان الفعل يدل على أن بيانيته بالشرع فبطل الدليل الأوّل من كون الفعل مفهماً لأن الفهم حينئذٍ بالشرع، ويلزم أن تكون البيانية بالشرع، ويلغو الفعل إذ به كفاية وليس كما ظن فإن الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لا أنه هو الدال، وههنا بحث، فإن هذا الحديث ورد في المدينة، وحديث خذوا في حجة الوداع يوم النحر وكانت الصلاة مفروضة في مكة، وكذا الحج مفروضاً من قبل، وكان المخاطبون يعرفون الصلاة والحج ويصلون ويحجون، فليس هذا إشارة إلى بيان المجمل، بل الحديث الأوّل لبيان ندب الصلاة مثل صلاته صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فإنها كانت مشتملة على المندوبات والسنن وحينئذٍ الأمر للندب. الحديث الثاني لبيان أن أمر الحج متقرر على ما فعلت، ولا ينسخ شيء من أفعاله خذوا عني هذا النحو واتركوا النحو السابق، فليس هذان من الباب في شيء، وأما الإيراد بأن خذوا عام في القول والفعل، ولا حجة في تبيين الفعل فمندفع بأن العام كالخاص، فيفيد أن الفعل يصلح بياناً فتدبر، المنكرون **(قالوا)** الفعل **(أطول من القول، فيلزم التأخير)** أي تأخير البيان **(مع إمكان التعجيل)** بالقول عند كون الفعل بياناً، وهو باطل، فبطل بيانية الفعل **(قلنا: الأطولية)** مطلقاً **(ممنوعة)** فإن بعض الأفعال يكون أخصر من القول **(ولو سلم)** الأطولية فلا نسلم امتناعه وأما اختياره الأطول **(فلسلوك أقوى البيانين)** من القول والفعل، لأن الخبر ليس كالمعاينة **(ولو سلم)** عدم القوّة **(فالتأخير لا يمتنع مطلقاً، بل)** إنما يمتنع **(عن وقت الحاجة)** كما سيجيء إن شاء الله تعالى. فإن قلت هذا إنما يتأتى في المجمل أما غيره كتخصيص العام فلا يتم فيه وقد عممت المسألة؟ قلت: إنما يمتنع التأخير فيه عندنا بتأخير يأبى عن صلوحه قرينة وهو غير لازم **(وقد يجاب أيضاً بمنع لزوم التأخير)** ههنا **(لأنه شرع فيه)** على الاتصال **(لكن الفعل استدعى زماناً)** فيوجد فيه فلزم تأخير انصرامه **(كمن قيل له أدخل البصرة، فسار في الحال حتى دخلها لا يعد مؤخراً)** مع أنه إنما يكون الدخول بعد أيام وشهور بل مبادراً فكذا ههنا لا يعد المبين بالفعل مؤخراً **(بل مبادراً كذا في «شرح المختصر»، قيل)** ليس من سافر مبادراً **(بل مؤخراً لأن الدخول)** الذي مثل به المجمل **(إذا أمكن تحصيله في زمان قليل فتحصيله في كثير تأخير)** البتة فلا يكون مبادرة ولو لم يمكن تحصيله في زمان قليل فلا يصلح مثالاً لما في الباب، فإن البيان ههنا يمكن تحصيله في زمان قليل بالقول **(ولو قيل: سافر إلى البصرة)** فسافر في الحال يعد مبادراً **(لسلم)** عن الإيراد **(أقول: السفر)** إلى البصرة **(يتحقق بأول الخروج)** بالنية إليها **(والبيان إنما يتحصل بالآخر)** فلا يصلح مثالاً له **(كالدخول: فالمثال المطابق نحو: صم هذا اليوم فشرع فيه)** لا يعد مؤخراً هذه الكلمات قليلة الجدوى ليس من دأب المحصلين **(ثم أقول: لو قيل المعنى)** من استدلالهم لو جاز البيان بالفعل **(لزم تأخير حصوله مع إمكان تعجيل تحصيله بالقول)** فالتأخير تأخير عن القول لا عما هو بيان له **(لاندفع)** هذا **(المنع فافهم)** لكن يرد عليه حينئذٍ أولاً النقض بالبيان بالقول المطنب، فإنه يتأخر بيانيته مع إمكان تعجيلها، وثانياً: بأن جواز هذا التأخير مجمع عليه لم يخالف فيه أحد، فلا يتأتى دعوى بطلان التالي بخلاف التأخير عما هو بيان له، فإنه قد منع

قوم جوازه في المجمل أيضاً فقد تضاعف المنع على هذا التوجيه فتأمل.

مسألة

(القول والفعل إذا اتفقا) في المفاد **(وعلم المتقدم)** منهما **(فهو البيان)** لأن التعريف حصل به **(وإلاّ)** علم المتقدم **(فأحدهما)** البيان من غير ترجيح إذ الحكم على التعيين تحكم ولا حاجة إليه أيضاً **(وقيل: المرجوح)** في الدلالة **(مقدم لأن الراجح يؤخر للتأكيد)** والمتقدم يكفي للتفهيم، فهو المراد **(وأجيب ذلك)** أي كون التأكيد راجحاً على المؤكد **(في المفردات نحو: جاءني القوم كلهم دون المستقل)** فإنه يجوز فيه مرجوحة التأكيد **(بالاستقراء، وإن اختلفا)** أي القول والفعل في المفاد **(كما)** روي أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام **(طاف طوافين)** قد روى النسائي عن حماد بن عبد الرزاق الأنصاري عن إبراهيم محمد ابن الحنفية قال: طفت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة، فطاف لهما طوافين، وسعى لهما سعيين، وحدثني أن علياً رضي الله عنه فعل ذلك، وحدثه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فعل ذلك. قال الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير»: حماد هذا وإن ضعف لكن ذكره ابن حبان في «الثقات»، وفي الحديث الطويل المروي لمسلم عن جابر إشارة إلى تكرر الطواف **(وأمر بواحد)** كما روى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد منهما حتى يحل منهما» وقال: حديث صحيح غريب **(فالمختار القول)** للبيانية **(مطلقاً)** تقدم على الفعل أو تأخر **(لأنه أظهر)** وأدل **(في تعيين المراد)** فإن الفعل ربما يشتمل على الزوائد من المندوبات **(والفعل الزائد)** إن كان **(ندب أو واجب مختص)** به عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام **(والنقصان)** إن كان في الفعل **(تخفيف في حقه)** صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم **(وقال أبو الحسين المتقدم)** هو البيان **(أياً كان)** من القول أو الفعل **(ورد بلزوم النسخ)** عليه وهو خلاف الأصل **(لو كان المتقدم الفعل فإنه إذا تقدم طوافان)** وكان هذا الفعل بياناً للمجمل **(وجب علينا طوافان، فإذا أمر بطواف واحد فقد نسخ أحدهما عنا)** فإن قلت له أن يلتزم النسخ لأن وجوب طوافين إنما يكون عند دليل التأسي وحينئذٍ دل الدليل على النسخ، قلت: ليس وجوب الطوافين بالفعل يحتاج إلى دليل التأسي، بل بالمجمل، كذا في «الحاشية»، ولو خصص قوله بما فيه دليل التأسي آل النزاع لفظياً.

اعلم أن الحق هذا القول، واختاره الآمدي ولم يوجد أيضاً في كتبنا ما ينافيه، فإن المتقدم مفهم للمراد قطعاً فلا إجمال بعده، وأما لزوم النسخ فلا بأس به عند اقتضاء الدليل، وأما اشتمال الفعل على المندوبات فلا نسلم ذلك إذا وقع بعد المجمل إلاّ إذا دل دليل صارف عن البيانية، على أن المجمل باق على إجماله وفي هذا القول والفعل سواء فتأمل.

فائدة: اختلفوا في أن القارن عليه طوافان وسعيان للعمرة والحج أو واحد لهما، فإمامنا وصاحباه ذهبوا إلى الأول والشافعي إلى الثاني، واستدل بما مر عن رواية الترمذي، وبقوله

عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: «دخلت العمرة في الحج» واستدلوا لنا بما مر من حديث أمير المؤمنين علي فأوردوا أنه نقل فعل، وحديث ابن عمر نقل قول، والقول هو البيان كما مر فإن قلت: كشفنا عنك الغطاء وبينا أنه لا وجه لبيانية القول، قلت: إنما كشفت الغطاء فيما يعلم القبلية للفعل، وهي ههنا مجهولة بعد وأجاب عنه المصنف ناقلاً عن التقرير أن القول إنما يتعين للبيانية إذا لم يدل دليل على قوة الفعل وترجيحه، وههنا قد دل، وهو قول أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه لمن طاف طوافين وسعى سعيين: هُديت لسنة نبيك هذا، وهذا الحديث رواه الإمام أبو حنيفة عن صبي بن معبد في قصة طويلة، فإن قلت: قد روي هذا الحديث وليس فيه ذكر الطوافين إنما أخبر صبي بالقران فأجاب أمير المؤمنين بما ذكر ففيه اضطراب؟ قلت: كلا، فإن زيادة الثقة مقبولة، كيف وليس في الروايات الأخر ما ينافيه، بل هذا مبين للروايات الأخر وكاشف لإجمالها، لكن هذا غير وافٍ كما لا يخفى على المتأمل، فإن فعل أمير المؤمنين عمر إنما حكم بهداية السنة وموافقتها، وهذا لا يدل على الوجوب أما عند الخصم فظاهر لأن السنة المطلقة عنده تحمل على فعل الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وعندنا على الطريقة في الدين، وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظب عليه، بل نقل الفعلان أيضاً متعارضين، فإنه روى الشيخان عن ابن عمر أنه قرن فطاف لهما طوافاً واحداً وقال: وهكذا فعل رسول الله ﷺ فالحق إذن أن الفعلين قد تعارضا، والقول وافق أحدهما، فإذن توجه بأن الترجيح في مثله للقول، فإن قلت: الفعلان لا يتعارضان؟ قلت: ههنا علم التعارض من خارج، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم يحج بعد الهجرة إلاّ مرة واحدة، فإن كان نسكه قراناً كما نطق به أكثر الروايات فهو في حجة الوداع لا غير، وقد نقل الفعلان، فقد تعارضا البتة، وإنما يتعارضان إذا احتمل التعدد، وقد رجح أصحابنا فعل الطوافين بأن رواية أمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين علي رضي الله عنهما، أرجح على رواية ابن عمر فإنهما راجحان في الضبط والاتقان والفقاهة، مع أن هذا مذهبهما ومذهب عبد الله بن مسعود ومذهب عمران بن الحصين رضي الله تعالى عنهم، وهم أرجحون على ابن عمر، وأيضاً قد اعتضد هذا بالقياس، فإن ضم عبادة إلى عبادة لا يوجب نقصاً في أركان أحدهما، كيف وإذا ضم شفع نفل إلى شفع في التحريمة لا يتداخل شيء من أركان أحدهما في الآخر، مع أن الاحتياط في العبادات يقتضي ذلك أيضاً، والحق في الاستدلال عند هذا العبد أن يستدل بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] فهذا يدل بالعبارة على أن إتمام أركان كل واجب، فإن معناه: ائتوهما تامين، فلا يعارضه خبر الواحد لا سيما الذي حكم بغرابته فيتأول بأنه أجزأه طواف واحد لكل منهما طواف للعمرة وطواف للحج، ويكون الإشارة إلى أن طوافي القدوم والوداع ليسا ركنين فافهم.

وأما الجواب: عن الثاني فبأن الحديث محمول على القران لا على أن العمرة، ذهب من البين وقام طواف الحج مقامهما فافهم.

مسألة

في الظاهر يجوز المساواة بينهما أي بين البيان والمبين **(عندنا وعند الأكثر)** من أغيارنا **(ومنهم الإمام فخر الدين الرازي وابن الحاجب يجب أن يكون البيان أقوى دلالة)** وأما في الثبوت فلا تجب القوّة عندهم، فإنهم يجوّزون تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد **(و)** قال **(أبو الحسين يجوز الأدنى)** دلالة في التبيين، وهو خلاف المعقول **(كما في المجمل)** يجوز تبيينه بالأدنى اتفاقاً. ظاهر هذا يدل على أن يجوز في بيانه الأدنى منه دلالة، وهو فاسد، فإنه لا شيء أدنى من المجمل، فإنه لا يدل على المراد، والبيان يدل ففيه نوع قوّة منه، فالأصوب أن تحرر المسألة عامة في المساواة ثبوتاً أو دلالة، وينسب خلاف الأكثر إلى الأول وأبي الحسين في الثاني، ويدعي الإتفاق في المجمل في الأول **(لنا أقول: تخصيص العام بالعام وهو أخص)** من المخصص به مطلقاً أو من وجه **(واقع)** البتة بالاستقراء الصحيح كيف لا وأكثر الشرع عمومات، وهما متساويان، أما عندنا فلأن العام قطعي الدلالة، وأما عند غيرنا فلأنه ظني، فقد ثبت التخصيص بالمساوي، فإن قلت، فيه تحكم بترجيح أحدهما على الآخر، قال: **(وليس هذا تحكماً، لأن أعمالهما خير من إلغاء أحدهما)** عند المعارضة، بخلاف الأدنى، إذ لا معارضة هناك بل يضمحل الأدنى، وأيضاً: إن قرينة السباق والسياق أو غيرهما تدل على أن أحدهما مخصص دون العكس فلا تحكم، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] القطع بكون الثاني مخصصاً **(فما في التحرير)** في الجواب **(أن المراد)** لمشايخنا **(المساواة في الثبوت)** فيجوز تخصيص المتواتر بالمتواتر، والآحاد بالآحاد، **(لا في الدلالة)** حتى يلزم التحكم **(مما لا حاجة إليه)** فإنه قد تم الكلام بدون هذا التكلف الذي ليس له أثر في كلامهم، كيف ويلزم التحكم أيضاً عند التساوي في الثبوت، وربما يورد على التحرير بأنهم يجوّزون تخصيص المخصوص من الكتاب بالقياس مع كونه غير أقوى في الدلالة منه، وقد مر منا أنه بعد التخصيص يصير العام أضعف من القياس فتذكر الأكثرون **(قالوا)** لا بد من القوة، وإلاّ فإما بالمساوي أو المرجوح، وبطلان الأول لأن **(في التساوي التحكم)** إذ لا أحقية لأحدهما في البيانية **(و)** بطلان الثاني لأنه **(في المرجوح)** يلزم **(إلغاء الراجح)** لمعارضة المرجوح إياه، وهذا خلاف المعقول وقد ظهر لك جوابه بأتم وجه **(أقول)** هذا **(منقوض بتخصيص العموم بالمفهوم)** المخالف **(لأن المنطوق أقوى)** منه فينبغي أن لا يجوز مع أنه يجوز عند قائليه **(فتأمل)** ولا يرد عليه أن المصنف قد منع تخصيصه للعام، ففي كلامه تعارض، لأن ما مر هو التحقيق، والذي قال ههنا مماشاة مع الخصم وإبداء الخلل في كلامه.

مسألة

(المختار جواز تأخير تبليغ الحكم) المنزل إلى المكلف **(إلى وقت الحاجة)** وهو وقت تنجيز التكليف، سواء كان موسعاً أو مضيقاً، وقال شرذمة قليلة: لا يجوز، وأما التأخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقاً **(لنا: لا يلزم منه محال)** شرعي ولا عقلي، وإنكاره مكابرة **(ولعل**

فيه) أي في التأخير **(مصلحة)** يطلع عليها رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فيجب التأخير حينئذ المنكرون **(قالوا)** قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٦٧] والأمر ههنا للفور وإلا **(فوجوب التبليغ مطلقاً)** سواء كان على الفور أو متراخياً **(معلوم عقلاً)** من الرسالة فلا حاجة إلى الإبانة **(قلنا)** لا نسلم أنه للفور، وأما إبانة التبليغ مع كونه معلوماً عقلاً فلأنها لفائدة، و**(فائدته تقوية العقل)** أي تقوية ما حكم به العقل **(بالنقل، أقول: يدل على ذلك)** أي عدم كونه للفور **(ما بعده)** هو قوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧] فإن عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة رأساً، وهذا ظاهر، إلا أن يتحمل التكلف ويقال: لما كان وجوب التبليغ الفوري عندهم فتركه ترك التبليغ المستحق الذي هو الرسالة فتدبر **(وقد يجاب)** في «التحرير» **(بأنه ظاهر في تبليغ المتلو)** وهو القرآن الشريف، فلا يلزم منه إلا عدم جواز تأخير تبليغه لا عدم جواز تأخير التبليغ مطلقاً، والمدعي هذا دون ذلك **(وفيه ما فيه)** فإن كلمة ما عامة، والتخصيص من غير دليل، على أنه نزل في تبليغ حكم غير متلو، كما ورد في بعض الروايات، ولا يتوهم أنها ليست على عمومها، فإن بعض ما أنزل أسرار بين الله ورسوله صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه، فلا يصح التبليغ، لأن الآية ظاهرة في العموم، فلا تسمع دعوى أن بعض ما أنزل أسرار ممنوع التبليغ إلا عن البعض الغير المتأهلين، وهو لا ينافي وجوب التبليغ مطلقاً فافهم.

مسألة

لا يجوز تأخير البيان أي بيان التفسير **(عن وقت الحاجة)** إليه **(وهو وقت تعلق التكليف تنجيزاً)** موسعاً كان التكليف أو مضيقاً **(وقيل)** في «التحرير» هو وقت تعلق التكليف التنجيزي **(مضيقاً)** وهذا التخصيص تحكم، فإنه لو تأخر عن وقت تعلق التكليف فيكون تكليفاً بالمجهول طلباً لإتيانه ولو موسعاً، وإتيان المجهول محال من المكلف، فلا يجوز هذا التأخير **(إلاّ عند مجوز تكليف ما لا يطاق)** لكن ينبغي أن لا يقع عندهم أيضاً. **(أما)** تأخير بيان التفسير **(إلى وقت الحاجة فالمختار الجواز)** وأما بيان التغيير فلا يجوز تأخيره كما مر **(وعند الحنابلة)** والصيرفي **(وجماعة من المعتزلة)** كعبد الجبار والجبائي وابنه **(المنع)** أي منع جواز التأخير إلى وقت الحاجة، بل يجب المقارنة، إلاّ أن الاسفراييني ذكر أن الأشعري قدس سره نزل ضيفاً على الصيرفي فناظره وهداه إلى الحق فرجع عن المنع إلى الجواز **(وأبو الحسين جوّز التأخير في)** البيان **(التفصيلي)** دون الإجمالي **(لنا أوّلاً: قوله تعالى:** ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٦ - ١٩]) وثم للتراخي فيجوز التراخي، فإن قلت: البيان عام لتخصيص العام، فينبغي أن يجوز مؤخراً، قلت: البيان يطلق في العرف على التفسير غالباً، فهو المتبادر، على أنه يخصص بما عداه لدليل قاطع قد مر، مع أن الإضافة جنسية، فثبت تأخير جنس البيان، وقد مر عدم جواز تأخير التغيير فلزم تحقق الجنس في التفسير، فإنه هو الحق، وإلا لزم عدم جواز مقارنة بيان التفسير

أيضاً، هذا: ولنا فيه كلام من وجهين:

الأول: أن المراد بالبيان تبليغ نظم المنزل، كما ورد في الصحيح عن ابن عباس أنها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل خشية النسيان فنزلت، والمعنى: لا تحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لأجل التعجيل، فإن علينا جمعه في صدرك، وعلينا قراءتك إياه: فإذا قرآنا بلسان جبريل فاقرأه على قراءته بعد ذلك، ثم علينا تبيينه إلى الخلق بلسانك، ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتأمل فيه.

والثاني: سلمنا أن البيان بمعنى التفسير لكن كلمة، ثم إنما دخلت على الجملة، فلو أفاد التراخي أفاد التراخي في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الأولى، فكون البيان على الله مؤخر عن كون الجمع في الصدر والقراءة عليه، وهذا لا يوجب وجود البيان بعد المجمل متراخياً، بل الحق أن ثم ههنا للانتقال من مطلب إلى آخر لعدم التراخي بين المضمونين، والمعنى والله أعلم أن علينا الجمع والقراءة ثم علينا شيء آخر هو البيان والتفسير فافهم **(و)** لنا **(ثانياً: إيتاء الصلاة والزكاة مثلاً)** فإنهما مجملان **(بينا بالفعل والقول بتدريج)** ولم يبينا فوراً بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ **(و)** لنا.

ثالثاً: (جواز قصد الاعتقاد إجمالاً، ثم) الاعتقاد **(تفصيلاً)** بعد البيان **(ثم العمل)** في وقته، يعني: أن التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز **(واستدل)** على المختار أيضاً **(بقوله)** تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ ۖ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [البقرة: ٦٧ و٦٨] إلى آخر القصة والبقرة المأمورة **(كانت معينة)** عند الله **(بدليل البيان مؤخراً)** ولو لم يكن بياناً لكان المأمور متجدداً، وهو باطل **(فإنه لم يؤمر بمتجدد اتفاقاً)** فتعين البيانية مع التأخير، ولا يخفى على المتأمل أن هذا إن كان بياناً كان بيان تغيير لا تفسير فليس من الباب، نعم: استدل بها في كتاب الشافعية حيث أخذوا المسألة عامة **(وأجيب بأنها)** كانت مطلقة في ابتداء الأمر، ثم نسخ إطلاقها، و**(تعينت بعد السؤال تشديداً عليهم)** لما استهزؤوا وطلبوا بيان النص مع علمهم بالمراد، فلا نسلم أنه لم يؤمروا بمتجدد، نعم: لم يؤمروا بمباين ما أمروا به أوّلاً، بل أمروا بفرد من أفراده **(لقول ابن عباس)** رئيس المفسرين الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «اللهم علمه الكتاب» رواه البخاري **(لو ذبحوا أيّ بقرة لأجزاهم، لكنهم شدّدوا على أنفسهم فشدّد الله عليهم)** رواه ابن جرير وابن أبي حاتم من طرق لكن بلفظ: لو أخذوا أدنى بقرة. كذا في «الدرر المنثورة»، وفيها أيضاً برواية البزار عن أبي هريرة مرفوعاً عن النبي ﷺ صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «أن بني إسرائيل لو أخذوا أدنى بقرة لجزاهم ذلك» أو «لأجزأت عنهم» وفي رواية ابن أبي حاتم بزيادة، لكنهم شدّدوا فشدّد الله عليهم وبرواية ابن جرير عن قتادة قال: ذكر لنا أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كان يقول: «إنما أمر القوم بأدنى بقرة، لكنهم لمّا

شدّدوا على أنفسهم شدّد الله عليهم، والذي نفس محمد بيده: لو لم يستثنوا ما بينت لهم» فاندفع ما يتراءى أن الخصم لا يرى قول الصحابة حجة، على أنه لا ريبة في قيام الاحتمال فيكفي للسند فافهم. **(ولقوله)** تعالى: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١] فإنه ذم على عدم الامتثال ولو كان غير مبين من قبل فلا وجوب فلا ذم. وقيل: يقول الخصم المراد ما كادوا يفعلون بعد البيان والطبع السليم بمج عنه كيف وقد كانوا امتنعوا عن الامتثال من قبل حيث قالوا: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾ [البقرة: ٦٧] حتى أكد رسول الله موسى عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام وقال: «أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين» ثم إنه لو كان الأمر كما زعموا أن البقرة كانت متعينة من قبل، ثم بين لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنه كان لمعرفة القاتل وفصل الخصومة فافهم المنكرون **(قالوا: أوّلاً: التأخير مخل بالفهم للجهل بالمراد)** والمجهول لا يؤتى به فلا يجوز **(قلنا: لا تكليف قبل البيان)** فلا شناعة في الإخلال بالفهم **(وثانياً: أنه)** أي الخطاب بالمجمل قبل البيان **(كالخطاب بالمهمل)** الذي لم يوضع لمعنى **(في عدم الإفهام)** أوّلاً **(ثم تبين المرام)** بعد ذلك **(قلنا)** لا نسلم أنه كالخطاب بالمهمل بل **(فرق)** بينهما **(فإنه)** أي الخطاب بالمجمل **(يفيد أن المراد أحدهما)** فيفيد معرفة الحكم إجمالاً **(فيعزم)** على فعله ويصدق به **(بخلاف المهمل)** فإنه لا يفيد شيئاً.

(فرع: قيل) في «المختصر» وكتب الشافعية **(إذا جاز تأخير بيان المجمل فجواز تأخير إسماع المخصص)** الذي هو من بيان التغيير **(أولى، لأن عدم إسماعه أسهل من عدم البيان)** أي عدم وجوده، وفي التأخير العدم، وفي عدم الإسماع الوجود، قيل: بهذا اندفع ما في «التحرير» من منع الأولوية مستنداً بأن العام في هذه الصورة أريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم إلا في إرادة المتكلم فهو كالمجمل، وشدّد عليه بأنه لم يفرق بين عدم المخصص وعدم إسماعه، ومقصود «التحرير» أنه إذا لم يسمع المخاطب به فوجوده كعدمه فإن الجهالة بالمراد باق عنده، وكانت هي المانعة وهي على السواء **(وهو ليس بحق، لأن العام ليس بمجمل)** بل ظاهر في المعنى الوضعي **(فقد يعمل به)** أو يصدّق **(وهو غير مراد)** على هذا الفرض وهو تجهيل وتلبيس **(بخلاف المجمل، فإنه لا محذور فيه)** عند تأخير البيان **(فتدبر)** وقد مر بما لا مزيد عليه، واستدل في كتب الشافعية بأن سيدة النساء فاطمة الزهراء، إذن سمعت بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] إلى الآخر ولم تسمع المخصص، وهو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا نورث ما تركناه صدقة» قلنا: لو سلم أنه مخصص فليس فيه تأخير الإسماع عن المكلفين كلهم والكلام فيه، فإنا لا نقول بوجوب إسماعه كل أحد، كيف ولا يجب تبليغ الحكم إلى أحد بل التبليغ إلى البعض فإسماعه المخصص كافٍ فإنه يبين الحكم والمراد عنده، فيصل بالنقل عند غيره، وقد يجوز أيضاً أنها سمعت فنسيت فتدبر.

مسألة: (لا قطع) في الحكم الثابت من المجمل **(مع ظنية البيان خلافاً لأكثر الحنفية إذا بين المجمل القطعي الثبوت)** كالكتاب والخبر المتواتر **(بخبر واحد)** قطعي الدلالة، قال مطلع الأسرار الإلٰهية والذي قدس سره إلا لشرذمة كصاحب «الميزان» والشيخ ابن الهمام، وأنكر

صاحب «الكشف» إنكاراً بليغاً واستدل بما أشار إليه المصنف بقوله **(لنا)** أن الحكم الثابت منه لازم بقطعي هو الكتاب مثلاً وظني هو البيان و**(اللازم من القطع والظن إنما هو الظن)** فالحكم الثابت المظنون، وغاية ما يقال من قبلهم أن البيان إنما يفيد تبادر أحد المعنيين، فإنه إنما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادر المعنى من قطعي الثبوت يوجب القطع البتة، وذلك لأن احتمال عدم إرادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه واستعماله بالمبين احتمال على خلاف المتبادر. وهو احتمال لا يعدّ عرفاً ولغة، فلا يضر القطع بالمعنى الأعم، وهذا بعينه كما يقال: النص قطعي مع احتماله التأويل، وعلى هذا فلا نسلم أن هذا الحكم لازم من القطعي والظني بمعنى أنهما مقدمتاه، بل من القطعي المتبادر منه هو إنما الظن في سبب التبادر، وإن أريد أن الظني له دخل مّا في الإفادة فلا نسلم أنه يفيد الظن، وهذا بخلاف الظاهر المصروف بظني، فإن هذا الصرف لا يوجب تبادر المصروف إليه بل إنما يفهم بملاحظة القرينة، فإذا كانت القرينة مظنونة محتملة ففهم المعنى أيضاً محتمل، فتأمل فإنه موضع تأمل القاطعون **(قالوا: خبر الواحد يوجب الظن قطعاً)** لأن قد أجمع عليه إجماعاً قاطعاً **(والظن مرجح قطعاً)** لأنه ضد التساوي، وإذا ثبت الترجيح قطعاً **(فبطل المساواة قطعاً)** وهو ظاهر **(فارتفع المانع)** عن القطع وهو الإجمال **(قطعاً، وقد فرض المقتضى للقطع قطعاً)** لأنه الكتاب أو الخبر المتواتر فلزم الحكم قطعاً **(قلنا)** هذا **(منقوض بمعرفة المراد من المشترك بالرأي)** غير الخبر **(الذي هو يفيد الظن قطعاً)** فإن مقدمات الدليل جارية فيه، **(أقول الحل)** لدليلهم **(أنا لا نسلم أن الظن مرجح قطعاً بل)** إنما يرجح **(ظنّاً)** فلم يرتفع المانع قطعاً **(إن قيل: لو كان)** الظن مرجحاً **(ظناً لجاز اجتماع الظن مع المساواة وهماً)** لأن مقابل الظن جائز وهماً فلزم اجتماع الضدين وهماً **(مع أن إمكان اجتماع الضدين محال عقلاً، قلت: اللازم)** من ترجيح الظن ظناً **(صدق قولنا: الظن ليس بمرجح، وهماً)** لأنه مقابلة **(وصدقه يجوز بانتفاء الظن، وهماً)** لأن السالبة قد تصدق بانتفاء الموضع، وهذا الانتفاء **(بنا على أن الخبر من الآحاد)** فيجوز نسيان الراوي فيجوز ارتفاعه من البين **(والسر)** فيه أن قولنا: الظن مرجح قطعاً مشروطة عامة، فإن معناه مرجح ما دام ظناً، وقولنا: الظن ليس بمرجح ممكنة عامة و**(أن الموجبة المشروطة لا تنافي السالبة الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما)** أي بين هاتين القضيتين **(فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة فتفكر)** فإن فيه كلاماً ظاهراً، فإن الوصف في هاتين القضيتين عين الذات، فقولنا: الظن مرجح قطعاً ضرورية، معناه: مرجح ما دام موجوداً، ولا شك في التنافي بين الضرورية والممكنة، فإن قلت: مقصوده أن قولنا: المظنون راجح قطعاً مشروطة عامة والمظنون ليس راجحاً، وهما ممكنة عامة، قلت: لا ينفع فإن المستدل لم يأخذهما في الدليل، وإنما أخذ ترجيح الظن فلا يضره، وربما يوجه بأن الضرورة فيه مقيدة بزمان الوجود، فإن معناه الظن مرجح ما دام موجوداً، وإمكان عدم الترجيح حال العدم، فالمراد بالمشروطة المشروطة بقيد الوجود، وبالممكنة الممكنة بهذا النحو من الإمكان، كذا قرر مطلع الأسرار الإلْهية والدي قدس سره العزيز. ثم قرر الدليل بأن الظن مرجح قطعاً ما دام موجوداً، فارتفع المانع في حال وجوده

فلزم القطعية حال وجوده فتم المطلوب، لأن الدعوى القطعية بعد تبيين الخبر، ولا يجوز في تلك الحال عدم الترجيح ولو وهماً، فإنه تجويز اجتماع الضدين، ثم قرر الجواب بأن إفادة الخبر الظن قطعاً، ممنوع فإنه يجوز ارتفاع الخبر من البين لكونه ظني الثبوت فيرتفع الظن المفاد به فلا يرجح هذا الظن وهذا لأن نفس وجوده وإن كان مقطوعاً، لأنه يعلم بالوجدان، لكنه يمكن زواله بزوال الخبر، فلا يكون مقطوعاً بقاؤه، فلا يفيد القطع بالترجيح، وأما نفس وجود الظن من غير القطع فلا يفيد أصلاً هذا، ولا يظهر لهذا وجه، فإن إفادة الخبر الظن مما أجمع عليه كما سيجيء إن شاء الله تعالى. ومنع المقدمة الإجماعية لا يجوز. فبعد ملاحظة هذا الإجماع لا يمكن منع إفادة الخبر الظن، وبعد التنزل للمستدل أن يقول الخبر مفيد للظن ما دام الخبر باقياً قطعاً، وهو مرجح قطعاً فارتفع المانع حين وجود الخبر قطعاً، فلزم القطع بالحكم في تلك الحال قطعاً، وهو المطلوب، فإنهم لا يدعون القطع بعد ظهور عدم وجود البيان وكذب الخبر فتدبر، فإذن الحق في الجواب ما أفاده هو قدس سره من منع ارتفاع المانع فإن المانع من القطع الإجمال، وجواز الطرف المقابل مرجوحاً، وههنا وإن ارتفع المانع الأول لكن قام الثاني مقامه، فإن الظن بالشيء يوجب تجويز الطرف المقابل مرجوحاً، هذا: ثم لهم أن يقرروا بأن الخبر مفيد للظن بالوضع والاستعمال قطعاً، وهذا الظن يوجب التبادر قطعاً. وتبادر المراد من القطعي رافع للمانع قطعاً لوجود المقتضى، وبالجملة أن هذا الظن موجب للتبادر، وهو يوجب القطع، وكيف لا يوجب التبادر وأنه متى علم أن الصلاة في الشرع ما هو ولو بخبر الواحد والربا ما هو يتسارع الذهن عند سماع اللفظين إلى معناهما الشرعي وإنكاره مكابرة، وليس هذا إلا كما إذا أخبر الخليل أو الأصمعي، أن لفضاً وضع في لغة العرب لهذا المعنى يتسارع الذهن عند السماع إليه البتة، وهذا أولى منه، فإن هذا الظن قوي معاضد بالإجماع، وهذا هو الذي ريم في الاستدلال المشهور بأن الحكم بعد تبيين الخبر مضاف إلى القطعي فيكون مقطوعاً يعني أن الحكم بعد تبيين الخبر يستفاد منه لأجل التبادر فيفيد القطع. لأن المراد به المعنى الأعم، وهو الذي لا يحتمل المقابل احتمالاً ناشئاً عن دليل. وبعد التبادر فاحتمال عدم الإرادة كاحتمال التأويل في النص فلا اعتداد به، وهذا بخلاف ترجيح أحد معنيي المشترك بالرأي، فإنه لا يوجب التبادر فتأمل فيه فإنه موضع تأمل.

باب في النسخ

الذي هو بيان التبديل، وإنما أفرده لكثرة مسائله ومباحثه **(وهو لغة: الإزالة والنقل)** الظاهر منه الاشتراك، وقيل: حقيقة في الأول مجاز في الثاني، وقيل: بالعكس، وقيل: بالتواطىء **(ومنه المناسخة)** لنقل السهام الموروثة من وارث الميت إلى وارثه **(والتناسخ)** انتقال الروح من بدن إلى آخر، وقيل: لا يتعلق بهذا الخلاف عرض، وقيل: فائدته إذا وقع في كلام الشارع على أيهما يحمل **(و)** هو **(اصطلاحاً فقيل: رفع الشارع الحكم الشرعي)** زاد ابن الحاجب بدليل شرعي متأخر أخرج بالأول رفعه بالموت والنوم والغفلة، وبالثاني نحو: صل

إلى آخر الشهر، ولا حاجة إليه، لأن الأول انتفاء لعدم القابلية، والثاني انتفاء بالغاية، كذا في «الحاشية»، وقد يقال الوجوب على المكلف ثابت البتة، وقد ارتفع بالموت قطعاً، ولا يرتفع إلاّ برفع الشارع بالضرورة، فلا بد، من قيد يخرجه، وأيضاً القيود لإظهار ما خرج عنه **(فيخرج رفع المباح الأصل)** لو تحقق **(فإنه ليس بخطاب)** أي بسبب خطاب متعلق به حتى يتحقق حكم شرعي **(و)** يخرج **(كل تخصيص، لأنه دفع)** للحكم من الابتداء لا رفع بعد التحقق، فإن قلت: لا يصدق التعريف على نسخ التلاوة، فإنه لا يرتفع الحكم به، قال **(ونسخ التلاوة راجع إلى)** نسخ **(أحكامها)** من جواز الصلاة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب وقراءتهما، وكون التلاوة سبباً لثواب عظيم، وحفظه موجباً لفضل جسيم إلى غير ذلك **(وأورد الحكم قديم)** عندكم **(فلا يتصور رفعه، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه)** على ما بين في غير هذا الفن، وإذا لم يصح ارتفاعه فلا يصدق على نسخه أنه رفعه، فالتعريف تعريف بالمباين **(والجواب)** ليس المراد بالرفع رفع الخطاب القديم من الواقع بل **(المراد رفع التعلّق)** أي تعلق الحكم والخطاب بالمكلف تنجيزاً بحيث يصير مكلفاً بالفعل **(الذي لولاه)** أي لولا الرفع **(لبقي)** واستمر فافهم **(وقيل)** ونسب إلى الفقهاء **(هو النص الدال على انتهاء أمد الحكم)** ولا حاجة إلى زيادة قيد التراخي لدلالة الانتهاء عليه، وقال إمام الحرمين: اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول، وقال الإمام حجة الإسلام قدس سره الخطاب: الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب الأول على وجه لولاه كان ثابتاً مع تراخيه، والقيد الأخير لمجرد الإيضاح والبيان لا للإخراج، فإن قلت: يخرج عنه قول الراوي نسخ حكم كذا، إذ ليس نصاً، وكذا يخرج الفعل، قال: **(وقول الراوي: نسخ حكم كذا ليس بنص ولا دال بالذات، بل)** هو **(دليله)** فلا بأس بخروجه **(كفعله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم)** فإنه ليس نصاً دالاً على الانتهاء بالذات، بل هو كاشف عنه بقرينة أن فعل الرسول مع تقرير الله تعالى عليه لا يكون من غير وحي **(وأورد النص دليل النسخ)** لا عينه، فلا يصدق عليه فهو تعريف بالمباين **(والجواب)** أنا لا نسلم أنه دليل النسخ بل عينه، فإنه **(كما أن الحكم ليس إلاّ افعل، كذلك النسخ ليس إلاّ لا تفعل عرفاً، فتأمل)** إشارة إلى أنه لا يصح الاشتقاق حينئذٍ إلا أن يلتزم أن ههنا اصطلاحين كذا في «الحاشية». ثم إن هذا الجواب إنما يصح في الكلام النفسي وإطلاق النص عليه بعيد، وأبعد منه إطلاق اللفظ، ويأبى عنه توصيفه بالدال، فإنه المدلول على ما وقع على ألسنة المتأخرين إلاّ أن يلتزم إطلاق النسخ على اللفظ أيضاً كما يشعر به قوله عرفاً، فتدبر **(ثم هذا التعريف مبني على أن الحكم)** الأول **(مؤقت)** بوقت ظهر فيه الحكم الثاني **(في علمه تعالى، فليس هناك رفع بل إنما هو بيان الأمد)** الذي وقت به. وهذا بخلاف التعريف الأول، فإنه مبني على أنه غير مؤقت، بل مطلق ارتفع بالنسخ. فبين المعرفين خلاف **(قال ابن الحاجب: الخلاف لفظي، لأن مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل)** ورود **(الناسخ)** وهو المراد بانتهاء، أمد الحكم، وليس القرار إليه، لأن قدم الحكم يأبى الرفع دون الانتهاء، لأن الانتهاء ليس إلاّ عدم وجود شيء بعد الأمد وهو الرفع، ويأبى عنه القدم فإذن ليس النسخ إلاّ انتهاء الحكم إلى أمد

معين، وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاؤه **(فيؤول)** النسخ **(إلى التخصيص)** أي يكون في الأزمان مثله في الأفراد **(والحق أنه)** خلاف **(معنوي، وتحقيقه أن الخطاب)** المطلق النازل **(في علمه تعالى: هل كان متناولاً للكل)** أي كان مقيد بالدوام **(فكان النسخ رفعاً)** لهذا الحكم المقيد بالدوام. ولا يلزم التكاذب، لأن الإنشاء لا يحتمل الكذب، وإنما يرفع الثاني الأول **(أو)** كان الخطاب في علمه تعالى **(مخصصاً بالبعض)** من الأزمنة وهو الزمان الذي ورد فيه النسخ، لكن لم ينزل التقييد عند نزول المنسوخ **(فكان)** النسخ **(بياناً)** لهذا الأمد المقيد به الحكم عند الله تعالى، فالمعرف بالرفع ذهب إلى الأول وبيان الأمد إلى الثاني **(والأول)** أي كون المنسوخ مرتفعاً بالناسخ لولاه لبقي **(كالقتل عند المعتزلة)** فإنهم يقولون: المقتول كأن حياته قد ارتفع بالقتل لولا القتل لبقي حياً **(والثاني)** أي كون حكم المنسوخ مقيداً والناسخ بيان القيد **(كالقتل عندنا)** معشر أهل السنة والجماعة، فإن المقتول ميت بأجله عندنا، وإذا جاء الأجل لا يستأخر ولا يستقدم، والقتل إنما هو علامة مجيء الأجل، ولولا القتل لمات لمجيء أجله **(أقول: يؤيد الثاني أن التشريع للضرورة، كتزويج الأخت)** في شريعة آدم عليه السلام إلى نوح عليه السلام، فإنه لم يكن إذ ذاك نساء غير الأخوات **(إنما يصح بقدرها، فلا يتعلق بالكل)** وفيه أنه لا تأييد، إذ من الجائز أن يكون ابتداء شرعا الحكم لهذه الضرورات، لكن يكون تشريعاً دائمياً، كيف وأنه قد بقي إلى زمان نوح عليه السلام، مع أنه قد تكثر النساء في البين غير الأخوات، وأيضاً: أن يكون شرع ما شرع للضرورة مؤبداً إرادة أن ينسخه عند انتفاء الضرورة، فتدبر **(ويؤيد الأول أن النهي للدوام، فيوجب التعلق مستمراً)** فليس نسخه إلا رفعه **(فتدبر)** قال مطلع الأسرار الإلٰهية والدي قدس سره: الأصفى ليس جعل النزاع معنوياً على هذا الوجه صحيحاً ولا ضرورة ملجئة إليه أيضاً، فإنه ليس بين الفريقين نزاع أصلاً، وكيف يصح هذا، فإنه يلزم على كل أن يحكموا على الله تعالى بأمر لم يهد إليه الدليل ولا حكم به البديهة أيضاً، وليس كل الأحكام مؤقتاً في علم الله تعالى عند أحد ولا الكل مؤبداً عند أحد، فلا يصح فلا يتمكن أحد من إحدى الدعويين مطلقاً، وأيضاً: قائلو بيان الأمد جوزوا نسخ المؤقت قبل مجيء وقته، ولا يمكن هذا إلا إذا كان رفعاً، بل الحق أن الحكم سواء كان مقيداً بقيد التأبيد أم مطلقاً عنه أم مقيداً بوقت لم ينزل التقييد به، أو نزل له عمر عند الله تعالى إلى أجل معين مقدر البتة، والله سبحانه يعلم هذا الأجل، فإذا جاء ذلك الأجل أنزل حكماً آخر وارتفع الحكم الأول من البين، فالحكم ميت بأجله بإماتة الله سبحانه، وظهور الإماتة ليس إلاّ بهذا الرفع، فمن نظر إلى الأول عرف بانتهاء أمد الحكم المقدر عند الله تعالى، ومن نظر إلى الثاني عرفه برفعه، وقول الإمام فخر الإسلام رضي الله تعالى عنه: وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى إلاّ أنه أطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر، فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع ينادي على ما ذكرنا. وقال في «البديع»: وإذا كان في النسخ جهتان صح التعريف بكل واحد منهما، وهذا أيضاً يرشدك إلى ما قلنا، ولا تظنن أنه يلزم من كلام هذا الحبر الإمام تعدد الحق، فإنه بالنظر إلى صاحب الشرع شيء

وبالنظر إلينا شيء، مع أنه منهي عندنا، لأن الحق واحد، وهو الحكم المنسوخ في زمانه، والناسخ في زمانه، ولا تعدد أصلاً، بل إنما نقول: ورود الناسخ بيان لأجل الحكم المنسوخ، فإنه مقدر في علم الله تعالى، وإماتته إنما هو بإنزال الناسخ، فهذه الإماتة ذات جهتين: بيان الأجل ورفعه بإنزال الناسخ، ولا شائبة فيه لتعدد الحق أصلاً، فافهم وتشكر، وعرفه صاحب «البديع» ههنا بانتهاء حكم شرعي مطلق عن التأبيد والتوقيت بنص متأخر عن مورده، واعتبار قيد الإطلاق عن التأبيد، لأن نسخ المقيد به لا يجوز عنده. والإطلاق عن التوقيت، لأن ارتفاع الحكم بارتفاع الوقت لا يسمى نسخاً، فالمراد به لتوقيت بوقت ارتفع فيه الحكم لا مطلق التوقيت، فإن نسخ المؤقت قبل مجيء الوقت جائز بالإجماع، واحترز بالنص عن الإجماع والقياس. فإنهما لا يكونان ناسخين، وبالتأخير عن التخصيص، ولا يخفى على المتأمل أن القيود للإظهار والتبيين، ولا حاجة إليها للإخراج.

مسألة: (**أجمع أهل الشرائع**) من المسلمين والنصارى (**على جوازه عقلاً**) أي العقل يجوّزه ولا يحيله (**خلافاً لليهود إلا العيسوية**) وهم أصحاب أبي عيسى الأصفهاني، وهم اعترفوا بنبوة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، لكن إلى العرب فقط، وهم بنو إسماعيل لا إلى الأمم كافة، وهذا من غاية حماقتهم، لأن بعد اعتراف النبوة ولو إلى الجماعة لزم اعتراف صدقه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم وامتناع الكذب عليه. كما هو شأن الرسالة، وقد تواتر عنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام دعوى النبوة إلى الخلق كافة، فوجب الصدق فيه (**فالشمعونية**) منعوه (**عقلاً، والعنانية سمعاً و**) أجمع أهل الشرائع (**على وقوعه سمعاً خلافاً لأبي مسلم**) الجاحظ من شياطين المعتزلة، والأظهر في العبارة أجمع أهل الشرائع على وقوعه خلافاً لليهود، فالشمعونية الخ (**وهو لا يصح من مسلم**) أي ممن يدعي إسلامه (**إلا بتأويل**) وقد أول بأنه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن إطلاق هذا اللفظ، ويسميه تخصيصاً، فإن تخصيص الأزمان كتخصيص الأفراد. وقيل: النسخ عنده الأبطال، وينكره ويدل عليه استدلاله، وقيل: ينكره في شريعة واحدة فقط، وقيل: في القرآن فقط (**لنا لا يلزم منه محال، لذاته لأن المصلحة تختلف باختلاف الأوقات**) فيكون في وقت في الفعل مصلحة فيجب، وفي آخر مضرة فيحرم، وهذا (**كشرب الدواء**) فإن شرب دواء واحد ينفع في وقت، فيأمر به الطبيب ويضر في آخر فينهى عنه (**والشرع للأديان كالطب للأبدان**) في إبانة المنافع والمضار (**وأما الوقوع**) أي وقوع النسخ (**ففي التوراة أمر آدم مطلقاً**) من غير تقييد بغاية (**بتزويج بناته من بنيه**) في التيسير روى الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس: كان لا يولد لآدم غلام إلاّ ولدت معه جارية، فكان يزوج توأمة هذا للآخر، وتوأمة الآخر لهذا (**وقد حرم**) ذلك في الشرائع التي بعدها (**بالاتفاق**) بيننا وبينكم أيها اليهود، وهذا هو النسخ (**وقال**) الله تعالى (**لنوح**) عند الخروج من الفلك كما في السفر الأول في التوراة (**جعلت كل دابة حية مأكلاً لك ولذريتك**) وأطلقت ذلك كنبات العشب ما خلا الدم، فلا تأكلوه (**ثم حرم منها كثير على لسان موسى**) عليه وعلى نبينا وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام كما في السفر الثالث من

التوراة فلزم القول بالنسخ.

واعلم أن الدليل القاطع على ثبوت النسخ وجوازه الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلاً متواتراً، بحيث لا يتوجه إليه شبهة أهل التلبيس، ولا ينطفىء نورها بإطفاء أحد من الحمقى المكابرين، ثم إنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام ادعى انتساخ الشرائع السابقة بشريعته المشرقة شروق الشمس على نصف النهار، فالقول بوقوع النسخ حق لا يدحضه شبه أهل التلبيس والتدليس، والمصنف إنما ذكر الحجج التوراتية إظهاراً لغاية حماقتهم واجترائهم على تكذيب ما سلموه كتاباً منزلاً من عند الله سبحانه هذا **(واستدل بتحريم السبت)** في شريعة موسى عليه السلام، أي تحريم الاصطياد وقتل الحيوانات ولو يحق فيه **(بعد إباحته مطلقاً)** عن غاية **(في شريعة إبراهيم)** عليه وعلى نبينا وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام **(و)** استدل **(بتحريم جمع الأختين)** في شريعة موسى عليه السلام وبعدها من الشرائع **(بعد الإباحة في شريعة يعقوب)** عليه السلام أي شريعة إبراهيم التي هو عليها، وإنما نسبت إليه لأنه جمع بين الأختين **(و)** استدل أيضاً **(بوجوب الختان)** عندهم **(يوم الولادة، وقيل: في الثامن)** في شريعة موسى **(بعد الإباحة)** في شريعة إبراهيم عليهم السلام وعلى نبينا وعلى آله وأصحابه **(والجواب أن هذه الأمور لم يتعلق بها خطاب في شريعة)** بل هذه قبل التحريم والوجوب كانت مباحة الأصل **(ورفع مباح الأصل ليس بنسخ، واعلم أن أكثر الحنفية)** ومنهم الشيخ أبو الحسن الكرخي **(جعلوا رفع الإباحة الأصلية نسخاً لأن الخلق لم يتركوا سدى في وقت من الأوقات)** كما قال الله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦] ولم يمض وقت إلا وفيه شريعة نذير. وإذا كان فلا بد أن يكون الإباحات إباحات شرعية واردة في شرائع هؤلاء النذر. واعلم أن الشيخ الإمام فخر الإسلام استدل على بطلان القول بالإباحة الأصلية بهذه الكريمة. تقريره أن الإنسان لم يترك في حين من الأحيان سدى، بل هو مكلف بشريعة نبي من الأنبياء، فلا شك أن الأشياء منها ما كان على الوجوب. ومنها على التحريم، وهكذا فالقول بالإباحة مطلقاً باطل إلاّ بمعنى عدم المؤاخذة لاندراس الشرائع زمان الفترة، وجعل هذا الجهل عذراً، وقد بيناه في الأحكام فهذا يؤيد أن رفع الإباحة الأصلية ليس نسخاً، وأما استدلاله بهذا على الإباحة فغير تام وغير مطابق فافهم **(ولو قيل: تلك الإباحات لما تقررت في تلك الشرائع)** وعملت الأمة بها من غير نكير من النذر لها **(صارت بحكم التقرير من أحكامها)** أي أحكام تلك الشرائع **(فيكون رفعها رفع حكم شرعي)** وهو النسخ **(لم يبعد)** بل هو الصواب. كيف وقد جمع يعقوب بين الأختين وفعل النبي تشريع، وكذا الاصطياد والاختتان. فهذه الحجج تمت من غير مس شبه أولى التلبيس. الشمعونية **(قالوا: أوّلاً: إن كان)** النسخ **(لحكمة ظهرت)** للناسخ **(الآن)** ولم تكن ظاهرة من قبل **(فبداء)** أي فالنسخ بداء وجهل بعواقب الأمور **(وإلا)** يكن لحكمة ظهرت **(فعبث)** أي فهو عبث من غير فائدة؟ **(قلنا: المصلحة قد تتجدد بتجدد الأحوال)** والحاكم كان يعلم في الأزل أن المصلحة تتجدد **(فإن الكلام فيما ليس بحسن ولا قبيح لذاته)**

وأما ما هو حسن لذاته أو قبيح كذلك فلا يقبل النسخ عندنا أيضاً **(فلابداء)** فإن أريد بالظهور الظهور للحاكم بعد الجهل به فنختار أنه لم يظهر الآن، بل كان ظاهراً له من الأزل، ولا يلزم العبث، فالملازمة الثانية ممنوعة، وإن أريد به الوجود في الفعل واتصافه به، فلزوم البداء ممنوع، كيف أنه كان يعلم من الأزل أنه تتجدد مصلحة فيه **(على أن الأشاعرة)** التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري يختارون الشق الثاني و**(يعتزمون عبثاً)** فإنهم لا يرون اشتمال أحكامه على المصالح، لأن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد **(و)** قالوا **(ثانياً)** الحكم **(الأول إما مقيد بغاية)** ينعدم الحكم بعده **(فلا نسخ اتفاقاً)** فإن انتهاء الحكم بانتهاء الغاية لا يسمى نسخاً **(أو مؤبد فلا يرفع للتناقض)** فإن التأبيد يقتضي بقاء الحكم إلى الأبد، والنسخ ينافيه **(ولزوم تعذر الأخبار به)** أي بالتأبيد لكون المؤبد حينئذ صالحاً للنسخ والارتفاع **(وعدم الجزم بأبدية الصلاة والشريعة: وهو خلف عندكم)**، **(قلنا)** الحصر ممنوع بل الحكم الأول **(مطلق)** عن الغاية وقيد التأبيد فلا ينافي الانتساخ **(ولو سلم)** الحصر فنختار أنه مقيد بالتأبيد **(فقد يكون التأبيد قيد للفعل الواجب لا للوجوب)** فيكون الوجوب مطلقا لكن الفعل مؤبد **(كما في صم كل رمضان فإن جميع الرمضنات داخلة في هذا الخطاب)** فيكون كل رمضان محكوماً بالوجوب فيه في الجملة **(وإذا مات انقطع الوجوب قطعاً)** والفرق بين الوجوب المتعلق بالفعل المؤبد والوجوب المؤبد للفعل ظاهر لا سترة فيه، وفيه نظر ظاهر، فإن حاصل هذا يرجع إلى أن الوجوب مطلق وإن كان متعلقه مقيداً بالتأبيد، هذا يرجع إلى منع الحصر بإبداء احتمال أنه مطلق فهو المنع الأول والسند السند **(ولو سلم أنه قيد للوجوب)** والحكم مقيد بالتأبيد **(وهو الحق)** فإنه الظاهر **(كما في النهي)** فإنه يفيد التأبيد **(فيمحو الله ما يشاء ويثبت)** ما يشاء، فله أن يحكم بحكم مؤبد ثم يرفعه ويمحوه، كيف **(وكم من ظاهر يترك بالنص)** فالحكم المؤبد وإن كان ظاهراً في البقاء، ولكن الناسخ نص في الارتفاع **(فالملازمات ممنوعة فتدبر)** فإن الناسخ رافع للحكم المؤبد ولا يلزمه بقاء الحكم دائماً فلا تناقض. وأما الملازمة الثانية فلأنه لا يلزم منه عدم صحة الأخبار بالتأبيد مطلقاً. وإنما يلزم فيما نسخ وبطلان اللازم فيه ممنوع بل هو المطلوب. وأما الجزم بالشريعة فبأخبار المخبر الصادق به والخبر لا يحتمل النسخ لا سيما الخبر الذي هو خبر عما لا يتغير فالملازمة الثالثة ممنوعة فافهم **(و)** قالوا **(ثالثاً: لو جاز)** نسخ فعل **(فإما قبل الوجود)** له **(فهو عدم أصلي)** فلا يكون نسخاً، لأنه عدم طار **(أو بعده فلا يتصور رفعه)** وإلاّ كان تحصيل الحاصل كما قال أصحاب البخت، والاتفاق أن تأثير العلة حال الوجود تحصيل الحاصل فلا يتصور، كذا في «شرح الشرح». وقال المصنف: لأن الفعل عرض غير قارّ، فينعدم الجزئي الواقع بذاته، فلا يحتاج فيه إلى رفع الرافع، ولا يمكن أن يوجد ذلك الجزئي مرة أخرى حتى يكون عدمه مرفوعاً بهذا الرفع، كما قال **(بل عسى أن لا يوجد مثله)** وعلى هذا يكون الدليل مخصوصاً بالأفعال الغير القارّة فتدبر **(أو معه فيلزم اجتماع النفي والإثبات، قلنا:)** شبهتكم إنما تدل على أن رفع الفعل بالناسخ لا يصح، ونحن نساعدكم عليه و**(المراد)** من النسخ **(زوال تعلق الحكم)** بطبيعة الفعل التي توجد بتوارد الأفراد **(الذي كان مستمراً)** لولا

المزيل **(كما يزول)** هذا التعلق **(بالموت لا أن الفعل يرتفع)** بالنسخ فأين هذا من ذاك، فإن قلت: لا يصح زوال هذا التعلق فإنه قبل الوجود كان معدوماً بالعدم الأصلي، فلا يكون بالرافع وبعد الوجود لا يتصور العدم لرافع، لأنه تحصيل الحاصل، وحال الوجود اجتماع النقيضين. قلت: هذا بعينه شبهة أصحاب البخت، والاتفاق على ثبوت حاجة الممكن إلى تأثير الجاعل. فالجواب: أن الرفع بعد الوجود حال العدم اللاحق الحاصل بهذا الرفع وهذا غير ممتنع فافهم **(و)** قالوا **(رابعاً)** الحكم الأول **(في علم الباري)** تعالى **(إما مستمر)** بأن تعلق علمه بثبوت الاستمرار والدوام له **(فلا ينسخ وإلاّ لزم الجهل)** فإن النسخ يقتضي وقوع عدم الحكم فالحكم بالدوام كذب والعلم به جهل **(أو مؤقت)** بأن تعلق العلم ببقائه إلى وقت معين **(فلا رفع)** فإنه يرتفع بمجيء الوقت فلا نسخ، **(قلنا)** الحكم **(مؤقت)** لكن **(بالوقت الذي علم أنه ينسخه فيه وذلك موجب)** للنسخ **(لا مانع)** له، لأنه لو لم ينسخ فيه لبقي بعده فيلزم الجهل، نعم: لو كان الحكم مؤقتاً لانتفى لمجيء الوقت من غير رفع فتدبر. ولو قرر الدليل بأن الحكم مؤبد في علمه بأن تعلق العلم بالحكم المؤبد فلا يصح رفعه، وإلاّ لم يبق مؤبداً فيلزم الجهل. أو مؤقت بأن تعلق بالحكم المغيا بوقت فلا ينسخ لم يتوجه هذا الجواب وآل إلى الثاني، ويجاب بالجواب الذي مرَّ من منع الحصر واختيار الأول وتجويز ارتفاع المؤبد المعلوم فتذكر **(أقول: ولك أن تقول)** في الجواب الحكم **(مستمر قبل النسخ)** في علم الباري **(وغير مستمر بعده)** ولا يلزم الجهل، لأن هذا انقلاب **(وانقلاب العلم الانقلاب المعلوم، لا يلزم منه الجهل كما في الحوادث فافهم إنه دقيق)** فإنه سبحانه يعلم الحوادث حال الوجود موجودة، وحال العدم معدومة، فينقلب علمه لانقلاب المعلوم، وهذا مبني على ما ذهب إليه بعض المتكلمين أن صفة العلم قديمة وتعلقاته حادثة، ومتبدلة حسب تبدل المعلوم في نفسه، وفيه بحث، أما أوّلاً: فلأن هذا المبنى باطل، كيف ويلزم أن لا تكون الحوادث معلومة في الأزل وهو بداء وجهل، كما يقوله شياطين الرافضة خذلهم الله تعالى. وأما ثانياً: فلأنه لو سلم هذا المبنى لكنه غير وافٍ، فإن تعلق العلم باستمرار الحكم وبالنسخ لم يستمر صار هذا العلم جهلاً البتة، وإن لم يتعلق بالاستمرار عاد إلى الجواب الأول فافهم. نعم: لو قرر الدليل بالتقرير المذكور الأوّل سابقاً، وقرر الجواب بأنه تعلق العلم بالحكم المقيد بالاستمرار، ثم إذا زال هذا الحكم تعلق بمخالفه يبقى الإشكال الأول، إلاّ أن يقال: تعلق في الأزل بهذا الحكم وبقائه إلى مدة كذا. ثم وجود حكم مخالف لكن ينبو عنه العبارة فتدبر. العتابية **(قالوا: لو نسخ شريعة موسى)** عليه وعلى نبينا وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام **(لبطل قوله، وهو متواتر عنه هذه شريعة مؤبدة)** وهذا لا يدل على بطلان النسخ مطلقاً، بل نسخ شريعة موسى **(قلنا)** لا نسلم أنه يبطل، بل يجوز أن يكون هذا إنشاء فتنتسخ بشروق شمس الحقيقة، وهي شريعة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه وسلم، ولو سلم أنه خبر فيجوز أن يكون مجازاً عن طول المكث فلا يبطل. فإن قلت: إن فيهما التزام التجوز وهو خلاف الأصل، قلت: نعم، لكن ههنا قد دل القاطع من الدليل، فإنه قد تواتر عن موسى عليه السلام الأخبار برسالة سيد العالم

صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، وإن قبلته تتحول إلى الكعبة، فلا معنى لدوام شريعة موسى عليه السلام إلاّ بأحد التأويلين فافهم و**(لو سلم الاستلزام)** أي استلزم بطلان هذا القول **(فلا نسلم أن قوله)** أي قول موسى عليه السلام فلا استحالة في بطلانه **(بل)** هو **(مختلق** ومفتري **(قيل: اختلقه ابن الراوندي)** فإن اليهود، كانوا قوماً بهتاً، وكانوا يفترون على الله ورسوله كذباً، ويحرّفون الكلم عن مواضعه، فلا اعتماد في نقلهم، والتواتر ممنوع إنما هو كما يدعون تواتر قتل عيسى عليه السلام مع أنه شبه لهم، وكيف لا يكون مختلفاً **(ولو قاله)** موسى عليه السلام **(لقضت العادة بمحاجتهم به)** سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم كما حاجوا بسائر مزخرفاتهم، ولو وقعت المحاجة لنقلت لتوفر الدواعي على نقله فعلم أنه مختلق قطعاً **(وما زعموا أن في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السمٰوات والأرض)** وهذا يفيد أن لا ينسخ تعظيم السبت. وقد ادعيتم نسخه **(فمدفوع بأنه لا تواتر في التوراة الكائنة الآن)** في أيديهم لأنه لم يكن أحبارهم الناقلون من زمن عيسى عليه السلام بالغين حدّ التواتر، بل على عدد كانوا يجتمعون على التحريف و**(لاتفاق أهل النقل على إحراق بخت نصر)** الظالم **(أسفارها)** حين طغوا وقتلوا نبياً من أنبياء الله تعالى، وقيل كان اسمه «شعياء» فبعث الله عليهم هذا الظالم فقتل ثلثهم، وسبى ثلثهم، وترك ثلثهم، وأحرق أسفار كتاب الله التوراة وبيت المقدس **(وأنه لم يبق من يحفظها)** لأنه قتل الحفظة كلهم، ولم يكن حفاظ لها إلاّ أقل القليل **(وذكر)** في التاريخ **(أن عزيراً)** عليه السلام **(ألهمها)** بعدما أماته الله مائة عام ثم بعثه، فجاء فوجد القرية معمورة من بني إسرائيل، فطلب التوراة فلم يجدها عندهم، فدعا الله تعالى بأن يلهمها، وكان مجاب الدعوة، بل نبياً **(وكتبها ودفعها إلى تلميذه ليقرأها عليهم)** فصار مدار النقل على هذا التلميذ، فأين التواتر، بل قيل: زاد هذا التلميذ ونقص فلا اعتماد عليه، ونسبوا لهذا الإلهام إليه بنوته لله تعالى لادعائهم أن إلهام التوراة لا يكون إلاّ لابن الله تعالى عما يقول الظالمون، فكيف يعتمد على قول من له هذه الحماقة **(ولذا)** أي لكونها غير متواترة **(لم يزل نسخها الثلاث)** التي بأيدي العتابية والتي بأيدي السامرية والتي بأيدي النصارى، وقيل: هي السامرية والعبرية واليونانية **(مختلفة في أعمار الدنيا)** في نسخ السامرية زيادة ألف وكثير على ما في العتابية، والتي في أيدي النصارى زيادة ألف وثلثمائة سنة، وفيها الوعد بخروج المسيح عليه السلام، وبخروج العربي صاحب الجمل وهو سيد العالم محمد صلاة الله عليه وعلى آله وأصحابه، وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما كذا في «الحاشية» ناقلاً عن «التقرير» **(كذا في التحرير)**.

مسألة: (شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة) فيما يخالفها **(قيل)** ليست ناسخة بل **(مخصصة)** وكان أحكامهن مقيدة **(لنا نسخ التوجه إلى البيت)** المقدس الذي كان في شريعة موسى عليه السلام بإيجاب التوجه إلى الكعبة حين فرضت الصلاة في مكة فإنه روي في «معالم التنزيل» أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وأصحابه كانوا يصلون بمكة إلى الكعبة فلما هاجر إلى المدينة المعظمة أمره الله تعالى أن يصلي نحو صخرة بيت المقدس، ولم يرد به نسخه بعدما صلى

إليه ستة عشرة أو سبعة عشرة شهراً في المدينة بعد الهجرة، فإنه ليس من الباب في شيء، لأن هذا نسخ لما نزل أولاً في هذه الشريعة المطهرة من التوجه إلى بيت المقدس، إلا أن ابن أبي شيبة وأبا داود في «ناسخه» والبيهقي في «سننه» رووا عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه، وبعدما تحول إلى المدينة ستة عشر شهراً، ثم صرفه الله تعالى إلى الكعبة، فهذا يدل على أن كليهما كانا قبلة يجب التوجه إليها فلا يضر كثيراً، وحينئذٍ يستدل بانتساخ التوجه إلى البيت المقدس فقط بالتوجه إليهما وليس معنى الأثر ما ظن أن القبلة كانت هي بيت المقدس، وإنما كان يجعل الكعبة بين يديه تعظيماً لها لكونها قبلة أبيه إبراهيم لأن هذا النحو من التعظيم غير مشروع لا يليق بجنابه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم التوهم به فافهم. ثم بقي ههنا شيء وهو أن التوجه إلى البيت المقدس انتسخ في شرع عيسى عليه السلام فإن قبلته جهة الشرق، فالأصوب أن يستدل بانتساخ التوجه إلى جهة الشرق بالتوجه إلى الكعبة بمكة أو إلى البيت المقدس، بشرط أن تكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية فافهم.

واعلم أن المشهور الاستدلال بأمر القبلة لوقوع النسخ في شريعة واحدة، وهذا يصح بالانتساخ الذي هو بعد الهجرة بستة عشر أو سبعة عشر شهراً للتوجه إلى الصخرة بالتوجه إلى الكعبة فافهم **(و)** لنا أيضاً نسخ **(تحريم السبت)** بتحليله وقد وقع غزوة أحد فيه **(وكثير)** كحل الاختصاء للرهبانية واستحباب العزلة بترك النكاح اللذين كانا في شريعة عيسى عليه السلام إلى الحرمة وسنية النكاح وغير ذلك، وبالجملة: قد تواتر عنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام دعوى انتساخ بعض أحكام الشرائع السابقة بشريعته الحنيفية المطهرة البيضاء، وانعقد عليه إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، وعلم بالتواتر المعنوي، وليس علينا إلا حلّ شبه المخالفين. المخصصون **(قالوا: أخبر الكل)** من الرسل السابقين عليهم الصلاة والسلام **(عن وجود نبينا)** سيد العالم **(صلى الله عليه)** وعلى آله وأصحابه **(وسلم فتقيد)** شرائعهم إلى زمان مجيئه **(أقول)** لا يوجب الأخبار المذكور تقييد جميع أحكام الشرائع السابقة، بل إن أوجب فإنما يوجب عدم بقاء حكم ما إجمالاً، و**(الإجمال لا ينافي نسخ الخصوص)** بعينه **(لأنه)** لم يقيده، و**(لا ينافي دوامه)** وظنه لولا الرافع **(وإلا)** يكن كذلك، بل ينافي نسخ الخصوص، ويوجب التقييد **(لم تكن شرائع من قبلنا حجة)** فإنه يوجب حينئذٍ تقييد الكل إلى زمان مجيء سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم فلا يبقى حجة بعده، والحاصل أن هذا الأخبار لا يوجب تقييد الأحكام، فإنه يجوز العقل حين الخبر أن تكون شريعة خاتم الرسل موافقة للشريعة السابقة، وأيضاً: يجوز أن يكون الإخبار إخباراً بالانتساخ فلا يوجب، وأيضاً: لو أوجب فإنما يوجب التقييد إلى زمان بعثه ﷺ، وحينئذٍ يبطل وجوب العمل بالشرائع المتقدمة، ولم يرد أنه يوجب التخصيص الإجمالي في الأحكام وهو لا ينافي النسخ، كيف وإنه خلاف الواقع فإنه ينتهي الحكم بانتهاء الغاية التي علمت الآن، وهذا ليس من النسخ في شيء **(فتدبر)** وأحسن التدبر.

مسألة: (النسخ واقع في شريعة واحدة وفي القرآن، وعزي إلى أبي مسلم الجاحظ)

المعتزلي **(خلافه)** وهذا أحد التأويلات المذكورة لقوله: **(لنا نسخ ثبات الواحد للعشرة)** عند المقابلة **(بثبات الواحد للاثنين)** عندها روى البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال: لما نزلت: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا﴾ [الأنفال: ٦٥] فكتب عليهم أن لا يفرّ واحد من عشرة، وأن لا يفرّ عشرون من مائتين، ثم الآن خفف الله عنكم الآية، فكتب: أن لا يفرّ مائة من مائتين **(و)** لنا **(نسخ الاعتداد بالحول)** قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] **(بآية الأشهر)** وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فالآية الأولى تفيد وجوب الاعتداد على المتوفى عنها زوجها سنة، والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى، فننسخ عدة السنة بالعدة بالأشهر والوصية بالميراث. روى البيهقي في «سننه» عن ابن عباس في قوله ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ الآية. قال: كان الرجل إذا مات وترك امرأته اعتدت في بيته ينفق عليها من ماله ثم أنزل الله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فهذه عدة المتوفى عنها إلا أن تكون حاملاً فعدتها أن تضع ما في بطنها. وقال في ميراثها: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ [النساء: ١٢] فبين ميراث المرأة وترك الوصية والنفقة، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليها أن تتزين وتتصنع وتتعرض للتزويج فذلك المعروف كذا في «الدرر المنثورة». وفي «صحيح البخاري»: قال ابن الزبير: قلت لعثمان: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: ٤٣٢] الآية وقد نسختها الآية الأخرى، وهي: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فلم تكتبها، فقال: يا ابن أخي لا أغير شيئاً من مكانه، وهذا إخبار أجل الصحابة بالنسخ وقول الصحابي فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد إن الآية ثابتة غير منسوخة، ومعناه: أن تمام السنة على أربعة أشهر وعشراً إنما هو بالوصية، إن شاءت سكنت في وصيتها وإن شاءت خرجت، وهو تأويل قوله تعالى: ﴿غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٠] فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت، فلا سكنى لها، هذا خلاصة ما في «صحيح البخاري» **(قيل)** لا نسلم أن الاعتداد بالسنة منسوخ فإنه قد يعمل به، إذ **(قد يمكث الحمل حولاً)** وعدة الحامل وضع الحمل **(والجواب: أن العبرة)** ههنا **(للوضع وخصوص السنة لاغ)** فليس فيه عمل بالمنسوخ، ولو سلم أن العبرة هناك لخصوص السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية، لأن حكمها كان الاعتداد بالسنة مطلقاً، وهو منسوخ قطعاً. الجاحظ **(احتج بقوله)** تعالى في صفة القرآن: ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ [فصلت: ٤٢] فلا يبطل شيء منه بالناسخ **(قلنا: النسخ ليس بباطل)** بل المنسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى إلا أن العمل بأحدهما ينقطع بالآخر **(على أن الضمير للمجموع)** أي مجموع القرآن والمجموع لا ينتسخ أصلاً فافهم.

مسألة: (يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد) وعليه الشيخان الإمامان فخر الإسلام وشمس الأئمة. فإن قلت: فأي فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن؟

قال: **(وهو)** أي الاعتقاد **(رأس الطاعات وأساس العبادات)** وهو حاصل فأي فائدة تكون فوقها، وهذا غير وافٍ عند هذا العبد، فإنه هب أن الاعتقاد عمل القلب ورأس الطاعات، لكن إذا كان مطابقاً للواقع وههنا المفروض أن لا وجوب وقت التمكن، كيف وهو إن كان حسناً فيه فلا يصح تعلق النهي الناسخ، هذا خلف، فلا بد أن يكون قبيحاً، فلا وجوب فيه، وقبله لا وجوب أيضاً، لأن التمكن شرط التكليف، والوجوب لا يتعلق إلاّ بما هو حسن، والنهي لا يتعلق إلا بما هو قبيح في ذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع كما بين في المبادىء الاحكامية، فإذا ليس في الواقع وجوب، فالاعتقاد به قبيح، فلا يكون طاعة، فضلاً عن كونه رأس الطاعات، ومن ههنا ظهر فساد ما قرر أن المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم **(خلافاً لجمهور المعتزلة وبعض الحنفية)** بل رؤسائهم كالشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي وشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي والشيخ الإمام الجصاص أبي بكر الرازي والقاضي الإمام أبي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى، وقولهم هو الحق المتلقي بالقبول **(و)** خلافاً لجمهور **(الحنابلة والصيرفي)** من الشافعية **(لنا: التكليف قبل الفعل كما مر)** في المبادىء الإحكامية **(وهو ممكن يقبل الرفع)** ولا يلزم من ارتفاعه محال **(ولا مانع فيجوز)** وجوابه أن ارتفاع التكليف قبل التمكن من المحالات، وإن كان ممكناً في الجملة، فإن الإمكان لا ينافي استحالة نحو عدمه لاستلزامه محذوراً، وكيف لا يكون محالاً، وإن وجود التكليف ينادي أعلى نداء على حسن الفعل زمان التمكن، فيستحيل على الحكيم رفعه، والنهي عما ليس بفحش مستحيل، ودفع بأن المقصود من التكليف الابتلاء بالإيمان به والعزم على الفعل ليصيب به حسنة لا لابتلاء بإيقاع الفعل، وهو فاسد، لأن الفعل هل اتصف بالوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير المقدور، أو بعد التمكن فلا بد من حسنة فيه كما مر في باب الحاكم، فلا يتصور ارتفاعه، لأن الحسن لا ينهى من الحكيم، أو لم يتصف بالوجوب أصلاً، فالابتلاء بالإيمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب فافهم. وقد يدفع بأنه يجوز أن يكون الفعل المنسوخ على حسنه، والنهي لغلبة قبح من غيره كالكذب لإنجاء بريء، وهو أيضاً فاسد فإن غلبة جهة القبح هل هي مانعة عن إيجابه؟ فلا يصح به التكليف بالوجوب المنسوخ أم لا، فلا ينسخ بل يكون من وجه واجباً ومن وجه حراماً، كالصلاة في الأرض المغصوبة فافهم. وقد يدفع أيضاً بأن المقصود من الخطاب فوائد أخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلاة وغيرها، وهذه فوائد عظيمة، وبه يظهر الجواب عن الإشكال المتقدم أيضاً، وهذا في غاية السخافة، فإنا لا ننكر هذه الفوائد ونقول: هل يفيد تعلق التكليف بالفعل فيكون حسناً فلا ينسخ بالنهي عنه، أو لا يفيد تعلق التكليف، فأي شيء ينسخ فافهم **(وقياس)** الشيخ **(ابن الحاجب على الموت)** فإنه رافع للتكليف قبل التمكن، فكذا الناسخ **(مندفع لأنه مخصص عقلاً)** فالتكليف مقيد بشرط السلامة، فليس هناك ارتفاع بخلاف النسخ، فإن التكليف فيه مطلق، وإلا لم يصح النسخ **(على أنه بعد مضي بعض الأفراد)** أفراد الفعل من المكلف الميت، وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من أحد من المكلفين فافهم. والحق في الجواب أن موت

المكلف لا ينافي حسن الفعل بخلاف النهي الناسخ فافترقا. ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في «المختصر» **(واستدل)** على الجواز **(أولاً بنسخ ما زاد على)** الصلوات **(الخمس ليلة المعراج)** فإنه أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليلة المعراج بخمسين صلاة، فرجع إلى موسى عليه السلام فقال: سل التخفيف، فإن أمتك لا تطيق، فسأل فحط عشراً، ثم رجع فقال موسى مثل ذلك إلى أن بقي خمسة، فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل، فإن قلت: المعتزلة ينكرون المعراج فلا يقوم حجة عليهم. قال: **(وإنكار المعتزلة إياه مردود)** فإن ذلك من حماقتهم الكبرى **(لصحة النقل كما في «الصحيحين» وغيرهما)** واشتهاره كالشمس على نصف النهار، لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور **(واعترض)** عليه **(بأنه قبل التمكن من الاعتقاد)** فهذا كما يضرنا يضركم أيضاً **(وأجيب بأن رسول الله ﷺ)**وعلى آله وأصحابه **(وسلم هو الأصل)** في التكليف **(فاعتقاده كاعتقاد الكل وفيه ما فيه)** لأنه سيجيء أنه لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب إليه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قبل تبليغه إلى الأمة فلم تصر الأمة مكلفة به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد، بل الجواب: أن المقصود أن الرسول صار مكلفاً به قبل الأمة واعتقد ثم نسخ قبل تمكنه من العمل فكذا يجوز في الأمة أن تؤمر ويبلغ الأمر إليها ثم ينسخ بعد الاعتقاد قبل التمكن من الفعل، هذا: والجواب عن هذا الاستدلال أن التكليف بما زاد على الخمسين لم يتعلق إلاّ بالنبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم، دون الأمة، لأنه لم يبلغ إليهم هو ﷺ وآله وأصحابه وسلم، وقد نسخ بعد المراجعة إلى موسى عليه السلام في الفلك الخامس، فكما أنه كان متمكناً على الاعتقاد كان متمكناً على الإتيان بالخمسين، بل أزيد، فإن قلت: وقت المعراج كان أقل من ساعة كما روي، والعروج كان على خرق العادة، ولو كان متمكناً على الفعل فتركه معصية، وهو صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم بريء عنها؛ قلت: كما كان متمكناً على العروج على سبيل خرق العادة كذلك على أداء الخمسين، ومن آمن بقبض الزمان وبسطه لطاعة الأنبياء والأولياء فلا يشك في تمكنه عليه الصلاة والسلام لأداء الخمسين، كيف وآحاد الأولياء من أمته قد صلوا ثلثمائة ركعة في بعض الليل ولا عصيان، لأن الوجوب كان موسعاً في اليوم بليلته، إذ ليس في حديث المعراج ما يدل على تعيين الأوقات فافهم، ولا تزل فإنه مزلة (و) استدل **(ثانياً: كل نسخ قبل الفعل)** لأنه لو لم يكن قبل لكان بعده أو معه وهو باطل **(لأن الفعل في وقته وبعد وقته يمتنع نسخه)** إذ لا وجوب حين وجود الفعل وبعده حتى ينسخ **(ورد أولاً: كما أقول)** غاية ما لزم منه الانتساخ قبل وجود الفعل و**(لا يلزم منه قبل التمكن)** والمدعي هذا دون ذلك (و) رد **(ثانياً: الكلام)** ههنا **(فيما لم يفعل)** المكلف **(شيئاً من الأفراد)** للفعل **(وليس كل نسخ كذلك)** فالاستدلال خارج عن المتنازع فيه، وحاصل هذا الجواب: أنا سلمنا أن المدعي النسخ قبل الفعل وهو غير لازم، فإن المقصود منه القبلية بحيث لم يفعل شيء من أفراده، وهذا غير لازم من الدليل، فقد بان افتراقه من الأول فافهم وتأمل فيه **(أقول: لو قيل)** في تقرير الدليل **(التكليف بالثاني)** في الفعل **(تكليف آخر**

ولهذا يطيع) بالامتثال به **(أو يعصي)** بتركه **(فتجويز رفعه دون الأول تحكم)** مع كون كل منهما قبل التمكن **(لتوجه)** والجواب: أن التكليف فيما نحن فيه يوجب حسنه ونسخه يوجب قبحه في زمان واحد، وههنا لما كان بعد مضي زمان يتمكن المكلف على إتيانه، فلا شناعة في أن فيه حسناً فيؤمر به ويصير بعد قبيحاً فينهي عنه، فلا تحكم بل هو الأصوب الواجب القبول فاحفظه **(إلاّ أن يقال: النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن)** وهذا لا يتصور قبل التمكن، من العمل بخلاف الموت فإنه يصح تقييد المدة للعمل به **(وعلى هذا فالنزاع لفظي)** لأن المجوّزين أرادوا بالنسخ قبل التمكن رفع الحكم والمانعون أرادوا بيان مدة العمل بالبدن، وفيه أن المصنف قد بين سابقاً أن النزاع في أن النسخ هل هو بيان مدة العمل أو رفع له معنوي، وبناء النزاع على النزاع المعنوي لا يوجب اللفظية، وتفصيله أن النسخ بيان للمدة المقدرة لتعلق الحكم بعمل البدن فلا يصح الانتساخ قبل التمكن، إذ لا مدة حتى تقدر وعلى هذا فلا وجه للفظية النزاع، فإن قلت: لم يدل دليل على كون النسخ بياناً للأمد المقيد به الحكم، قلت: نعم، لم يدل، لكن يكفي للاستناد، فافهم **(و)** استدل **(ثالثاً: أمر إبراهيم)** على نبينا وعلى آله وأصحابه و**(عليه)** الصلاة و**(السلام بذبح ولده إسماعيل)** وهو منقول عن أمير المؤمنين وإمام الصديقين أبي بكر الصديق الأكبر وابن عمر وأبي هريرة وعبد الله بن سلام وابن عباس في رواية الحاكم، وبه قال الشعبي ومجاهد والحسن ويوسف بن مهران ومحمد بن كعب القرظي وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير **(أو إسحاق)** وهو قول أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، رواه عبد الرزاق، وذهب إليه ابن مسعود كما روى الطبراني وعبد الرزاق والحاكم وصححه وجابر بن عبد الله على ما رواه الحاكم وابن عباس في رواية الحاكم عن عطاء والعباس بن عبد المطلب رواه البخاري في «تاريخه»، وبه قال مسروق: رواه ابن جرير وسعيد بن جبير رواه ابن عبد الله بن أحمد وكعب الأحبار رواه عبد الرزاق والحاكم وصححه في قصة طويلة، والحسن البصري في رواية ابن أبي حاتم ومجاهد في رواية عبد بن حميد وقتادة رواه ابن جرير وابن أبي حاتم والشعبي في رواية ابن أبي حاتم، وإليه ذهب الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية رضي الله تعالى عنه، وحكى أن أهل الكتابين اتفقوا على أنه نص في التوراة أن الذبيح إسحاق، لكن اختيار عبد الله بن سلام كونه إسماعيل يأبى عنه. وروي في ذلك الحديث المرفوع أيضاً بطرق كثيرة، روى الدارقطني عن أبي مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وبارك وسلم: «الذبيح إسحاق» وروى الطبراني عن ابن مسعود قال: سئل النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وبارك وسلم: من أكرم الناس؟ قال: «يوسف بن يعقوب بن إسحاق ذبيح الله» هذا كله خلاصة ما في «الدرر المنثورة»، والذي يهدي إلى الذبيح أن الولد ولد بالبشارة بعد العجزة حال الكبر، وقد نص الله تعالى في سورة هود أن المبشر به إسحاق، فوجب كونه ذبيحاً، اللهم إلا أن يقال إن الذبيح إنما بشر به إبراهيم، والذي نص في سورة هود إنما المبشر به لامرأته إسحاق، فيجوز أن تكون البشارتان متغايرتين، والذي يرشدك إليه أيضاً القصة الطويلة المروية في «صحيح البخاري» لبناء الكعبة، فإنها تدل دلالة واضحة على أن إبراهيم لم يلق إسماعيل

عليهما السلام إلاّ بعد بلوغه وتزوجه مرتين حين بنيا الكعبة، والذبيح إنما هم بذبحه حين كان غلاماً، فلا يصح كونه إسماعيل فافهم، وإنما أطنبت الكلام في هذا لأني وجدت البعض طاعنين على الشيخ في قوله: الذبيح إسحاق، وليعلم الناظر أن الطعن من غاية جهلهم، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠] فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول: إن إبراهيم رأى في المنام ذبح ابنه: ورؤيا الأنبياء وحي فآمر به **(ولم يفعل)** فتركه إن كان مع بقاء الوجوب حين الترك لزم العصيان **(ولا عصيان)** لأنه بريء عنه مع أن الله سبحانه أثنى عليه في هذا الأمر فعلم أنه لم يبق الوجوب حين التمكن **(فالنسخ لازم)** وقام الذبح العظيم مقامه **(وأورد)** أولاً **(لا نسلم الأمر)** بذبح ولده **(بل رأى رؤيا فظنه)** أمراً، فإن قلت: رؤيا الأنبياء وحي، وقد رواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس مرفوعاً، قلت: نعم وحي، لكن لا نسلم أنه وحي بما رأى مطلقاً، بل يجوز أن يكون وحياً بما يعبر به، أو نقول، أنه وحي بعد التقرر عليه، وههنا لم يتقرر عليه بل أمر بذبح الكبش **(و)** أورد ثانياً **(لو سلم)** الأمر **(فبالمقدمات)** من الأضجاع وإمرار السكين وقد عمل به **(لا بالذبح)** فسقط الوجوب فلا نسخ **(و)** أورد ثالثاً: **(لو سلم)** الأمر بالذبح **(فذبح والتحم)** فارتفع الوجوب فلا نسخ وقد يورد بأنه ضرب صفحة من نحاس على الحلق عند ذبحه فذبحه ولم يقطع الحلقوم لمانع، فامتثل وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه أن هذا تكليف بالمحال فيمتنع أو لا يقع، وقد يجاب بأنه كان قادراً قبل ضرب الصفحة، وعلى هذا أيضاً، يتم المطلوب من عدم لزوم، جواز النسخ قبل التمكن، وما قيل إنه معجزة، فلو كان لنقل ولو بسند ضعيف ساقط، لأنه روى ابن أبي حاتم عن السدي كما في «الدرر المنثورة» **(و)** أورد رابعاً **(لو سلم)** الأمر بالذبح وعدم الامتثال به **(فما ترك)** المأمور به **(لأن الفداء بدل)** وقد أتى به فقد سقط الوجوب فلا نسخ **(وهو قول الحنفية)** قال الإمام فخر الإسلام: لم يكن ذلك لنسخ الحكم، بل ذلك الحكم كان ثابتاً، والنسخ هو انتهاء الحكم، ولم يكن، بل كان ثابتاً إلاّ أن المحل الذي أضيف إليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ فكان ذلك ابتلاء استقر حكم الأمر عند المخاطب في آخر الحال، على أن المبتغى منه في حق العبد أن يصير قرباناً بنسبة الحكم إليه مكرماً بالفداء الحاصل لمعرّة الذبح مبتلى بالصبر والمجاهدة إلى حال المكاشفة، وإنما النسخ بعد استقرار المراد بعد الأمر لا قبله وقد سمي في الكتاب فداء لا نسخاً، فثبت أن النسخ لم يكن لعدم ركنه انتهى كلماته الشريفة.

ويقول هذا العبد: إن حاصله أن هذا ليس نسخاً بل الحكم الذي كان عند الله وهو ذبح الفداء لا غير ثابتاً لا منتهياً إلا أن المحل الذي أضيف إليه الحكم في المنام لم يحله الحكم في الواقع على طريقة الفداء، بل يحل هذا الفداء فقط، وهذا كان ابتلاءً منه تعالى لإبراهيم، واستقر عند المخاطب حكم الأمر وعلمه على ما هو عليه في نفس الأمر في آخر الحال بعد العزم على ذبح الولد، وأما قبله فقد ظن أنه مأمور بذبح الولد على طريقة الخطأ في الاجتهاد والغلط في التعبير، واستقر هذا بعد العزم على ما ألقاه الله تعالى منه بهذه الرؤيا في حق المذبوح أن يكون قرباناً بنسبة الحكم إليه في الرؤيا فقط، لا أن يجب عليه ذبحه في الواقع وأن

يصير مكرماً بالفداء الحاصل لأجل معرة الذبح، وأن يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة فينال ثواباً عظيماً ومرتبة رفيعة، فقبل العزم على ذبح الولد لم يفهم مراد الأمر على ما هو عليه، وهو وجوب الذبح العظيم، والنسخ إنما يكون بعد استقرار المراد، ولهذا سمى الله تعالى فداء ولم يسمه نسخاً، والحاصل أن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه، وإنما أمر بالفداء لكن أرى الله الفداء على صورة الابن كما أرى سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه العلم في صورة اللبن فشربه، وأعطى فضله لأمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه، لكن لم يعبر رؤياه إبراهيم، وظن أنه مأمور بذبح الولد، وهذا كان ابتلاء منه له وولده، والحكم بذبح الفداء لم ينسخ، ولما كان هذا أمراً بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكان الشريعة المتقدمة حجة حكم إمامنا الهمام بوجوب الأضحية. وهذا محمل صحيح وجيه بكلامه رحمه الله تعالى، فقد رجع إلى الجواب الأول، إلاّ أن شارحي كلامه لم يحملوا عليه وقالوا مقصوده رحمه الله تعالى أنه عليه السلام كان مأموراً بذبح الولد حقيقة، فالذبح كان واجباً، ووجوبه باق بعد إلاّ أنه جعل الفداء خلفاً عنه، فذبحه يسقط ذبح الولد، وليس هذا من النسخ في شيء، فإنه انتهاء الحكم وهذا تبديل لمحل الحكم والمبتغى بالأمر بالذبح، ثم جعل الفداء خلفاً صيرورة الولد قرباناً من حيث انتساب حكم الله إليه لا من حيث وقوعه قرباناً في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاؤه ليصبر فيعطى منزلة رفيعة، وهذا هو مطمح نظر المصنف، ولا يرد عليه أن الأمر بذبح الفداء بدلاً عن ذبح الولد هو النسخ، لأنه رافع لوجوب ذبح الولد، كونه رافعاً ممنوع، ومن ادعى فعليه البيان وإنما هو باق كما بينا، وكذا لا يرد أنه هب أن الخلف قام مقام الأصل، لكن الأصل صار حراماً بعدما كان واجباً وهو النسخ وذلك لأن حرمة ذبح الولد كان ثابتاً من قبل وإنما انتسخ بإيجابه مرة، لأن الأمر لا يقتضي التكرار إذا قد أتى مرة بالخلف فقد امتثل وسقط الوجوب فبقي على ما كان عليه في المرة الأخرى، وهذا ليس من النسخ في شيء فافهم. ثم بقي ههنا إشكال هو أنكم سلمتم أن محل الفعل قد اختلف ولا شك أن ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء، كما أن صوم عاشوراء شيء وصوم الشهر المبارك شيء، فلا يصح الامتثال عن أحدهما بإتيان الآخر إلا بأن يرتفع، ولما كان ذبح الولد واجباً، فلا يرتفع وجوبه إلا بإتيانه أو ارتفاعه وإتيان ما قام مقامه، وإذ ليس الأول فتعين الثاني وهو النسخ لكنه إلى بدل. نعم: لو كان خصوصية المحل ملغاة وهو الولد ويكون الوجوب لأحد الأمرين ذبح الولد أو ذبح الكبش لكان له وجه؟ وجوابه: أنا سلمنا أن ذبح الولد شيء، وذبح الكبش شيء إلا أن الثاني خلف عنه وقام مقامه، ووجوب الخلف وجوب الأصل، ألا ترى أن الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه، لا أن وجوب الوضوء قد ارتفع، فإنه لو أتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم، وأن الظهر على المعذور واجب والجمعة خلف، ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة، لكن إن أدى يسقط عنه الظهر، وإن الظهر لا يأثم بتركه فقد علم أن وجوب الخلف لا ينافي وجوب الأصل فكذا ههنا، والسر فيه أن الخلف مما يحصل به المصلحة المنوطة بالأصل فيجعل مسقطاً له فكذا ههنا، وجوب الذبح على الذمة كما كان،

وإنما ذبح الكبش خلفاً عنه، وانحصار ارتفاع الوجوب في الإتيان به أو ارتفاعه من الأصل ممنوع، بل وجه ثالث هو إتيان خلفه، هذا غاية الكلام الذي حصل لهذا العبد إلى الآن وتأمل فيه. والحق لا يجاوز عن التوجيه الأول فافهم **(و)** أورد خامساً: **(لو سلم)** انتساخ الوجوب **(فالأمر موسع)** فلا يلزم العصيان، لأن التأخير كان جائزاً إلى حين التضييق، والنسخ قبله، وإنما يلزم لو كان مضيقاً، فإن قيل المبادرة دليل التضييق قال: **(والمبادرة لدفع مظنة المداهنة)** من المنافقين سقيمي الاعتقاد لئلا يقولوا: هو لا يمتثل أمر الله حباً لابنه، والأولى أن يقال: المبادرة للمسارعة لأداء الواجب، وأجيب بأن الواجب الموسع واجب في كل جزء، ففي وقت الانتساخ كان واجباً، وقد انتسخ، فهو نسخ قبل التمكن، وهو غير وافٍ، فإن الوقت في الموسع إذ قد فضل على الواجب، ففي بعضه الوجوب والتمكن من العمل، وفي الآخر النسخ والتحريم، ونحن إنما نمنع الانتساخ قبل التمكن على الفعل أصلاً، فإن قيل: قد مر عن المصنف أن التكليف في كل جزء متجدد قلت: قد أجبنا عنه سابقاً فتذكر **(و)** أورد سادساً: **(لو سلم)** أنه مضيق **(فلا نسلم أنه قبل التمكن)** لأن الفداء بعد الشروع في الفعل، لكن لم يتم من غير تقصير منه فتأمل فيه، واعلم أن هذه الإيرادات أكثرها متباينة بالسند **(ويدفع الثلاثة الأول بالفداء)** فإن الفداء يقتضي سبق الوجوب فيندفع الأولان، وكذا يقتضي عدم وقوع المفدي عنه، وقد يدفع الأول بقول الابن عليه السلام ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات: ١٠٢] واعلم أن الإيراد الأول هو الحق المتلقى بالقبول واجب الإطاعة والإذعان، وقد مر تقريره في أثناء تقرير كلام الإمام فخر الإسلام، والآن نزيدك إيضاحاً فنقول رأى إبراهيم عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام في المنام أن يذبح ابنه، وهذا المنام كان معبراً البتة وإلا لوقع الذبح، فإنه رأى الذبح منه واقعاً، لا أنه رأى أنه يؤمر به، فعرض على الابن طلباً للمشورة فقال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ﴾ [الصافات: ١٠٢] فظنه الابن أمراً بناءً على أن رؤيا الأنبياء وحي، أو على أمر آخر فقد أصاب في ظنه أمراً لكن أخطأ في ظنه أمراً بذبح الولد كما يخطىء المجتهد في الاجتهاد، فقال: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٠٢﴾ [الصافات: ١٠٢] وتقرر هذا في رأي إبراهيم عليه الصلاة والسلام كما كان غالباً على عادته حينئذ عدم كون رؤياه معبرة، ولما وصل اجتهاده إليه وجب الامتثال إلى أن يظهر الخطأ فهم بالذبح فلم ينقطع حلقومه إما بصفيحة ضربت كما قيل أو بغيره، ولا تصغ إلى قول من يقول إن الأنبياء كيف يخطئون في أحكام الله تعالى؟ فإن هذا القول قد صدر من شياطين أهل البدع كالروافض وغيرهم، ألم تر أهل الحق من أهل السنة والجماعة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى يجوّزون على الأنبياء الخطأ، كما ظهر في أسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه أجمعين، كيف وقد وقع من داود عليه السلام في الحرث وفي الحكم لإحدى المرأتين مع كونه الأخرى كما هو مشروح في «الصحيحين»، كيف وقد وقع من موسى عليه السلام حين فعل بأخيه هارون عليه السلام ما فعل، وحين قال لمن سأل: هل أحد أعلم منك؟ لا أحد أعلم مني، فأوحى الله تعالى: بل عبدنا خضر، كما أخرجه الشيخان، وكيف

وقع لنوح عليه السلام حيث سأل نجاة ابنه من الغرق على ما هو المشهور، ثم إن في إراءة الرؤيا على هذا الوجه وعدم الإعلام بالتعبير ابتلاء عظيماً لهما عليهما السلام ونيل المرتبة الرفيعة، لكن لما لم يكن الأنبياء مقرين على الخطأ أعلمه الله تعالى وناداه: ﴿أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥] واختار صيغة التفعيل ولم يقل: صدقت في الرؤيا لأنه لم يصدق فيه، وإنما صدقه أن هذا لهو البلاء المبين وأرسل الذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن إبراهيم، وإلا كان هذا أصل الواجب، وفي هذا الخطأ، والعزم على ذبح الولد سر آخر مذكور في «شرح فصوص الحكم» للشيخ الغلام السامي عبد الرحمٰن الجامي قدس سره فليطلب منه، ولنذكر من كلام الشيخ الأكبر تبركاً، قال رضي الله عنه في «فصوص الحكم»: اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها، وكان كبشاً ظهر في صورة ابن إبراهيم في المثال، فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم، وهو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر بالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة، ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لأمير المؤمنين أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في تعبير الرؤيا: «أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً» فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب منه وما أخطأ فلم يفعل عليه السلام. قال تعالى لإبراهيم حين ناداه: ﴿أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآ﴾ [الصافات: ١٠٤، ١٠٥] وما قال قد صدقت في الرؤيا لأنه ابنك لأنه ما عبرها، بل أخذ بظاهر ما رأى، والرؤيا تطلب التعبير انتهى كلماته الشريفة. المنكرون للنسخ قبل التمكن **(قالوا)** لو جاز النسخ لزم صيرورة الشخص الواحد حال التمكن مأموراً ومنهياً والمكلف **(الواحد بالواحد)** من الفعل **(في الواحد)** من الزمان **(لا يؤمر ولا ينهى)** عنه **(قلنا: لا معية في التكليف)** لحكم المنسوخ والناسخ **(ولا في التعلق)** أي تعلق الحكمين به **(بل يرفع أحدهما الآخر)** فلا يلزم صيرورة شيء واحد مأموراً ومنهياً في زمان واحد، وقد مر منا ما يفي لدفع هذا الجواب ولا بأس بالإعادة ليزداد وضوحاً، فاعلم أنه تعلق التكليف وقت التمكن بالأمر المنسوخ أم لا وعلى الثاني لا تكليف، فلا ينسخ إذ لا تكليف قبل التمكن، لأنه من شرط التكليف، وعلى الأول صار الفعل واجباً في الذمة ثم صار حراماً في ذلك الوقت أيضاً بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعاً، فإن قيل المقصود من أمر المنسوخ الإتيان بعقد القلب وبالنهي الكف عنه وقت التمكن؟ قلت: عقد القلب بأي شيء إن كان هناك وجوب فيلزم المحذور قهقرى، وإن لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقد القلب خلاف الواقع والمطلوب جهلاً مركباً فتدبر ولا تغلط **(قيل: هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ)** فإنه يلزم أن يكون شيء واحد مأموراً بالمنسوخ ومنهياً بالناسخ **(أقول)** الانتقاض **(ممنوع، فإن الوقت في غير محل النزاع متعدد)** فيصح أن يبقى الوجوب بالأمر المنسوخ إلى أمد، ويكون النسخ بيانه **(فيصح بيان الأمد فتأمل)** ولك أن تطرح حديث بيان الأمد من البين وتقول: لما كان الوقت في غير محل النزاع متعدّداً فيجوز تعلق الوجوب به في وقت وارتفاعه في وقت آخر فلا محذور أصلاً سواء

كان النسخ نفس بيان مدة بقاء المنسوخ أو الرفع فافهم. نعم: لو قرر الدليل هكذا يلزم في النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحرمة وقت النسخ لتوجه النقض البتة، ولا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع، فإن الوجوب قبل الرفع لأنه يعود إلى أصل الدليل، فإن الوجوب هناك أيضاً قبل الارتفاع، لكن المقصود هنا الإتيان بعقد القلب، وفي سائر الصور الإتيان بالفعل، لكن ليس المقصود هذا، بل لزوم توارد التكليف بالفعل وقت التمكن وبالانتهاء في وهو لازم من غير مرد، وكذا اجتماع الحسن والقبح أيضاً كما مر فتذكر، فقد بان لك عدم جواز نسخ التكليف قبل تمكن الفعل كما ذهب إليه أكثر محققي الحنفية.

مسألة: **(لا يجوز عند الحنفية والمعتزلة نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط، كوجوب الإيمان وحرمة الكفر)**. وسائر العقائد الباطلة، وقد مر من قبل **(أن قلت: الكل عند المعتزلة غير الجبائية كذلك)** لأن حسن كل فعل وقبحه عندهم لذات الفعل وما بالذات لا يتخلف **(قلت: ما بغيره قد يغلب)** على ما بذاته فيتخلف عنه ما لذاته كما في برودة الماء **(وقد مر)** في مبادىء الأحكامية **(ويجوز)** نسخ وجوب الإيمان وحرمة الكفر **(عند الأشاعرة)** التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري **(ومنهم الشافعية، إذ لا حسن ولا قبح عندهم إلاّ شرعاً)** فالإيمان والكفر سيان عندهم، وما أوجب الشرع فهو حسن وما حرم فهو حرام **(ومن ثمة جوّزوا نسخ جميع التكاليف عقلاً، إلا)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** قدس الله سره **(قال: يجب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف قيل)** في جوابه: سلمنا إنه لا بد من تلك المعرفة و**(لا يجب على المكلف تحصيل تلك المعرفة، بل)** يجب **(على الله تعالى عقلاً)** على أصول أهل الاعتزال **(أو إعادة)** على ما تقتضيه أصول أهل السنة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى **(تعريف الناسخ)** للعباد تفضلاً منه تعالى على عباده، وإذا لم يجب على المكلف فلا تكليف به **(أقول: يجب)** على المكلف **(اعتقاد أن الناسخ خطاب من الله)** تعالى **(وإلا)** أي وإن لم يجب فهو يعمل بالمنسوخ و**(لو عمل به لأثم قطعاً)** فإن العمل بالمنسوخ حرام **(فهذا العقد مطلوب منه)** وهو تكليف **(فتدبر)** واعترض عليه مطلع الأسرار الإلٰهية والدي قدس سره، أما أولاً: فلأنه لما فرض وجوب إعلام الله تعالى انتساخ الحكم فلا يقرب إلى العمل به فلا يأثم وإن عمل به مع هذا العلم فلا ينفع الوجوب عليه دفعاً لهذا الإثم. وأما ثانياً فلأن الفرض انتفاء التكاليف رأساً لا بالإيجاب ولا بالتحريم، فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمنسوخ حينئذ لا يلزم الإثم، كيف صار هذا الحال حال انتفاء البعثة فالأفعال كلها على الإباحة، فالعمل بالمنسوخ والناسخ سيان فلا إثم. نعم: لو لم تكن هذه المعرفة وقع في تعب العمل بالأحكام المنسوخة من غير فائدة فيلزم العبث، لكن لا يلزم منه وجوب هذه المعرفة، إذ لا استحالة عند الأشعرية في إيقاع الله تعالى عبيده في العبث فافهم **(والجواب)** عن كلام الإمام **(أولاً كما قالوا: إذا علمهما يرتفع التكليف بهما لانقطاعه بعد الفعل اتفاقاً)** بيننا وبينه **(وقد ارتفع)** التكليف **(بغيرهما)** بالنسخ **(فلا تكليف)** أصلاً **(قيل: الارتفاع بالفعل)** أي ارتفاع التكليف بإتيان الفعل **(لا يسمى نسخاً)** فارتفاع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات، بل نسخ

البعض، وارتفاع البعض بالامتثال **(وأجيب بأن النسخ)** إنما هو **(للتكليف المستمر، وهذه المعرفة غير مستمرة، لأنها ضرورة معرفة النسخ)** والضروريات تتقدر بقدرها، ولا يذهب عليك أن هذا إنما يتم لو أرادوا بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها، ويصير حينئذ النزاع لفظياً، فإن الإمام غير منكر إياه، بل جوّزوا منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ، فإذن: الجواب ما قد مر مع منع الوجوب لا غير **(وثانياً: كما أقول: أن النسخ يحدث بعد التكليف)** لأنهم عدم طار **(ونسخ الجميع كما رفع تكليفاً متقدماً)** على النسخ **(أوجب تكليفاً آخر)** وهو معرفة أن الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ **(فوجد)** هذا التكليف **(ثم ارتفع لأنه من الجميع)** التي نسخت **(ولهذا لا يلزم التسلسل)** فإنه إن لم يرتفع هذا التكليف بنسخ الجميع واحتاج إلى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ، فلا بد لنسخه من ناسخ آخر، وهكذا، وأما إذا كان نسخه بنسخ الجميع فلا محذور **(فتأمل)** وهذا أيضاً غير وافٍ، لأنه قد سلم أن نسخ الجميع أوجب تكليفاً آخر لا بد من امتثاله، ولا يصح انتساخه قبل الامتثال، وإلا لما حصل المقصود من التكليف، وبعد الامتثال لا يبقى على الذمة شيء حتى ينسخ، فلا يصح أن يكون ارتفاعه، لأنه من الجميع فافهم.

مسألة: الجمهور من أهل الأصول **(على جواز نسخ نحو صوموا أبداً)** أي الحكم المقيد بالتأبيد **(لأنه كصم غداً)** في تناول جميع أجزاء القيد، إلاّ أن القيد في المقيس يتناول كل الأبد: وفي المقيس عليه البعض المعين، ونسخ نحو صم غداً، جائز قبل انتهاء القيد، فكذا نسخ: صم أبداً **(بخلاف الصوم واجب مستمر أبداً)** إذا قيل لإنشاء الوجوب، وأما إذا كان خبراً فلا كلام فيه، ههنا **(لأنه نص مؤكد)** لا احتمال فيه لغيره وهو المفسر في اصطلاحنا، فلا يصح انتساخه **(وفيه: أن النصوصية والتأكيد لا يمنع النسخ بنص)** آخر هو **(أقوى منه)** فإنّ النص المؤكد قصارى أمره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يبقى احتمال غيره، وأما عدم احتمال ارتفاعه فكلا فافهم **(وقيل: هما سواء في عدم الجواز)** وعليه الشيخ الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي، والشيخ الإمام أبو بكر الجصاص، والشيخان الإمامان شمس الأئمة، وفخر الإسلام كذا قالوا لكن عبارة فخر الإسلام وأما الذي ينافي النسخ من الأحكام التي في الأصل محتملة للوجود والعدم فثلاثة تأبيد ثبت نصاً وتأبيد ثبت دلالة، وتوقيت، أما التأبيد صريحاً فمثل قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [المائدة: ١١٩] وقوله تعالى: ﴿وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ٥٥] يريد بهم الذين صدقوا به وبمحمد عليه الصلاة والسلام من الملك العلام، وهذا، والقسم الثاني: مثل سائر شرائع محمد التي قبض على إقرارها، فإنها مؤبدة لا تحتمل النسخ، بدلالة أن محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين، ولا نبي بعده، ولا نسخ إلا بوحي على لسان نبي. والثالث: وهو التوقيت انتهى كلماته الشريفة. وهذا يحتمل أن يراد بالتأبيد الأخبار بالتأبيد، كما يدل عليه تمثيله بالإخبارات وأخبار ختم النبوة **(لأن التأبيد والنسخ متناقض)** وإن التأبيد يقتضي بقاء الحكم أبداً، والنسخ ينافيه، فإنه مقتض للارتفاع **(قلنا: لا نسلم)** التناقض بينهما **(بل أحدهما يرفع الآخر، كطريان الضد، لأنهما إنشاء)** ليس لهما محكي عنه حتى يتصور الصدق والكذب، وأما لزوم أخبار بقائه إلى الأبد فممنوع،

بل لا أبدية للحكم حتى يصح الأخبار عنه، ولقائل أن يقول: إن الإيجاب مؤبداً يقتضي حسن المأمور به أبداً، والنسخ يقتضي قبحه ولو في بعض الأحيان، فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد، وما أجابوا به في انتساخ الحكم قبل التمكن قد أبطلنا سابقاً. والجواب إن الوجوب الأبدي إنما يقتضي الحسن ولو في بعض الأحيان، فإنه من الجائز أن يأمر الحكيم بأمر يعلمه حسناً في بعض الأوقات أن يفعلوه دائماً اتكالاً على أن يرفعه عند ارتفاع الحسن من البين، وليس فيه إيقاع للمكلف في المهلكة، بخلاف النسخ قبل التمكن، إذ الإيجاب يقتضي الحسن ولو في الجملة، لكن حال التمكن، إذ لا تكليف قبله، والنسخ يقتضي أن لا يكون له حسن وقت التمكن فتدبر.

اعلم أن المستدلين استدلوا أيضاً بالنصوصية، فإنهم قالوا: ليس من شأن الحكيم أن ينص قبله بالتأبيد. ويريد معناه من غير تجوز ثم يرفعه، فالتأبيد عندهم تأكيد للبقاء ودفع احتمال النسخ، كما أن التأكيد بكل وأجمع لدفع احتمال التخصيص وعلى هذا لا يرد عليهم انتساخ النهي مع كونه للتأبيد، إذ ليس مؤكداً بذكر التأبيد، لكن لا بد لهم من البيان، على أن التنصيص على هذا التأبيد لدفع هذا الاحتمال فافهم وقد يجاب عن لزوم التناقض بأن الأبدية قيد للمكلف به لا للتكليف، والتكليف مطلق ولم يرتض به المصنف. وقال: **(وأما جعل الأبدية قيداً للمطلوب لا للطلب فبعيد)** لأنه لا ينساق إليه الذهن أصلاً، مع أنه قد سبق أن النهي للتأبيد وليس هناك إلا قيد الطلب، ثم إن هذا الجواب لا صحة له، إذ لا كلام في جواز انتساخ الحكم المطلق عن التأبيد والتوقيت، وإذا كان الأبدية قيداً للمطلوب صار الحكم مطلقاً لا مقيداً بالتأبيد، وهو خلاف الفرض، ومن ههنا ظهر فساد تحرير شارح المختصر، فإنه جعل النزاع فيما إذا كان قيداً للمطلوب فإنه لا نزاع فيه لأحد **(وقيل: هما)** أي صوموا أبداً، والصوم واجب مستمر إنشاءً **(سواء في الجواز)** أي جواز الانتساخ **(وهو الحق، والوجه قد فهم)** فيما تقدم، كيف لا والتكليف ممكن يجوز ارتفاعه، والذي يخيل مانعاً ليس بمانع فافهم. ثم قيل: إنه لم يقع في الشرع تكليف بهذا النمط، ثم انتسخ، فليس لهذه المسألة كثير فائدة، وبعضهم جعلوا الفائدة من تجويز نسخ صوموا أبداً، والصوم واجب أبداً قلع شبهة بعض الأحكام التوراتية التي يدعون أنها مقيدة بالدوام فافهم.

مسألة: (الجمهور) قالوا: **(يجوز النسخ لا إلى بدل من حكم شرعي)** أما البدل الأعم منه ومن الإباحة الأصلية فضروري بالاتفاق **(خلافاً لقوم)** والمقصود أنه: هل يدل الناسخ على البدل أم لا أما ثبوت البدل بدليل منفصل فلعله لازم، لأن الشريعة المصطفوية لم تدع حكماً من الأحكام إلاّ بينتها، ولا أقل من الإباحة **(لنا)** لو لم يجز لم يقع و**(قد وقع فإن إيجاب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول نسخ بلا بدل)** روى ابن أبي شيبة والحاكم وصححه وابن راهويه عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال: إن في كتاب الله الآية ما عمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي آية النجوى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗ﴾ [المجادلة: ١٢] كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم، فكنت كلما ناجيت النبي

صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قدمت بين يدي نجواي درهماً: ثم نسخت فلم يعمل بها أحد: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١٣] الآيات وروى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين وإمام الأشجعين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال، ما عمل بها أحد غيري حتى نسخت، وما كانت إلاّ ساعة، نعني آية النجوى. كذا في «الدرر المنثورة». فالآية الناسخة لا تدل على حكم شرعي، بل على ارتفاع الحكم الأول فقط، لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة، بل استحبابها بعد هذا النسخ، والعمومات السابقة لا تكفي فإن آية النجوى ناسخة لها، فقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل، ولنا أيضاً انتساخ تحريم الإفطار بعد العشاء والنوم قد انتسخ، وفيه أن الناسخ قوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَٱشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]. وفيه إباحة المباشرة والأكل والشرب منصوصة فليس من الباب في شيء فافهم. مانعو النسخ لا إلى بدل **(قالوا)** قال الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] فلا بد من حكم خير أو مثل وهو البدل **(قلنا: المراد)** من الخير أو المثل **(اللفظ)** يعني في الفصاحة والبلاغة والإعجاز **(والنزاع في الحكم)** يحتمل وجهين:

أحدهما: نسخ التلاوة والمعنى: لا ننسخ تلاوة آية: إلاّ أن نأتي بدلها ما هو خير منها أو مثلها وعلى هذا فالإنساء أيّ شيء هو كلمة أو مانعة عن كونه تفسير النسخ.

والثاني: النسخ، نسخ الحكم والمعنى، كلما ننسخ من حكم آية أو ننسها يعني: ننسخ تلاوتها نأت بناسخ خير منها أو مثلها في الفصاحة والبلاغة، وعلى هذا لا بد من التخصيص، يعني ما ننسخ من آية بآية وإلاّ امتنع انتساخ الآية بالسنة **(ولو سلم)** أن ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة **(فلعله)** أي النسخ **(بلا بدل خير للمكلف لمصلحة فيه)** فلا يلزم البدل، وفيه أن الإتيان لا يساعده، فإن ذلك لا يكون إلاّ للفظ أو الحكم وإذا سلم عدم إرادة الأول تعين الثاني، ولعل هذا مراد ما في «التحرير»، وأما ادعاء أن من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح، إذ ليس ترك البدل حكماً شرعياً والنزاع فيه، ولك أن تقول: الإتيان: الإنزال للحكم بإنزال ألفاظٍ دالة عليه، ولا يلزم منه أن يكون هو حكماً شرعياً، بل يجوز أن يكون حكماً آخر، والناسخ الذي لا يدل على إقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما، ولا أقل من رفع الشارع حكمه الأول، ويكون هذا الرفع خيراً للمكلف في المعاش، فقد أتى بحكم ولو غير شرعي خير له، فقد بان مساعدة الإتيان وسقط الإيراد فافهم، وقد يجاب بالتخصيص بما لا يكون لا إلى بدل لا بتجويز التخصيص واحتماله فقد حتى يرد عليه ما في «التحرير» أن احتمال التخصيص لا يستلزم وقوعه، بل الدلالة من مخصص، وهو وقوع النسخ لا إلى بدل كما تقدم، وقد يجاب أيضاً بأن غاية ما لزم منه عدم الوقوع، والمدعي عدم الجواز، فما تم التقريب وتعقب عليه في «التحرير» أن مدعاهم نفي الوقوع، وأما الجواز فضروري، فلا ينبغي أن ينكره عاقل فتأمل **(واعلم أن شارح المختصر حرر النزاع في نسخ التكليف من غير تكليف**

آخر) وإن كان عبارة «المختصر» الجمهور على جواز النسخ من غير بدل، وتمحلوا العدم مطابقة المتن فقيل: أراد بالتكليف حكماً من الأحكام الخمسة، فإن التكليف قد يطلق مقابل الوضع أيضاً، وقيل: فرض المسألة في جزئي من جزئياته، والظاهر أنه حمل البدل في «المختصر» على التكليف لما أن استدلاله قرينة عليه كما قال **(ودل عليه كلام ابن الحاجب، فإنه استدل)** عليه **(بالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي محرّماً ثم نسخه مبيحاً، وهو الأشبه بدليل الخصم: فإن المماثلة أقل الدرجتين)** ولا مماثلة بين الإباحة والتكليف، فهو قرينة على ذلك الحمل، وفيه أن المماثلة من جميع الوجوه غير لازمة **(وهو المنصوص)** من الإمام الشافعي في «رسالة الأم» كما في بعض «شروح المنهاج» **(قال: لا ينسخ فرض أبداً إلاّ ويثبت مكانه فرض هذا)** وقد تأولوا الفرض بالحكم، وهو كما ترى.

مسألة: يجوز النسخ بأخف أو مساواة اتفاقاً وأما بالأثقل فكذلك. يجوز **(عند الجمهور خلافاً للشافعي)** رحمه الله تعالى، لنا أن اعتبرت المصلحة في الأحكام كما هو الحق **(فلعلها فيه)** أي في الانتقال من الأخف إلى الأثقل **(وإلاّ)** تعتبر المصلحة فيها **(فليفعل الله ما يريد)** فيجوز الانتقال من الأخف إلى الأثقل **(ولنا أيضاً الوقوع)** ولو لم يجز لم يقع **(فنسخ عاشوراء برمضان)** وقد مر تخريجه، والظاهر أن انتساخه بالتخيير بين صيام شهر رمضان كله وبين فدية كل صوم ولا شك أن هذا التخيير أشق على الإنسان من صوم يوم واحد وإنكاره مكابرة. وأما على قول من يقول: لم يشرع تخيير قط، بل أوجب الصوم في شهر رمضان كله ابتداء بدل هذا الصوم الواحد، والآية في حق الشيخ الفاني فالأمر أظهر **(والحبس في البيوت)** الثابت بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةً مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ١٥] **(بالحد)** وهو الجلد أو الرجم روى البيهقي في «سننه» عن ابن عباس في الآية قال: كانت المرأة إذا زنت حبست في البيت حتى تموت فأنزل الله بعد ذلك: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢] فإن كانا محصنين رجما. فهذا السبيل الذي جعل لها كذا في «الدرر المنثورة»، وقد روي هذا بطرق كثيرة إن شئت فارجع إليه. ولا شك أن الحبس أهون من الرجم الذي يموت فيه بيقين والجلد الذي قلما يبرأ، وقول الصحابي في أخبار النسخ حجة، فلا يعتد بما قال البيضاوي، ويحتمل أن يكون المراد التوصية بإمساكهن بعد الجلد يجري عليهم ما جرى بسبب الخروج والتعرض للرجال ولم يذكر الحد استغناءً بقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢] نعم يرد عليه أن الحكم موقت بجعل السبيل فانتفاؤه فيما بعد الغاية لا يكون من النسخ في شيء، إلاّ أن يقال: المراد بالسبيل نسخ هذا الحكم، يعني: عليكم أيها الحكام حبسهن إلى الموت إلى أن ينسخ هذا الحكم ويجعل سبيل آخر فافهم. ولنا أيضاً انتساخ التخيير بين الصوم والفدية، روى الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي والدارمي والحاكم والبيهقي عن سلمة بن الأكوع قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ﴾ [البقرة: ١٨٤] كان من شاء منا صام ومن شاء يفطر ويفتدي، قال: حتى نزلت الآية التي

بعدها فنسختها: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥] وروى البخاري عن ابن أبي ليلى: حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: نزل رمضان فشق عليهم فكان من أطعم كل يوم مسكيناً يترك الصوم ممن يطيقه، ورخص لهم في ذلك فنسخها وأن تصوموا خير لكم فأمر بالصوم. وروى ابن أبي شيبة والبخاري عن ابن عمر أنه كان يقرأ: طعام مساكين، وقال هي نسختها الآية التي بعدها: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ وأخبار الصحابة لا سيما مثل ابن عمر في الانتساخ مقبولة، فإن قلت: روى البخاري وعبد الرزاق والدارقطني والبيهقي من طرق عن ابن عباس أنه كان يقرأ: وعلىٰ الذينَ يطوّقونه مشددة يكلفونه ولا يطيقونه، ويقول: ليست بمنسوخة، وهو الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة يطعمون لكل يوم مسكيناً ولا يقضون، قلت:

أوّلاً: قد ثبت عن ابن عباس معارضه، فإنه روى أبو داود عنه: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ﴾ [البقرة: ١٨٤] فكان من شاء منكم أن يفتدي بطعام مسكين افتدى وتم له صومه فقال: ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾ [البقرة: ١٨٤] وقال: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥] الآية، وفي رواية أخرى لأبي داود والبيهقي عنه: كان رخصة للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة، وهما يطيقان الصوم أن يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكيناً، ثم نسخت بعد ذلك، فقال الله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥] وأثبت للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة إذا كانا لا يطيقان الصوم أن يفطرا أو يطعما، وللحبلى والمرضع إذا خافتا أفطرتا وأطعمتا كل يوم مسكيناً ولا قضاء عليهما.

وثانياً: أنه رضي الله تعالى عنه إنما حكم بأحكام القراءة المشددة، ولسنا ندعي أيضاً انتساخه وإنما ندعي انتساخ قراءة التخفيف الذي الآن يقرأ في القرآن غاية في الباب أن في قراءة التشديد لكونها منقولة أحاداً ليست باقية على القرآنية من جملة منسوخ التلاوة.

وثالثاً: بعد التنزل أن سلمة رضي الله عنه أخبر أن الناس كانوا يفطرون ويفتدون، فليس هناك محل الاجتهاد بخلاف الحل على نفي الطاقة والحكم ببقائها، فإنه مما يسوغ أن يكون بالاجتهاد، فلا يصلح معارضاً فتدبر. المانعون (**قالوا: أوّلاً: النقل**) من الأخف (**إلى الأثقل أبعد من المصلحة**) فلا يصح (**قلنا**) هذا (**منقوض بالنقل إلى التكليف من البراءة الأصلية**) فإن هذا أيضاً نقل من الأخف إلى الأثقل، فيكون أبعد من المصلحة (**أقول**) في الدفع (**البراءة**) الأصلية (**ليس**) والتذكير لعله لرعاية الخبر (**حكماً شرعياً**) حتى يكون التكليف نقلاً منها (**وإنما الكلام فيه**) فإن قلت: ليس في النقل شناعة إلاّ لأجل إيقاعه في العسر بعدما كان في اليسر، وهو متحقق ههنا، فينبغي أن لا يصح فانتقض دليلهم، قلت: لم يكن هناك يسر من الشارع، وإنما كان البراءة للجهل من المصالح فإذ قد تفضل الحكيم فكلف على حسب المصالح، فلا نقل من اليسر الثابت منه، بخلاف ما نحن فيه، فإن اليسر كان من الشارع الحكيم فتدبر (**والحق**) في الدفع (**منع البعد**) في النقل من الأيسر إلى الأثقل (**فقد يكون الأثقل بعد الأخف أصلح**) للمكلف، والحكيم يكلف على حسب المصالح تفضلاً منه علينا لا وجوباً حتى يرجع إلى الاعتزال (و) قالوا (**ثانياً**) قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾

[البقرة: ١٨٥] وظاهر أنه ليس في النقل من الأيسر إلى الأثقل يسر **(قلنا: سياقهما)** أي الكريمتين **(للمآل)** والآخرة **(فالتخفيف تخفيف الحساب)** في الأولى والعسر العقاب **(واليسر تكثير الثواب)** في الثانية، ولو سلم أن المراد التخفيف الدنيوي، وكذا العسر واليسر فلا نسلم أن هناك عموماً فإنه من البين أن ليس المعنى يريد الله جميع أنواع التخفيف واليسر، كيف حينئذٍ لا يصح تكليف أصلاً ولا الوقوع في الشدائد، بل لتخفيف أمر نسبي وكذا العسر واليسر، فلم يرد العسر الذي يؤدي إلى تلف النفس أو زيادة المرض وأراد اليسر والتخفيف، فأوجب ما لا يوجبهما في ظنه كما في الصوم، بل نقول: قال الله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فالظاهر أن اللام للعهد، فاليسر يسر الإفطار في السفر والمرض، والعسر عسر الصوم فيهما، ويؤيده ما روى البيهقي وابن أبي حاتم وابن جرير وعن ابن عباس في قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] قال: اليسر الإفطار في السفر والعسر الصوم في السفر، وبما قررنا ظهر لك أن لا وجه لما في «الحاشية»، ولا يخفى ضعف هذا الإيراد وسقط توجيهه بأن اللام ليست عاهدة فهي للعموم فافهم **(ولو سلم)** العموم أيضاً **(فمخصوص بثقال التكاليف بالاتفاق)** فيخص بالتكليف الناسخ أيضاً لدلالة الدليل والعقل قرينة التخصيص **(أقول ولو سلم)** أن الكريمتين غير مخصوصتين بثقال التكاليف **(فمعناه)** أي معنى ذلك القول الكريم **(يريد التخفيف واليسر مهما أمكن)** في نفس الأمر **(ولما تغيرت المصلحة لا يمكن)** منه تعالى، لأنه قبيح يجب تنزيهه تعالى منه، وتحقيقه أن نسبة الشرع إلى الأفعال نسبة الطب إلى الأبدان كما مر في المبادىء الإحكامية، فلا يحكم الشرع إلاّ بما فيه حسن أو قبح، فرعاية المصلحة واجبة بالنظر إلى الحكمة، ولا يمكن بالنظر إلى الحكمة حكم إلا بما فيه إفضاء إلى الثواب وتخليص عن العقاب فلما تغير الفعل الأخف من الافضاء المذكور وصار الفعل الأثقل مفضياً مثل إفضائه في نفس الأمر لم يمكن الحكم بالأخف وتعيين الأثقل بالحكم فافهم **(و)** قالوا **(ثالثاً)** قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] وظاهر أن الأيسر خير في حقه دون الأثقل **(والجواب: أنه خير عاقبة)** لأن النسخ إنما يرد هو إذا صار المأمور المنسوخ قبيحاً، فالنهي عنه أو إيجاب ما هو حسن مقامه، ولو أثقل خير له في العاقبة، وهذه الخيرية هي المرادة في الآية، فإن قلت قد روي عن ابن عباس حمله على الخيرية الدنيوية في المشقة وعدمها قلنا لو سلم صحته فتأويل الراوي لا يكون حجة لا سيما إذا قام الدليل على خلافه فتدبر **(أو المراد)** الخيرية **(لفظاً)** في الإعجاز والفصاحة والبلاغة وقد مر من قبل.

مسألة: (نسخ جميع القرآن ممتنع إجماعاً) وذلك لأن فيه الأخبار والقصص والأحكام التي لا يقبل حسنها أو قبحها السقوط. **(ونسخ التلاوة والحكم معاً اتفاق)** ولا حاجة إلى الاستدلال عليه واستدل بما في «صحيح مسلم» عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها: كان فينا أنزل عشر رضعات معلومات يحرّمن: ثم نسخن بخمسٍ رضعات معلومات يحرّمن فتوفي النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن، لكن فيه

انقطاع باطن، فإنه ليس في القرآن خمس رضعات، ولو قيل إنه كان قرآناً لكن القوم تركوه، لكان هذا قول شياطين الروافض أنه ذهب من القرآن شيء كثير، وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] و﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [القيامة: ١٧] إلاّ أن يقال معناه كان فيما يقرأ عند من لا يعلم نسخه **(إلاّ ما سلف)** من خلاف[1] أبي مسلم الجاحظ وقوله: أن لا نسخ في القرآن ولا اعتداد بقوله للاجماع السابق على ظهور خلافه بخلاف قوله **(وأما نسخ أحدهما)** فقط من الحكم فقط أو التلاوة فقط **(فيجوز عند الجمهور)** جوازاً وقوعياً **(خلافاً لبعض المعتزلة: لنا لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول)** فإن جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر **(فيجوز الانفكاك)** بينهما، فيجوز أن يبقى أحدهما ويرتفع الآخر فقد ثبت الجواز **(وأيضاً: الوقوع روي عن)** أمير المؤمنين **(عمر)** رضي الله تعالى عنه **(كان فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والحكم ثابت)** وهو الرجم. روى الإمام مالك والشيخان عن ابن عباس أن عمر قام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد أيها الناس: إن الله بعث محمداً بالحق، وأنزل عليه الكتاب، وكان فيما أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة، ورجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى أن يطول بالناس زمان أن يقول قائل: لا نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، وروى عبد الرزاق والحاكم وصححه عن أبي بن كعب: بكم تقدّر آيها يعني سورة الأحزاب وإنها لتعادل سورة البقرة أو أكثر من سورة البقرة. ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم فرفع فيما رفع، وهذا ثابت بطرق لا يبعد أن يدعي التواتر، فاندفع ما أشار إليه بقوله **(قيل)** هذه الآية منقوله آحاداً و**(ما نقل آحاداً ليس بقرآن)** وإذا لم يكن قرآناً لا يكون منسوخ التلاوة **(أقول)** على التنزل لا أسلم أن ما نقل آحاداً ليس قرآناً مطلقاً وإنما المسلم ليس باقياً على القرآنية حال نقله آحاداً وهذه الآية كانت متواترة حين كونها قرآناً و**(بالنسخ لم يبق متواتراً)** لارتفاع قرآنيتها **(على ما دل عليه قول أبي)** بن كعب رضي الله تعالى عنه **(كنا نقرأ)** في بعض روايات الحديث المتقدم، وفيها: ولقد قرأنا بصيغة الجمع، ثم الوقوع مروي في آيات أخرى، فإنه روى عبد الرزاق وأحمد وابن حبان عن أمير المؤمنين وإمام الأعدلين عمر رضي الله تعالى عنه قال: إن الله بعث محمداً بالحق، وأنزل معه الكتاب، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم، فرجم ورجمنا بعده، ثم قال: قد كنا نقرأ: أو لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم، وفي رواية الطبراني عنه قال لزيد: أكذلك يا زيد؟ قال: نعم، وزاد في رواية ابن عبد البر ثم قال: أو ليس كنا نقرأ: الولد للفراش وللعاهر الحجر فيما فقدنا من كتاب الله، فقال أبيّ بلى، والحكمان ثابتان إلى يوم القيامة حرمة الرغبة عن الآباء وثبوت الولد بالفراش الصحيح دون السفاح **(ومنه)** أي من منسوخ التلاوة **(عند الحنفية: القراءة المشهورة لابن مسعود)** في كفارة اليمين ثلاثة أيام **(متتابعات)**

---

(١) قوله: **(أبي مسلم الجاحظ)** كذا بالأصل هنا وفيما مرّ في المتن والذي في ابن خلكان وغيره أبو عثمان الجاحظ المعتزلي، كتبه مصححه.

ونحوها كقراءة ابن مسعود، وأفطر فعدة من أيام أخر في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۗ﴾ [البقرة: ١٨٥] فإنه قد ثبت من الصحابي العادل ذي المناقب الرفيعة برواية شهيرة أنه أخبر بقرآنيتهما، فلا بد أن يكون قرآناً، لأن التساهل والنسيان والخطأ في مثل هذا بعيد عنه غاية البعد، بل لا يكاد يصح ثم إنه لما كان ينقل تواتراً علم أنه لم يبق على القرآنية، وقد انتسخ، غاية ما في الباب أنه لم يطلع على الانتساخ فقرأها مدة العمر **(وفيه ما فيه)** فإن غاية ما لزم ثبوت كونهما منسوختي التلاوة، وأما بقاء حكمهما فكلا قيل: روى الدارقطني عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت: نزلت: فصيام ثلاثة أيام متتابعات، فسقطت متتابعات، وقال: إسناده صحيح، وهذا يدل على انتساخها مطلقاً، وهذا السند ليس في موضعه، لأن الظاهر منه سقوط هذا اللفظ لا الحكم المفاد، وربما يستند بما قال الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير» في جواب استدلال الشافعية بحديث خمس رضعات المتقدم أن الأصل في انتساخ التلاوة وانتساخ الحكم معه إلاّ إذا دل دليل على بقائه، فإن الأصل من انتفاء الدال انتفاء المدلول، وهو أيضاً غير وافٍ، فإن الأصالة ممنوعة، كيف ولم ينتف الدال من البين، بل هو كلام منزل من الله تعالى دال على حكمه كما كان قبل الانتساخ، وإنما ارتفع أحكامها من جواز الصلاة بها وحرمة مس المحدث وغير ذلك، ومن انتفاء هذه الأحكام لا يلزم ظاهراً ولا عقلاً انتفاء الدلالة أو المدلول، ولاح لمن تدبر أحسن التدبر سقوط المنع أيضاً، فإنه بعدما ثبت نزوله وإفادته للحكم ولم يبطل بانتساخ التلاوة شيء منهما وجب بقاء حكمه كما كان ما لم يظهر رافعه، فالظاهر بقاء الحكم فافهم ولا تغلط، وأما الجواب عن حديث خمس رضعات بما مر فإنه ضعيف كما تقدم **(أما نسخ الحكم فقط)** مع بقاء التلاوة **(فآية الاعتداد حول متلوة، ارتفع حكمها بآية التربص بأربعة أشهر وعشر)** وقد تقدم إثبات النسخ فذكر المعتزلة **(قالوا: أوّلاً: النص)** جيء **(لحكمه والحكم)** ثابت **(بالنص)** فلا يوجد أحدهما بدون الآخر **(فبينهما تلازم كالعلم مع العالمية)** فلا يتصور وارتفاع أحدهما مع بقاء الآخر **(والجواب بمنع ثبوت الأحوال)** التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم فلا تحقق للعالمية فإنها حال **(كما في «شرح المختصر»)** والمختصر **(غير متوجه لأنه تنظير)** للتلازم وليس مقيساً عليه حتى يضر منعه، وأيضاً: الأحوال عندهم أمور انتزاعية متحققة بتحقق المناشىء وجعلهم واسطة لتفسيرهم الموجود بالمتحقق حقيقة، وبالذات والمعدوم بغير المتحقق مطلقاً، وهذا ليس مما ينكره أحد، وليس ريب في كون العالمية من هذا القبيل فتدبر **(بل الحق)** في الجواب **(أن ذلك التلازم ابتداء)** أي ابتداء ثبوت الحكم فإن النص له وثبوت الحكم ابتداء به **(لا بقاء)** أي لا تلازم في البقاء فيجوز بقاء أحدهما بدون الآخر فتدبر والأصوب في الجواب أن يقال: إن منسوخ التلاوة لا يرفع نظمه من البين ولا دلالته، بل هو كلام منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وإنما ترتفع أحكامه من جواز الصلاة به وغيره وليس الحكم من ملزومات هذه الأحكام لا بقاء ولا ابتداء، وكذا انتساخ الحكم أنه لم يبق الحكم متعلقاً بذمة المكلف، وهو لا ينافي بقاء الأحكام المتعلقة بالنظم، من جواز الصلاة وغيره وهو المعني ببقاء التلاوة، فافهم **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان» **(وأيضاً الدلالة الوضعية يمكن التخلف فيها)** إذ لا تلازم بين الدال والمدلول بحسب الخارج، بخلاف العقلية، والنص

إنما يدل على الحكم وضعاً **(فيجوز بقاء التلاوة)** والدال **(دون الحكم)** المدلول، وأما بقاء الحكم بدون التلاوة فظاهر، لأنه لا يلزم من انتفاء دليل خاص انتفاء المدلول **(أقول الدلائل الشرعية)** كالعلل **(العقلية في إيجاب الحكم)** فلا يصح تخلفها عن الحكم **(ألا ترى إلى قولهم إن قول افعل هو الإيجاب)** فلا صحة لتجويز التخلف إلاّ باعتبار البقاء وهو عود إلى الجواب الحق، وكان هذا القائل في صدد الإجابة بجواب آخر، وأما قوله: وأما بقاء الحكم الخ فأفحش فإنه لا كلام في بقاء حكم بدليل آخر إنما الكلام في بقائه بمنسوخ التلاوة **(فتدبر)** ولا تخبط **(و)** قالوا: **(ثانياً إبقاء التلاوة فقط)** من غير بقاء الحكم **(إيقاع في الجهل لأنه مظنة بقاء الحكم)** وهو جهل على هذا التقدير **(و)** أيضاً هو **(عبث لأن فائدته)** أي فائدة بقاء التلاوة **(الإفادة)** للحكم وقد انتفت على ما فرضتم، والإيقاع في الجهل والعبث كلاهما محالان على الله تعالى وأما عكسه فهو أيضاً إيقاع في الجهل، لأن ارتفاع التلاوة مظنة ارتفاع الحكم، وأيضاً رفعه حينئذٍ عبث، إذ لا فائدة في الرفع **(قلنا)** هذا مبنى على التحسين والتقبيح العقليين، وهما ممنوعان عند الأشعرية و**(لو سلم التحسين والتقبيح)** العقليان كما هو الحق عندنا **(فلا تجهيل مع الدليل)** الدال على ارتفاع الحكم دون التلاوة، وبالعكس **(والإعجاز والتلاوة وجواز الصلاة من الفوائد)**، **(فلا عبث في إبقائها، وكذا ارتفاع هذه الأحكام من الفوائد فلا عبث في العكس فافهم)**.

مسألة: (جاز نسخ إيقاع الخبر) بأن يكلف الشارع بأخبار بشيء ثم بنهيه عنه **(اتفاقاً)** وقد وقع أيضاً، فإن رسول الله ﷺ أمر أبا هريرة رضي الله تعالى عنه بإخبار من لاقاه ممن قال لا إله إلاّ الله دخل الجنة، فبعد بشارته لأمير المؤمنين وإمام الأعدلين عمر رضي الله عنه نهاه عنه كما في «صحيح مسلم» والمصلحة في النهي أن لا يتكلوا فإنه يصل إلى المتكاسلين فيتكلون، وأما ابتداء فإنما أمره علماً منه بأنه يخبر أولاً أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه، ومثله لا يتكل، بل يجهد غاية الجهد أداء للشكر، و**(أما نسخه بإيقاع نقيضه فمنعه الحنفية والمعتزلة مطلقاً)** سواء كان الأول مما يتغير أم لا، واعلم أنه لم يوجد من الحنفية نص تصريح في منع هذا النسخ، بل المعتزلة قالوا به، على أن فيه تجويز الكذب القبيح، وفي «التحرير» وينبغي أن يكون قول الحنفية مثل، لكن يرد عليه أن قبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط بعروض جهة محسنة حتى يمتنع نسخه، بل يجوز أن يأمر الشارع بالأخبار عن شيء وهو صدق لكونه حسناً ثم يعرضه بعد حين مفسدة، ويكون في الكذب مصلحة غالبة على قبحه فيأمر بالأخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كل ما حسنه وقبحه يقبل السقوط والله أعلم بمراد عباده **(وقيل)** في «التحرير» تبعاً للعلامة: امتناع النسخ بإيقاع النقيض إنما هو **(فيما لا يتغير)** وأما فيما يتغير فيجوز إيقاع الأخبار بسلبه بعد تغيره من غير لزوم كذب **(وفيه أن اتحاد الزمان يجب في التناقض)** لأنه كون الخبرين بحيث يلزم من صدق كل كذب الآخر وبالعكس ولا يبعد أن يراد التنافي ولا شك أن هذا إنما يتحقق عند اتحاد زمانيهما، فإذا كان الخبر الأول صدقاً فالثاني كذب، وبالعكس فلو نسخ الأمر بإيقاع الخبر بالأمر بإيقاع نقيضه ولو كان متغيراً يلزم

الأمر بالكذب في أحد الحالين **(فالمتغير وغيره سواء)** فلا وجه للتخصيص بما لا يتغير وقد يقرر كلام «التحرير» بأنه أراد بالمتناقضين ما يكونان متناقضين في ظاهر الأمر، ولا يكون ذلك إلاّ بأن يختلفا إيجاباً وسلباً ظاهراً، وحينئذٍ إذا كان فيما لا يتغير يكون أحدهما كاذباً البتة، فلا يصح التكليف بالأخبار بأحدهما، ثم نسخه بإيجاب الأخبار بالآخر، وأما إذا كان فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز وأما التكليف فيما يتغير بإيقاع أحدهما ثم بإيقاع سلبه مراعيا لشرائط التناقض فلم يذكر اتكالاً على قياسه بما ذكر فيما لا يتغير فإن حكمهما واحد، ولا يخفى أن هذا تكلف مستغنى عنه **(هل يجوز نسخ مدلول الخبر فإن كان)** مدلوله **(مما لا يتغير كوجود الصانع فلا يجوز)** انتساخه **(اتفاقاً أو)** كان **(مما يتغير فالجمهور)** يقولون: هو **(مثله)** في عدم الجواز وهو الحق **(وقيل: يجوز مطلقاً)** ماضياً كان الخبر أو مستقبلاً **(وعليه)** الإمام فخر الدين **(الرازي)** الشافعي **(والآمدي، وقيل؛ يجوز)** إذا كان الخبر **(في المستقبل)** دون الماضي **(واختاره البيضاوي لنا كما أقول)** النسخ إما رفع أو بيان للأمد، وكلاهما باطلان **(أما عدم الرفع فلأن الواقع لا يرفع)** ولو ارتفع الخبر ارتفع مصداقه الذي هو الواقع، وقد، يقال: النسخ عبارة عن العدم الطارىء، وهو لا يوجب رفع ما هو واقع، بل انتهاء الوجود، والتقرير الأوفى أن الخبر حكاية عن أمر واقع في زمان، فارتفاع هذا المحكي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقق ما حكى به عنه فليس هذا من انتساخ الخبر وارتفاعه في شيء بل الخبر إنما لا يرتفع إلاّ إذا ارتفع من الزمان الذي حكى في الخبر عن تحققه فيه، فلا بد من أن يتخذ زمان الرافع والمرفوع ليتعارضا فيرفع الرافع مصداق المرفوع ليرتفع الخبر المرفوع من البين، فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال **(وأما عدم البيان)** للأمد **(فلأن من شرطه لولاه لدام الحكم وهذا لا يتصور إلاّ في الإنشاء حقيقة)** كصيغ الإنشاآت **(أو حكماً)** نحو: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]**(لأن اللفظ هناك موجب إن لم يمنع مانع)** فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان، وأما الخبر فلا يوجب شيئاً بل يحقق المحكي عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم بعده ولا دخل للأخبار فيه والأخصر أن يقال أن النسخ سواء كان رفعاً أو بياناً للآمد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا الناسخ لدام، وهذا لا يتصور في الأخبار، لأن تحقق حكمه يعتمد على وجود المحكي عنه ولا دخل في وجوده وعدمه للأخبار كما لا يخفى فافهم **(واستدل بلزوم الكذب)** يعني لو جاز انتساخ الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ **(وما قيل)** في الجواب **(أن الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء)** فإنه من البين أن الأخبار عن المستقبل إن كان بحيث مصداقه فيه فصدق وإلاّ فكذب ألم تر كيف نسب الله تعالى إلى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر **(أقول في لزوم)** الخبر **(الكذب)** عند انتساخ الخبر **(على تقدير البيان)** أي على تقدير كون النسخ بياناً للأمد **(نظر)** فإن انتهاء وجود المحكي عنه إلى زمان لا يوجب الكذب في الحكاية فتدبر ولك أن تقرر الكلام بأن النسخ يجب فيه أن يبين الناسخ أمد الحكم بالمعارضة، فلا بد حينئذٍ من وحدة زماني الحكم، فإن تحقق مصداقهما فاجتماع النقيضين وإلاّ فالكذب وهذا بخلاف الإنشاء، فإن الأول يرتفع بالمعارضة أو يظهر أمده بها وتجويز انتهاء الأمد بانتهاء

مصداقه لانتهاء علته، فليس من النسخ في شيء فتدبر المجوّزون (**قالوا: أوّلاً: لو قيل أنتم مأمورون بصوم كذا ثم ينسخ لجاز اتفاقاً**) مع أنه خبر (**قلنا**) ههنا أمر أن: الإخبار بتعلق الأمر بالمخاطبين والأمر المتعلق بهم الموجب و(**لم ينتسخ الخبر**) بتعلق الأمر (**لأن وقوع الأمر واقع**) ولم يرتفع (**وإنما نسخ الأمر**) المتعلق (**المخبر عنه**) وهو ليس خبراً، فما هو خبر لم ينتسخ وما انتسخ ليس بخبر وإن أريد الإخبار المقيد بالدوام فهو كاذب من الأصل عند فرض انتساخ الأمر فهذا ليس من النسخ في شيء بل بعد هذا الإخبار عن الشارع لا يصح الانتساخ أصلاً (**و**) قالوا (**ثانياً: يجوز اتفاقاً أنا أفعل كذا أبداً ثم يقول: أردت سنة**) فقد انتهى حكم الأول بهذا وهو النسخ (**قلنا: إنه تخصيص لا نسخ**) فليس من الباب في شيء (**كذا في «شرح المختصر» قيل**) في «حواشي ميرزاجان»: هذا متراخ و(**المتراخي لا يكون تخصيصاً بل نسخاً أقول: إنه دفع**) للحكم من الأصل (**لا رفع**) له بعد ثبوته (**وإلاّ**) يكن دفعاً (**لزم تقليب الواقع، وكل دفع ولو متراخياً فتخصيص**) غاية ما في الباب أنه إن لم تقم قرينة على هذا الدفع عند التكلم بالأول كان الثاني هدراً عندنا ويحكم بكذب القول من الأصل، أما كونه نسخاً فكلاً بل هو تخصيص غير مطابق لمحاورة العرب، ولهذا يكون هدراً (**وفي الإنشاء: لما كان اللفظ محدثاً**) للمعنى ومثبتاً للحكم (**كان المتراخي موجباً للرفع**) من وقت وجوده (**عندنا**) لما لا يتصور الدفع، فإنه يصير غير مطابق للعربية، ويكون هدراً من الكلام والإعمال خير من الإهدار فإن العاقل لا يتكلم بكلام هدر (**فافهم**) فقد اتضح الفرق بما لا مرد له.

مسألة: (**يجوز نسخ الكتاب بالكتاب**) كما مر (**و**)نسخ (**المتواتر**) من السنة (**بالمتواتر و**) نسخ (**الآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر اتفاقاً أما**) نسخ (**المتواتر بالآحاد فمنعه الجمهور، خلافاً لشرذمة**) قليلة (**بعكس التخصيص**) فإنه جائز بخبر الواحد عند الجمهور، لكن عند صيرورة المتواتر مخصصاً ظنياً، والشرذمة القليلة على المنع (**لأنه**) أي التخصيص (**جمع**) بين الدليلين (**وهذا**) أي النسخ (**إبطال**) الأول، وإبطال القاطع بالظني لا يجوز وفيه شيء فإنه هب أن التخصيص جمع لكن مع تغيير في الأول وتغيير القاطع بالمظنون لا يجوز، وأما إذا خصص أولاً بقاطع فيصير مظنوناً فيجوز التخصيص لكونه تغييراً بمثله، فينبغي أن يجوز النسخ أيضاً، لأنه إبطال بمثله فتدبر (**لنا: المقطوع لا يقابله المظنون**) فلا يصلح رافعاً ولا مبيناً لأمد الحكم الأول (**قيل**) في «حواشي ميرزاجان»: (**فيه نظر لأن المتواتر وإن كان قطعياً حدوثاً**) لكنه (**ظني بقاء**) لأنه قابل للارتفاع والنسخ لأن الكلام فيه وإنما البقاء بالاستصحاب (**كالأمر**) فإنه لا يدل على الدوام والبقاء (**والنسخ**) إنما هو (**باعتبار الدوام**) فالناسخ يزيل دوامه فما لزم إلاّ ارتفاع المظنون بالمظنون، وجوابه: أن حكم المتواتر مقطوع إلى ظهور ما يعارضه ويرفعه، والآحاد ليس يصلح للمعارضة، لا يرفع بقاءه المقطوع وهذا ظاهر جداً (**أقول**) على التنزل (**المتواتر قطعي حدوثاً ظني بقاءً**) كما ذكرتم (**والآحاد ظني حدوثاً شكي بقاءً**) أي مظنون ظناً ضعيفاً من ظن بقاء المتواتر لا أن البقاء مشكوك، وإلا لم يصير خبر الواحد حجة في البقاء (**فلا مساواة فلا تعارض**) لأن الضعيف لا يعارض القوي فلا يصلح ناسخاً، وقول «شارح المختصر» بعد

الاشتراك بين الظنية لا يعتبر القوة والضعف في قدر الظن خلاف المعقول، اللهم إلاّ أن يقال: اعتباره نوع عسر فسقط، وفيه ما فيه **(إلاّ أن يكون له قوة ما)** قريبة إلى اليقين **(كالمشهورة عند الحنفية)** فيعارض المتواتر ويجوز به النسخ بالزيادة، ولنا فيه تحقيق سنذكره إن شاء الله تعالى: **(قالوا: أوّلاً: ثبت التوجه إلى البيت)** أي الكعبة **(بعد قطعه)** أي بعد مقطوعية التوجه **(إلى بيت المقدس بخبر المنادي)** الواحد **(لأهل)** مسجد **(قباء)** فداروا إلى البيت بعدما كانوا متوجهين إلى بيت المقدس، ولم ينكره رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم. روى مالك والشيخان والنسائي عن ابن عمر قال: بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قد أنزل عليه الليلة القرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة، فقصة قباء كانت في صلاة الصبح، وأخرج الشيخان عن البراء أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كان أول ما قدم المدينة نزل على أجداده أو قال على أخواله من الأنصار وأنه قد صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً، وكان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت؛ وإنه صلى أول صلاة صلاها صلاة العصر وصلى معه قوم، فخرج ممن صلى معه، فمر على المسجد وهم راكعون فقال: أشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قبل القبلة فداروا كما هم قبل البيت. وهذه قصة أخرى، والمسجد غير مسجد قباء كما صرح به القسطلاني في «شرح صحيح البخاري»، وقد وقعت في صلاة الفجر، ومن ظن أن المسجد مسجد قباء فقد غلط وسها، وبالجملة أن أهل مسجد قباء أو هذا المسجد قد عملوا بخبر الواحد عند معارضة القاطع، وحكموا بانتساخه ولا يتوجه إليه ما في «البحر الرائق» أن التوجه إلى الكعبة ثابت بالكتاب، وهو متواتر لأنه هب أنه بالكتاب لكن لم يكن متواتراً حين الإخبار بل إنما وصل إليهم بخبر الواحد فافهم **(و)** قالوا **(ثانياً كان عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة **(والسلام يبعث الآحاد لتبليغ الأحكام مطلقاً مبتدأة كانت أو ناسخة)** فعلم أن النسخ كان يثبت بخبر الواحد **(والجواب عنهما: خبر الواحد قد يقترن بما يفيد القطع)** من القرائن محفوفة **(وسيأتي)** في السنة، ونحن إنما ندعي عدم انتساخ المقطوع بالخبر الغير المحفوف، وخبر القبلة من هذا القبيل لأن الإخبار في هذا الأمر العظيم بحضرة صاحب الشرع صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مع علم المخبرين رجاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم التحول كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾ [البقرة: ١٤٤] وكذا في المبعوثين فتأمل فيه ولك أن تجيب عن الأول بأن أهل قباء وغيرهم قد تفرسوا بنور الفراسة أن القبلة قد تحولت، وقد اتفق أخبارهم بما تفرسوا فعملوا به، وقد أخرج الطبراني في خبر التحول أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «أولئك رجال آمنوا بالغيب» فلم يعتبر رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أخبار الواحد خبراً وحكم بإيمانهم بالغيب، وهذا إنكار للطريق، فلا يقوم حجة، ويجاب في «التحرير» عن الثاني أن بعث الآحاد لتبليغ نواسخ القاطع ممنوع من ادّعى فعليه البيان فافهم **(و)** قالوا **(ثالثاً)** قال الله

تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥] **(الآية: نسخ بتحريم كل ذي ناب من السباع)** من أن التحريم إنما ثبت بخبر الواحد **(وحمله على التخصيص)** دون النسخ **(كما قيل بعيد)** لكونه متراخياً عنه، فإن الآية مكية، وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في المخصص باطل عندنا مطلقاً، وعند غيرنا عن وقت الحاجة **(قلنا)** لا نسخ إذ، **(المعنى لا أجد الآن)** إذا المضارع ظاهر في الحال ولو تنزل فمحتمل له فيحمل عليه **(فلا رفع التحريم الاستقبال)** لعدم المعارضة **(ولو سلم)** الارتفاع فعدم الوجدان إنما يوجب إباحة أصلية. فإن لزم رفع هذه الإباحة **(فرفع الإباحة الأصلية ليس بنسخ فتدبر)** قال في «الحاشية» الفرق بين هذا التقرير مشكل في إثبات حكم شرعي والجواب عنه أن ههنا أخباراً بعدم وجدان النص، وهو إنما يوجب عدم تعلق الخطاب بالتحريم وأما تعلقه بالإباحة فكلا بخلاف التقرير، فإنه دال على تعلق الخطاب بالإباحة فافهم **(ومنع ابن الحاجب التحريم)** أي تحريم السباع من البهائم فلا نسخ إنما هو **(لأنه مالكي)** والسباع من البهائم سوى الخنزير مباحة عنده.

(مسألة: يجوز نسخ السنة بالقرآن) جوازاً وقوعياً، **(وأصح قولي الشافعي المنع عقلاً)** كما نقل عن عبد الله بن سعيد **(أو سمعاً)** كما قال أبو حامد وأبو إسحاق وأبو الطيب الصعلوكي وقيل: ليس بممتنع لا عقلاً ولا سمعاً. لكنه لم يقع، قال السبكي: نص الشافعي رحمه الله تعالى لا يدل على أكثر من هذا، وفي كلام المصنف إيماء، إلاّ أن للشافعي قولين كما قال الآمدي وإمام الحرمين **(لنا التوجه إلى بيت المقدس ليس في القرآن)** وقد كان ثابتاً **(فكان)** ثبوته **(بالسنة ونسخ بآية التحويل)** فقد ثبت الوقوع وما قيل إن التوجه إلى بيت المقدس لعله كان عملاً بالشريعة السابقة، فإن شرائع من قبلنا كانت حجة، فليس فيه نسخ السنة بالكتاب ساقط، فإن التوجه إلى بيت المقدس كان بعد الهجرة بعدما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يتوجه في مكة إلى الكعبة، فليس هذا من العمل بالشرع المتقدم أصلاً، وعلى التنزل أن العمل بالشرع المتقدم إنما يكون إذا لم يعلم نسخه أصلاً، وههنا قد انتسخ التوجه إلى بيت المقدس في شريعة عيسى عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه السلام، فإن قبلة النصارى إلى الشرق **(وكذا)** لنا **(حرمة المباشرة)** بالنساء **(في ليالي)** شهر **(رمضان، نسخ بقوله تعالى)** ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية مع أن الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب. **(وتجويز كون الناسخ سنة)** تعاضدت بالكتاب، فصار من قبيل انتساخ السنة بالسنة، فلم يكن من الباب **(أو كون المنسوخ)** كتاباً **(من منسوخ التلاوة)** فيكون نسخ الكتاب بالكتاب ولم يكن من الباب **(فمع بعده جداً)** لأنه لو كان الأمر كذلك لنقل ولو آحاداً **(مندفع بأن معلوم التقدم أو التأخر محكوم عليه بالناسخية أو المنسوخية إجماعاً)** وقد يقال: الإجماع إنما هو فيما يصلح المؤخر ناسخاً، وههنا لا يصلح، لأن الكلام في جواز انتساخ السنة بالكتاب، وهو لا يخلو عن شوب مكابرة، فإنه لو جوّز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ، فإنه يصح أن يقول في كل نسخ: هذا الناسخ وإن كان معلوم التأخر لا يصلح ناسخاً عندي، فههنا ناسخ آخر

هذا معاضد له، كيف وقد صح وثبت قطعاً وإجماعاً: أن توجه بيت المقدس كان فرضاً ثم نسخ، ولم ينقل ناسخ سوى القرآن، ويحصل بهذا القطع بأن القرآن ناسخ له فافهم، ولا تخبط الشافعية **(قالوا: أولاً)** قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. **(هو مبيّن)** بالكسر أي، ما به البيان لكل ما نزل إليهم، ومنه السنة **(والبيان لا يرفع)** مبينه بالفتح وسقط ما قال ميرزاجان أن غاية ما لزم منه أنه ﷺ مبين للقرآن، فلا يلزم منه إلاّ عدم انتساخ القرآن بكلامه لا عدم انتساخ كلامه بما هو ناقل من الله تعالى، فهذا الوجه وجه للمسألة الثانية، وإيراده هنا تحريف الكلم عن مواضعه، وذلك لأنه قد لزم منه أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبين بالقرآن، فهو البيان نعم: ينقض بانتساخ القرآن بالقرآن، فإنه أيضاً مما نزل إليهم فيكون بياناً فلا نسخ به فتأمل فيه **(قلنا)** أولاً **(البيان)** ههنا **(بمعنى التبليغ)** والمعنى وأنزلنا إليك الكتاب لتبلغ الناس ما نزل إليهم، فليس هو ببيان للحكم حتى لا يكون رافعاً **(و)** ثانياً **(لو سلم)** أن البيان بيان الحكم **(فإنما لا يرفع)** السنة **(بمبينة)** بالكسر من القرآن **(لا بغيره)** بل يجوز أن تكون مبينة بآية منسوخة بأخرى **(و)** قالوا **(ثانياً فيه)** أي في نسخ الكتاب السنة **(تنفير للناس)** فإنه يوهم أن الله يكذب رسوله ويرفع حكمه **(قلنا)** لا نسلم أن فيه تنفيراً، كيف **(وإذا علم أنه مبلغ فقط)** لا مخترع من عند نفسه **(فلا نفرة)**، لأن ما جرى على لسانه الشريف حكم الله تعالى فلا وهم للنفرة فافهم.

(مسألة: يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافاً للشافعي) رحمه الله تعالى **(قطعاً)** فإن له قولاً واحداً فيه، لا كما يوهم المنهاج أن فيه أيضاً له قولين **(لنا)** هذا النسخ **(ممكن لذاته)** فإنه إذا نظرنا إلى مفهومه لا يأبى الوقوع **(وليس ممتنعاً بالغير، لأن الأصل عدمه)** لكن أصحاب الشافعي لا يقنعون عليه، بل يمنعون الإمكان، فإن رب شيء لا يمنعه العقل ويظهر استحالته، ولعله يشبه المكابرة، وتفصيل الدليل أن الكتاب لا يزيد على السنة إلا بالنظم، وأما الحكم فحكم كل منهما حكم الله تعالى، فلا يستحيل أن يرفع أحدهما الآخر، وكذا لا يستحيل أن يبين أحدهما الآخر، وإنكاره مكابرة **(واستدل بأن)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: **(لا وصية لوارث «نسخ الوصية للوالدين والأقربين»)** الثابت بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] **(وقول جماعة)** منهم الشيخ أبو بكر الجصاص والإمام فخر الإسلام وتبعهما كثير منهم صدر الشريعة ليس الناسخ الحديث **(بل الناسخ آية المواريث)** فليس من الباب **(مرجوح فإنها)** أي آية المواريث **(لا تعارضه)** أي وجوب الوصية للأقرباء لأن الميراث بعد الوصية فيجوز أن تكون من الثلث والميراث في الباقي، وفي «الحاشية»: وبه قال الفقيه أبو الليث: اعلم أن الإمام فخر الإسلام أثبت المعارضة والنسخ بوجهين وقال بيانه أنه قال: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١] فرتب الميراث على وصية منكرة، والوصية الأولى كانت معهودة، فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتبه على المعهودة، فصار الإطلاق نسخاً للقيد كما يكون القيد نسخاً للإطلاق، انتهت كلماته الشريفة. واعترض الشيخ الهداد في شرحه

أن ليس معنى بعد وصية مطلقة أي وصية كانت حتى يلزم ثبوت الميراث بعد الوصية الواحدة من غير إنفاذ وصية الوالدين والأقربين، بل المعنى أن الميراث بعد كل وصية من الوصايا كما تقتضيه النكرة الموصوفة، ودخل فيه الوصية المفروضة، فلا ينافي شرع الميراث حكم الوصية المفروضة، ويقول هذا العبد: مع الاعتراف بدنو الحال عن الاعتراض على أمثال هؤلاء الرجال أن حكم آية الوصية وجوبها عند الموت، وترك المال، وإذا وجبت الوصية بالمال للوارث لم يبق محلاً للوصية للأجنبي، وآية الميراث تدل على لزوم الميراث بعد نفاذ جميع الوصايا الصادرة عن الميت، فلزم منه شرع الوصية المطلقة عن الافتراض، ولا شك أن هذا الإطلاق رافع للوجوب البتة، كما أن التقييد رافع للاطلاق، وهذا ظاهر جداً، وقد قرر في «شرح البديع» بأن الوصية المذكورة ههنا نكرة، وهناك معهودة، والشيء إذا أعيد نكرة كان الثاني غير الأول، فتدل آية الميراث أن الميراث مفروض بعد الوصية النافلة، وهو منافٍ لافتراض الوصية لكونها مبطلة للميراث فلزم النسخ، واعترض عليه الشيخ الهداد أولاً بأن ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة ثابت بدلالة النص فلا تعارض. وثانياً: أن مغايرة المعادل للأول ليس كلياً، بل قد تخلف في كثير من المواضع، فلا يبطل به وجوب الوصية الثابتة قطعاً، ويقول هذا العبد غفر الله له: هذا مما لا توجه له، فإن حقيقة الكلام المغايرة إلا لصارف، وليس هناك صارف فيحمل عليه، وإن ضر احتمال المجاز لنسخ لبطل مطلقاً، وإذا ثبت فقد ثبت ترتب الميراث على الوصية الغير المفروضة، وصار المال مشغولاً بالميراث فأبطل تصرفاً آخر غيره، وغير وصية النافلة، فرفع الوصية المفروضة قطعاً، فافهم فإنه دقيق.

وبين الوجه الثاني بقوله: وبيانه أن الله تعالى فوّض الإيصاء في الأقربين إلى العباد بقوله: ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٨٠] ثم تولى بنفسه بيان ذلك الحق وقصر على حدود لازمه تقرر بها ذلك الحق بعينه، فتحوّل من جهة الإيصاء إلى الإيصاء إلى الميراث، وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] أي الذي فوّض إليكم تولى بنفسه إذ عجزتم عن مقاديره، ألا ترى إلى قوله: ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١] وقال النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إنّ الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث» أي بهذا الفرض نسخ الحكم الأول. انتهت كلماته الشريفة.

واعترض عليه الشيخ الهداد بأن الآية ليست محكمة في هذا المعنى، بل يجوز أن يكون المعنى: الله يوصيكم بقسمة التركة على هذا النمط ولم يفوض إليكم القسمة فقط، لأنكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً، فليست هذه الوصية هو الذي فوّض إليهم، بل المفوض إليهم باقٍ كما كان وحينئذٍ لا تعارض فلا نسخ، وأنت خبير بأن الأحكام لا يشترط في النسخ، بل الظهور كافٍ كيف وآية الوصية ليست محكمة في إيجاب الوصية، لاحتمالها معنى آخر كما سيجيء إنما أمرها بالظهور في إيجاب الوصية فلا بعد في انتساخها بظاهر آخر، واعلم أنه روى البخاري والبيهقي عن ابن عباس قال: كان المال للولد والوصية للوالدين والأقربين، فنسخ الله من ذلك ما أحب، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وجعل لكل واحد منهما السدس مع الولد، وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع، وقول الصحابي في الأخبار عن النسخ

حجة، فلا بد من حمل آية الميراث على أحد الوجوه المذكورة، ولو جعل قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٧] ناسخاً كما روي عن ابن عباس لكان أدفع للشغب، لأنه يفيد أن للرجال والنساء نصيباً في جميع ما ترك، فليس فيه الوصية المفروضة فتدبر **(واعترض)** على هذا الدليل **(بأنه)** أي الخبر **(من الآحاد فلا يجوز)** النسخ به **(اتفاقاً)** لهم فهذا الدليل لو تم فيضرنا ويضركم **(إلاّ أن يدعي الشهرة وهو)** أي الادعاء المذكور **(الأقرب)** إلى الحق **(لتلقي الأمة لها بالقبول، فيجوز النسخ به حينئذٍ على مذهب الحنفية)** القائلين بجواز انتساخ الكتاب بالمشهور من الخبر، وهذا غير واف، لأن الحنفية لا يجوزون نسخ المقطوع بالخبر المشهور إلاّ النسخ بزيادة **(لكن قال)** الإمام **(أبو زيد)** القاضي **(لم يوجد في كتاب الله ما ينسخ بالسنة إلاّ من طريق الزيادة)** فعلى هذا لا يصح التزام انتساخ آية الوصية بهذا الخبر ولو بلغ أحد القطع **(قيل)** في تقرير الكلام **(الأوجه أن يقال: الإجماع على الحكم المتأخر دليل وجود الناسخ)** لأن الإجماع لا يكون خطأ، فلا بد من انتساخ الحكم المتقدم وههنا قد أجمع على بطلان الوصية لوارث فلا بد من انتساخ الوصية المفروضة **(وليس)** الناسخ **(بقرآن فهو سنة)** فيتم المطلوب **(أقول لو تم)** هذا **(لدل على جواز النسخ بالآحاد بأن يقال)** الإجماع دال على وجود الناسخ، وليس قرآناً فهو سنة، و**(ليست بمتواترة وإلا)** أي إن كانت متواترة **(علمت)** متواترة ولم يعلم التواتر وهو ظاهر **(فهو)** أي الناسخ **(من الآحاد إلاّ أن يقال: لعله كان متواتراً عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرب زمانهم)** وهو الظاهر، فإنه لولا التواتر لما حكموا خلاف القاطع، هذا لو ثبت أن أهل الإجماع تمسكوا بهذا الخبر فصار مقطوعاً، كالمتواتر بل فوقه، إذ لا توهم في الإجماع للخطأ، وإنما منع نسخ خبر الواحد للمتواتر إذا لم يعتضد بما يفيد القطع، وههنا قد اعتضد بالإجماع المصير إياه قطعياً ليتم الكلام من غير كلفة، وإن لم يثبت فللمناقشة مجال، ثم اعترض على أصل الدليل بوجه آخر، وهو أنه لا نسخ أصلاً، ومعنى آية الوصية: كتب الله عليكم الوصية للوالدين والأقربين في اللوح المحفوظ أي وصية تلزم عليكم بتقسيم مال الميت عليهم بالسهام المقدرة عند الله تعالى، ولم تتبين هذه الوصية فصارت الآية مجملة، وآية الميراث نزلت بياناً لهذا الإجمال فلا نسخ، وهذا التأويل وإن كان محتملاً من حيث اللفظ ولا يمج عنه الذهن السليم، لكن ينافي ما روى البخاري عن ابن عباس وما روى أبو داود والبيهقي عنه في قوله: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ﴾ [البقرة: ١٨٠] قال: فكانت الوصية كذلك حتى نسختها آية الميراث بظاهره يدل على أنهم كانوا يوصون لهم امتثالاً بهذه الآية فلا إجمال أصلاً. الشافعية **(قالوا)** قال الله تعالى: (﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦] **الآية والسنة ليست بخير)** من القرآن **(ولا مثل)** له فلا تكون ناسخة للآية **(ولا أن الله آت بها)** فلا تكون ناسخة أيضاً، لأن ناسخ الآية ما أتى به من الله، وهذا إنما يتم لو كان النسخ نسخ الحكم، ولو كان نسخ التلاوة فليس من الباب في شيء **(قلنا)** النسخ نسخ الحكم و**(ربما يكون)** الحكم **(الثابت بالسنة خيراً للمكلف)** من الحكم الثابت بالكتاب مثلاً، وهو ظاهر، إذ لا فرق بين الكتاب والسنة إلاّ بالنظم **(والله الآتي)** للسنة و**(المبدل)** للحكم فلا نسلم أن الله ليس

آتياً بها **(لقوله)** تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [يونس: ١٥] واعلم أنه روى الدارقطني أنه قال: رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا ينسخ كلامي كلام الله وكلام الله ينسخ كلامي وكلام الله ينسخ بعضه بعضاً» فهذا بظاهره يدل على أن السنة لا تنسخ الكتاب، وأجاب الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه تعالى بأن المراد كلامي الذي استخرج بالرأي والاجتهاد، فلا ينسخ كلام الله الذي هو الوحي، ويؤيد هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣ ـ ٤] **(فكل ما صدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة وحي وكاشفٍ عما في الكلام الأزلي)**، فالانتساخ بالسنة في الحقيقة انتساخ حكم ثابت بكلامه، وقال: يحتمل أن يكون هذا الحديث منسوخاً، وهو بظاهره غير صحيح، لأنه خبر، فلا يحتمل النسخ، إلا أن يقال إنه إنشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث إياه في صورة الخبر لعدم الانتساخ به فافهم وتدبر.

مسألة: (الإجماع لا يكون منسوخاً ولا ناسخاً عند الجمهور) خلافاً للبعض **(أما الأول: فلما أقول اتفاق الكل على حكم من غير تأقيت يدل على أنه حسن أو قبيح)** لذاته **(لا يحتمل السقوط)** فلا ينسخ، لما مر أن الحسن الذي لا يحتمل السقوط، وكذا القبيح كذلك لا يقبل النسخ **(وإلا)** يكن حسناً أو قبيحاً كذلك **(لجاز الاختلاف عادة)** فلا يصح انعقاد الإجماع. فالحكم المجمع عليه الغير الموقت لا ينسخ، وأما الموقت فظاهر أنه ينتفي بانتفاء الوقت، وهو ليس من النسخ في شيء قال **(مطلع الأسرار الإلْهية)** والدي قدس سره العزيز: لا حد أن يمنع الملازمة، لأنه من الجائز أن يكون أهل الإجماع الثلاثة أو الاثنين، فيجوز أن لا يختلف فيه، والعادة غير محيلة، وأيضاً يجوز أن يكون المستند خبراً من أخبار الآحاد مقطوع الدلالة، فلا يختلف أصلاً، وإن كان أهل الإجماع جماً غفيراً، ثم هذا إنما يتم إذا وجب الإجماع المستند، وأما إذا جوز الإجماع من إلهام الله تعالى الغير المكذوب فلا يحتمل الاختلاف أصلاً، هذا **(واستدل بأن)** انتساخ الإجماع بظني أو قطعي، والأول باطل، لأن **(نسخه بالظني خلاف المعقول)** لأن الإجماع قطعي، والثاني إما نقل أو إجماع لا ثالث، والأول باطل لأنه إما متأخر عن الإجماع **(وبنقل قاطع متأخر لا يتصور)** الانتساخ **(إذ لا إجماع إلا بعده عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام)** إذ لا اعتداد لفتوى أحد بحضرته الشريفة، لا اعتداد بالإجماع من غير دخوله صلاة الله عليه وعلى آله وأصحابه والسلام، أو متقدم على الإجماع **(وبـ)** نقل **(متقدم)** قاطع **(يجعله خطأ)** لأن الفتوى على خلاف النص القاطع الغير المنسوخ باطل، وأيضاً: الناسخ يجب تأخيره، والثاني أيضاً باطل، لأنه لا بد حينئذ من إجماع قاطع لدوام الأول **(وبإجماع آخر يمتنع، إذ لا ولاية للأمة على قطع الدوام)** للحكم **(وإدراك الانتهاء)** ثم الأولى أن يحذف الشق الأول من البين، فإنه يختص حينئذٍ البيان بالإجماع المقطوع دون السكوتي والمنقول آحاداً، بل يقال: إن انتساخه بنقل أو إجماع إلى الآخر، ثم ربما يناقش بأن النقل القاطع المتقدم إذا كان ناسخاً لا يجعل الإجماع خطأ، فإن الناسخ يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته، لا أنه يبطل به من بدء الأمر، والمصنف جوز كون الناسخ مقدماً فتأمل فيه، فإنه موضع

التأمل، والمذكور في بعض الكتب في إبطال انتساخه بإجماع آخر أنه يستلزم أن يكون أحد الإجماعين خطأ، والمنع عليه أظهر **(وفيه نظر)** ظاهر فإنا لا نسلم أن لا ولاية على قطع الدوام **(إذ زمان نسخ ما ثبت بالوحي وإن انتهى لوفاته صلى الله عليه)** وعلى آله وأصحابه وأزواجه **(وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالإجماع لم ينته لبقاء انعقاده)** بعده **(فلا يمتنع ظهور انتهاء مدة حكمه للمجتهدين الراسخين)** في العلم المتنبهين على أسرار الشريعة **(بتبدل المصلحة، فيجوز أن يجمع على خلاف ما أجمع عليه سابقاً)** لاحتمال تجدد مصلحة أخرى **(إلا أن يكون)** الإجماع الأول **(إجماع الصحابة)** رضوان الله تعالى عليهم **(فإنه أقوى)** من سائر الإجماعات **(لا ينسخ بإجماع)** من بعدهم فإن إبطال القوي بالأضعف لا يجوز **(وبه)** أي يكون الإجماع منسوخاً باجماع **(صرح)** الإمام **(فخر الإسلام)** رحمه الله تعالى في باب الإجماع لكنه قال في باب النسخ أن الإجماع لا يكون ناسخاً، لأن النسخ لا يكون إلا في زمانه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، والإجماع لا يكون إلاّ بعده صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، ففي ظاهر كلامي هذ الخبر الهمام تدافع، لكن دفع بأن مراده منع انتساخ الكتاب والسنة بالإجماع كما يفصح عنه دليله فلا ينافي انتساخ الإجماع بالإجماع ثم قال مطلع الأسرار الإلٰهية قدس سره: إنّ الإجماع إما عن مستند أو لا يشترط الاستناد بدليل، وعلى الأول فالحكم الثابت بالإجماع الأول ثابت من قبل، وكذا حكم الإجماع الثاني. فالنسخ إن كان فبالمستندين. والإجماع إنما هو دليل الناسخ كعمل الصحابي على خلاف النص المفسر، ثم إن كان المستند القياس فالإجماع دليل الدليل، وأيضاً، الإجماع الأول حينئذ إجماع على المنسوخ، فهو خطأ في نفس الأمر، وإن لم يعلم لعدم ظهور منسوخيته، وعلى الثاني فالإجماع بإلهام من الله تعالى، وحينئذٍ يصح أن يكون منسوخاً وناسخاً، لكن كما أنه يصلح ناسخاً للإجماع، كذلك يصلح ناسخاً للكتاب والسنة، فإن الإلهام لا يكون باطلاً، فلا بد من أن يكون رافعاً، لكن على هذا يلغو الإجماع، ويكون إلهام الواحد أيضاً ناسخاً، ولا يجترىء على هذا أحد، فإن الفتوى من غير حجة شرعية بعد ظهور ختم النبوة صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مما لا يجوز أصلاً هذا كلام متين غاية المتانة، وليس لقائل أن يقول: فرق بين إلهام الواحد وإلهام الكل مخالفاً لما ثبت بالشريعة المطهرة، فإن إلهام الواحد الرافع لما ثبت بها يوجب عدم الفرق بينه وبين أنبياء بني إسرائيل فيفقد فائدة الختم بخلاف إلهام أهل الإجماع، فإنه لا يوجب الاستحالة، وذلك لأن الأحكام قد كملت، والشريعة قد تمت بظهور الختم المحمدي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] فلا يظهر بعد وفاة الخاتم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه حكم لم يكن ثابتاً، فلا يصح الإلهام الصحيح لا لواحد ولا للكل بما لم يثبت بالشريعة الغراء. فالإجماع أن جوز من غير مستند، بل بإلهام فقط لا يكون هذا الإلهام إلاّ موافقاً لدليل مّا، وإنكار هذا عسى أن يكون مكابرة وبعيداً عن أن يجترىء عليه أحد فافهم. والمجيزون لكون الإجماع منسوخاً **(قالوا: لو اختلفت الأمة على قولين فإجماع)** منهم **(على أن المسألة اجتهادية)** يجوز الأخذ فيها بكل من القولين **(فإذا أجمعوا على أحدهما بطل جواز الأخذ**

بكل) منهما ووجب اتباع هذا الإجماع، فقد انتسخ الإجماع الأول بهذا الإجماع، وهذا الدليل لا ينتهض حجة إلاّ على من يجوز انعقاد الإجماع بعد استقرار الخلاف في الصدر الأول وبعد وقوعه حجة واجبة العمل **(قلنا)** لا نسلم أن اختلاف الأمة على قولين إجماع منهم على الأخذ بكل، بل كل فريق يحكم بأن الأخذ بقول فريق آخر لا يجوز، نعم: هو إجماع على أن الحق لا يخرج عن القولين، وليس الإجماع اللاحق مناقضاً رافعاً إياه حتى يكون منسوخاً، بل مقرر له بتعيين أحد القولين، فإن قلت: يجوز أن ينعقد الإجماع على قول ثالث، فحينئذ يرتفع به حكم الإجماع الأول أعني عدم خروج الحق عنهما، قلت: هذا احتمال عقلي يمتنع وقوعه شرعاً، بل العادة محيلة باطلاع دليل دال على قول ثالث قد خفي على الفاحصين الأولين فافهم، وثبت و**(لو سلم الإجماع)** عليه **(فلا نسخ)** أيضاً **(لأن الأول مشروط بعدم القاطع، وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط ليس من النسخ)** في شيء فإن القضية وضعية معناه المسألة اجتهادية يجوز الأخذ بكل ما دامت اجتهادية، وذلك لأن كل فريق لا يقطع مما يقول، بل يجوّز القول الآخر، فحكمهم بأخذ ما يقولون أو ما يقول الفريق الآخر إنما هو ما دام الظن لا غير **(فتأمل. وأما الثاني)** وهو أن الإجماع لا يكون ناسخاً **(فللعنيفة أنه لا مدخل للرأي في انتهاء مدة الحكم في علمه تعالى بل)** يعرف **(بالوحي)** يعني أن النسخ ليس إلاّ رفع الحكم بعد وجوده أو إبانة مدة الحكم، وعلى التقديرين لا شك أنه لا بدّ للنسخ من معرفة عمر الحكم ولا مدخل للرأي فيه، فأهل الإجماع لا يعرفونه فلا ينسخونه، بل إنما يعرف بالوحي فهو الناسخ حقيقة **(أقول)** مسلم أن الرأي المحض لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الإجماع، بل **(لعل المستند معرّف)** لهم فبعد معرفة مدة الحكم بالمستند يحكمون بالحكم المخالف للأول ويعرفونه **(فافهم)** وهذا ليس بشيء، لأن هذا المستند إما رأي محض أو وحي، والأول لا يصلح معرفاً، وعلى الثاني هو الناسخ دون الإجماع، وقد يمنع عدم مدخلية الآراء في معرفة مدة الحكم، ويقال: إنما لا يعرف مدد أحكام الوحي دون أحكام الإجماع، وجوابه أنه لا يدخل للرأي المحض في معرفة الأحكام، بل لا بد من مستند شرعي، والقياس منه لا يفيد معرفة المدة، والنص هو الناسخ فتدبر، ثم يتوجه إليه أنه يجوز أن يكون الإجماع بلا مستند بل بإلهام منه تعالى لأهل الإجماع، فيجوز أن يلهموا مدة الحكم وقد عرفت ما يفي لدفع هذا **(ولغيرهم)** أي لغير الحنفية في هذا المطلب أنه **(إن كان)** الإجماع الناسخ **(عن نص فهو الناسخ)** حقيقة دون الإجماع **(والإجماع كاشف)** عن وجود هذا النص **(وإلا)** يكن الإجماع الناسخ عن نص، بل عن قياس أو إلهام لو جوّز **(فإن كان الأول)** المنسوخ نصاً كان أو إجماعاً **(قطعياً، فالإجماع)** الناسخ **(خطأ)** لأن خلاف القاطع خطأ **(وإن كان)** الأول المنسوخ **(ظنياً لم يبق مع الإجماع لزوال شرط العمل)** به **(وهو الرجحان بالقطع)** الذي هو الإجماع، وإذا لم يبق معه لم يعارض الإجماع إياه فلا ينسخه **(وفيه)** أوّلاً **(أن كون النسخ بالنص دونه)** كما قلتم في الشق الأول **(يبطل حجيته لأنّه حينئذ النص هو الحجة)** دون الإجماع، فحينئذ لا تصح تلك المقدمة. والجواب عنه ظاهر، لأن المدعي عدم إثباته للحكم، بل إنه حجة بمعنى أنه كاشف، وإنما المثبت النص المستند لكننا لا ننتظر في معرفة الحكم المجمع عليه إلى معرفة المستند

لكونه قاطعاً في إبانة الحكم فتأمل (و) فيه ثانياً (**أنه ربما كان النص**) المستند (**غير معلوم التأخر**) فلا يصلح ناسخاً (**بخلاف الإجماع**) فإنه معلوم التأخر، فحينئذ لا نسلم أنه إن كان عن نص فهو الناسخ، والجواب عنه ظاهر، فإن عدم العلم بالتأخر إنما يستلزم عدم العلم بالنسخ لا عدم تأخره في الواقع ولا عدم صلوحه ناسخاً، فإذا أجمع به وجب أن لا يكون منسوخاً، وإلاّ وقع الإجماع على المنسوخ فيكون خطأً، فوجب تأخره ونسخه، والإجماع إنما هو كاشف عن التأخر والنسخ لا أنه ناسخ فافهم. (و) فيه ثالثاً (**أن النسخ لا يوجب الخطأ**) في الإجماع (**كما في**) النصين (**المتواترين**) يكون أحدهما ناسخاً للآخر من غير خطأ في أحدهما، فحينئذٍ لا نسلم أن المنسوخ إن كان قاطعاً فالإجماع خطأ، بل هو قاطع رافع للقاطع الأول (و) فيه رابعاً (**أنه يستلزم عدم جواز نسخ الآحاد بالمتواتر**) لأن الآحاد يتقاعد عن المتواتر فلا تعارض، فلا نسخ كما قلتم في الشق الأخير من الترديد الثاني (**أقول: لو**) أسقط الشق الأول من البين و(**قيل**) لو كان الإجماع ناسخاً فحينئذٍ (**الأول**) المنسوخ (**إما قطعي أو ظني**) إلى الآخر (**لكفى**) في المطلوب (**وحينئذ اندفع**) الإيرادان (**الأولان**) لأنهما كانا على قوله إن كان عن نص فهو الناسخ دون الإجماع وقد ارتفع من البين (**ثم المتناسخان هما**) الدليلان (**المتعارضان لو اتحد زمانهما**) أي زمان المتعارضين (**والقطعي والظني لا يتعارضان: فلا نسخ بينهما**) والإجماع إذ هو قطعي لا ينسخ المظنون (**ونسخ الآحاد بالمتواتر**) كما مر (**إنما هو بمعنى عدم البقاء**) عنده، وفيه أنه لو كان هذا المعنى لما كان لتقييد كون الآحاد متقدماً فائدة، بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى تقدم أو تأخر بل الحق أن المتناسخين يجب أن يكون المتقدم واجب العمل وموجباً للحكم الشرعي لولا المتأخر والظني المتقدم. وكذلك فإنه الحكم الشرعي ولو ظنا واجب العمل ما لم يجيء المتأخر ولو سلم أنه يجب التعارض بين المتناسخين فمعناه يجب كونهما، بحيث لولا عروض عارض لكانا متعارضين، وإذا كان المتقدم خبراً فهو بحيث لو لم يروه الواحد كان هو والقاطع متعارضين فافهم (**وكذلك الإجماع متلاش في زمان**) وجود (**القطعي**) إذ لا مساغ لرأي أحد ولا لفتواه عند معارضة المتواتر (**فلا يعارضه**) الإجماع (**فلا نسخ حينئذٍ اندفع الأخيران**) الثالث بالأخير والرابع بالأول (**فافهم**) وفيه نظر ظاهر، أما في الجواب عن الرابع، فما عرفت، وأما في الجواب عن الثالث فإنا لا نسلم أن الإجماع متلاشٍ في زمان القاطع، ولا نسلم أنه لا مساغ للرأي عند اجتماعه مع آراء أخرى، وإن لم يكن لرأي واحد مساغ كيف والآراء المجتمعة حجة قاطعة كالنص القاطع فافهم، ولو جوز الإجماع من الإلهام من غير مستند لكان هذا المنع في غاية القوة فافهم، فالحق في استدلال ما مر من أن الإجماع الناسخ إن كان عن مستند فهو ثابت من الزمان الشريف، فإذن الناسخ هو وإن كان عن إلهام فهذا الإلهام لا يكون مخالفاً لما ثبت في الشريعة الغراء، فإنّ الشريعة المحمدية لم تدع مصلحة إلاّ أتت بحكمها، ولا تختلف هذه المصلحة ولا الحكم وقد رضي الله تعالى به، والمنع مكابرة لا يلتفت إليه صاحب أدب بالختم المحمدي فافهم. مجيزو ناسخية الإجماع (**قالوا أولاً**) حين سأل ابن عباس، قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]

وأنتم تردون الأم من الثلث إلى السدس بأخوين مع أنهما ليسا إخوة **(أجاب)** أمير المؤمنين وإمام الأحيين **(عثمان)** رضي الله تعالى عنه **(حجبها قومك يا غلام)** يعني من الثلث إلى السدس بأخوين، وقد مر تخريجه فقد نسخ القوم الكتاب بإجماعهم **(قلنا)** أولاً: إنّ الآية ساكتة عن حال الأم مع الأخوين، وكان أمير المؤمنين ردها في هذا الحال من الثلث إلى السدس، فسأل ابن عباس أن الآية لا تتناولها، فاستدل أمير المؤمنين بالإجماع فيما سكت عنه الكتاب، وهذا ليس من النسخ في شيء وهو ظاهر جداً، وقلنا ثانياً: **(معناه)** أي معنى قول أمير المؤمنين الإخوة **(مجاز)** عما فوق الواحد **(بالإجماع، وهو)** أي التجوز ليس نسخاً بالإجماع فليس من الباب أصلاً **(و)** قلنا ثالثاً: **(لو سلم)** أن القوم نسخوا بما لاح لهم من الدليل وهو الناسخ حقيقة **(فهو)** أي الإجماع **(دليل)** على الناسخ، كعمل الصحابي خلاف الناص المفسر فإنه دليل **(على الناسخ)** فافهم. **(و)** قالوا: **(ثانياً: سقط سهم المؤلفة)** من الزكاة **(بإجماع الصحابة في زمن)** خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(أبي بكر الصديق)** رضي الله تعالى عنه وعنهم، روى الطبراني عن أمير المؤمنين وإمام الأعدلين عمر رضي الله عنه لما أتاه عيينة ابن حصن قال: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] يعني اليوم ليس مؤلفة ولم ينكره أحد من الصحابة فصار إجماعاً كذا في «التيسير» **(قلنا)** هذا **(من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة)** المعلومة للصحابة بالإشارات النبوية، وفي التعبير عنهم بالمؤلفة القلوب إشارة أيضاً إلى ذلك، فإنهم إنما كانوا يعطون لإعزاز الدين بهم، والآن صار عزيزاً من غير معونتهم **(حتى قيل: الإعزاز الآن في عدم الدفع إليهم)** وهو ظاهر **(وهذا)** أي انتهاء الحكم لانتهاء العلة **(لا يسمى نسخاً، لأنه انتهاء جلي)** معلوم قبل وجود ما يتوهم ناسخاً، بل الحكم موقت به فسقط ما يتوهم أن كل نسخ كذلك، فإنه انتهاء للحكم لانتهاء العلة لاستحالة ارتفاع الحكم مع بقاء العلة، وقد يتوهم أيضاً أنه كما أنهم علموا انتهاء الحكم في هذه الصورة يمكن أن يعلموا في صورة أخرى بعد زمان انتفاء العلة، فيحكمون بانتهاء الحكم وهو النسخ بالإجماع، ولا تصغ إليه فإنا قد بينا أن الله تعالى أكمل الشريعة المحمدية حتى لن يبق حكم يطلع عليه بعده عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام، فلا يعلم انتهاء حكم إلا بإعلامه بالوحي صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلامه ولا يجترىء على منعه مسلم، وقد بيّنه الشيخ الأكبر قدّس سره في مواضع عديدة من كتبه الكرام.

(مسألة: القياس لا يكون ناسخاً) لشيء من الأدلة **(ولا منسوخاً)** بها **(عند الجمهور)** خلافاً للبعض الغير المعتد بهم **(أما الأول)** وهو عدم ناسخيته **(فلأنه لا ولاية للأمة)** على إبطال حكم من أحكام الله تعالى **(ولا مجال للرأي)** في إدراك مدد الأحكام **(ولهذا)** أي لأجل أن لا ولاية للأمة **(لا يعلل النسخ)** حتى يتعدى في المسكوت لجامع، وفيه نظر ظاهر، فإنه سلمنا أن لا ولاية للأمة، لكن القياس حجة من حجج الله تعالى، فرفعه لحكم ليس من باب ولاية الأمة، بل هو رفع من الله تعالى بإقامة دليل عليه، ولا يلزم منه المجال للعقل في معرفة مدة الحكم، بل ظهورها بدلالة دليل شرعي غايته أن العقل عرفه ولا شناعة فيه فتأمل **(وأما الثاني)**

وهو أن القياس لا يكون منسوخاً (**فلأن شرط العمل به رجحانه، وقد زال بوجود المعارض**) وهو الذي يتوهم ناسخاً، وإذا انتفى شرط العمل فلا حجية فيه (**فلا رفع به**) وهذا لو تم لدل على المطلب الأول أيضاً وحاصله أنه لا بد للنسخ أن يكون الدليلان بحيث لو فرض اتحاد زمانهما كانا متعارضين، والقياس يضمحل عند معارضة الدليل، فلا يصح منسوخاً من دليل ولا ناسخاً له فلا يرد أن كل نسخ لا بد فيه من معارضة وشرط العمل عدمها، فلا يصح نسخ أصلاً. وكذا لا يرد أنه يجوز أن يكون القياس مرفوعاً بدليل معارض أو رافعاً له، فلا ينتفي شرط العمل لعدم بقاء المعارضة، ثم إنه بقي ههنا بحيث هو أنه لا نسلم اضمحلال القياس عند معارضة الدليل، بل القياس حجة شرعية، كالدليل الآخر، فإذا لم يضمحل ويتقدم على الدليل الآخر يكون مرفوعاً منه، وإن تأخر يكون رافعاً له، على أنه يجوز أن يكون قياس متقدم الأصل منسوخاً بقياس متأخرة والقياس لا يضمحل في مقابلة القياس الآخر. قال مطلع الأسرار الإلٰهية والدي قدّس سره: الأشبه أن القياس المستنبط العلة ظن العلة فيه ضعيف لكونها بالرأي ثم الحكم الثابت في الفرع بوجودها فيه أشد ضعفاً، فلا يبقى عند مقابلة نص دال على خلافه، فلا تتحقق المعارضة لو فرض اتحاد الزمان فلا ناسخية ولا منسوخية، أما عدم منسوخيته من قياس مثله وعدم ناسخيته له فلأن القياسين لا يتعارضان كما بين في بحث التعارض، بل يجب الترجيح وإن لم يتفق، فللمجتهد أن يعمل بأيهما شاء، والنسخ فرع التعارض، وأما منصوص العلة فمثله مثل مفهوم الموافقة. انتهى كلماته الشريفة. وهذا بناء على أن القياس المستنبط العلة مرجوح عن النص، ولا يعتد به عند المقابلة، وهو في حيّز الخفاء، فإن العام المخصوص يجوز تخصيصه به عندنا وتخصيص العام مطلقاً عند الشافعية ومن الفطريات أن المرجوح لا يغيّر الراجح، وإذ قد صلح مغير النص فليصلح رافعاً لما ثبت به ويكون مرتفعاً بنص مثله في الدلالة ولا محذور فيه أصلاً، وأما القياس عند مقابلة آخر مثله فهما أيضاً متعارضان لكون كل منهما منتجاً خلاف ما ينتجه الآخر وهو التعارض، وإنما لا يهدران لأنه ليس دليل دونهما حتى يصار إليه بل يصار إلى الترجيح وإن لم يوجد يحكم القلب لئلاً يلزم العمل من غير دليل وأما إذا كان أحدهما متأخر الأصل فله ترجيح فيكون رافعاً لمقدم العلة وأما المنصوص العلة، فقد قال ابن الحاجب إنه يجوز نسخ القياس المقطوع للمقطوع في حياته صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم. وبعده صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه لا يجوز لأنه لا مجال للرأي. وأورد أن القياس لا يكون مقطوعاً وإن كانت العلة مقطوعة لجواز أن يكون الفرع مانعاً أو الأصل شرطاً. ولو فرض مقطوعاً لكان كالنص فينسخ وينسخ ولعله أراد به مقطوع العلة فلا ورود لما ذكر. نعم: يرد عليه أن الفرق تحكم فإن القياس في زمانه الشريف وبعده سواسيان في الحجية وإفادة الحكم فإذا علم الآن قياس على أصل ثم علم قياس آخر على أصل آخر متأخر عنه، ويكون هذا القياس معارضاً إياه يحكم بانتساخ الأول من الثاني لوجود دليلين مفيدين للحكمين، فيرفع المتأخر المقدم وليس هذا مجالاً للرأي المحض في نصب الأحكام، بل إنما هو نصب من الشارع دليلاً من عنده موجباً لانتهاء عمر الحكم، فإن

قلت: لعل مقصوده أن القياس المستخرج الآن قياس معتبر من الزمان الشريف فناسخيته ومنسوخيته من ذلك الزمان، وإنما ظهر للمجتهد الآن وليس يمكن انتساخ حكم ثابت من الشرع بقياس اعتبره الشارع الآن، فإنه لو كان لزم المجال للرأي في معرفة مدة الحكم، قلت: هذا صحيح، كيف لا ولو كان القياس معتبراً الآن ومفيد الحكم جديد لزم نصب الشرع. وإثبات حكم جديد خلا عنه شريعة الخاتم المطهرة المكملة، لكن على هذا يكون هذا الفرق قليل الجدوى، فإن كل نسخ سواء كان للقياس أو للنص وبالقياس وبالنص، كذلك لا يجوز إلاّ في الزمان الشريف فافهم. والحق أن هذا كله جدل والقياس لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً أصلاً إلا إذا اتفق أن تكون العلة منصوصة، ويكون وجودها في الفرع مقطوعاً، وكذا عدم كونه مانعاً، وعدم كون الأصل شرطاً، فإنه حينئذ يكون كالنص، وذلك لأن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم إنما يستعملون الرأي عند عدم وجدان نص ثابت الحكم ولو في حين ما علم منه أنهم لا يجعلون الرأي معارضاً لحكم معمول للنص وإن كان ظنياً كيف ولم ينقل عنهم قط طلب القياس ليكون رافعاً لحكم معمول، كما تدل عليه الوقائع الكثيرة وإنكار هذا بعيد عن الإنصاف، وهذا بخلاف القياس المخصص فإنهم كانوا يؤولون النصوص الظنية بالرأي، ويجعلون الرأي قرينة على تغير ظاهر النص، ويؤيده ما قال الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية قدّس سره الشريف أن القياس ليس حجة مطلقة، بل إنما اعتبر عند عدم وجود نص وإجماع لضرورة العمل لئلاّ تخلو الواقعة عما يعمل به المكلف هذا مفقود في القياس والنص. وأما القياسان المتعارضان فالظاهر أن متقدم الأصل منسوخ بمتأخره، كيف لا والأصل المتقدم كان دالاً على حكم الفرع بواسطة العلة، وكذا الأصل المتأخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بوساطة علته، غاية ما في الباب أن دلالتهما ظنية والقياس إنما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع إلى انتساخ النص المظنون بالنص الآخر مثله في بعض مدلوله، لكن هذا الانتساخ كان من قبل في زمانه الشريف، ولا يجوز العمل بقياس منسوخ بحال لكونه منسوخاً من زمن الشارع وبقاء معارضه في نظر الشارع، وإنما علم هذا الانتساخ الآن. وهذا بعينه، كما إذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع حكم المنسوخ من الأصل وإن خفي على المجتهد برهة من الزمان، ثم ظهر هذا كله ظاهراً إلاّ أنه لم ينقل عن الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقدم أصل أحدهما على الآخر فتدبر تدبراً صادقاً والله أعلم بأسرار أحكامه. مجيز وناسخية القياس **(قالوا)** النسخ تخصيص الأزمان فإنه إبانة عمر الحكم و**(التخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأعيان)** وتخصيص الأعيان به جائز فكذا تخصيص الأزمان **(قلنا)** مماثلة تخصيص الأزمان والأعيان **(ممنوعة إذ لا مجال للرأي في درك الانتهاء)** لمدة الحكم. فإن قلت: يجوز أن تكون المصلحة في حكم موجودة إلى زمان من الأزمان، فينتهي الحكم إليه ويدرك فيه بالرأي قال **(ولو علم الحكم منوطاً بمصلحة ثم علم ارتفاعها فكسهم المؤلفة)** أي فهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة كما في سهم المؤلفة، وهذا ليس من النسخ في شيء، فإنه رفع من الشارع الحكم الثابت، هذا ولك أن تقول: إن تخصيص الأزمان بالقياس ليس بالرأي المحض حتى يكون

درك الانتهاء به بل بنصب حجة من الشارع كما مر فهما سواء فلا بد من الرجوع إلى ما قلنا فتذكر.

(مسألة: إذا نسخ حكم الأصل) للقياس **(لا يبقى حكم الفرع)** الثابت بالقياس على هذا الأصل **(وهذا ليس نسخاً)** عند الجمهور، وقيل: نسخ، قالوا: لأن انتفاء الحكم لانتفاء العلة ليس من النسخ فإنه رفع من الشارع ولم يوجد، وأيضاً: هذا انتهاء جلي، فإنه يعرف عند ملاحظة حكم الأصل، وعلته أنه يزول بزوالها فهو موجب موقت. وفيه نظر ظاهر، فإن الأول إعادة عين الدعوى، والحكم قد كان ثابتاً من الشارع، وإنما أزال بإزالته وإلغاء علته، فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ، وزوال العلة قد يكون خفياً أيضاً، بحيث لا يعلم إلاّ عند إبانة الشرع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها، كما فيما نحن فيه. والأشبه أن النزاع لفظي **(وقيل: يبقى)** حكم الفرع عند انتساخ حكم الأصل **(ونسب)** هذا **(إلى الحنفية)** أشار إلى هذه النسبة لم تثبت، وكيف لا وقد صرحوا أن النص المنسوخ لا يصح عليه القياس وسيجيء في شروط القياس أن من شروطه أن لا يكون حكم الأصل منسوخاً **(لنا: أن نسخ الأصل إلغاء للعلة)** عن العلية وهو ظاهر **(فيرتفع الفرع)** أي حكمه **(وإلاّ)** أي وإن لم يرتفع حكم الفرع **(لكان)** ثبوته **(عن غير دليل ولو بقاء)** إذ غير القياس مفروض الانتفاء، والقياس قد تقاعد لعدم اعتبار الشارع علته، وفيه نظر ظاهر، فإن العلة ربما كانت في الفرع أقوى، ومن ارتفاع الأصل لا يلزم إلاّ عدم اعتبار قدر العلة الموجودة فيه، ولا يلزم منه عدم اعتبارها مطلقاً، فيجوز أن يبقى القدر الموجود في الفرع معتبراً، فبقى الحكم المنوط بها فيه، إلاّ أن يقال المناط إذا كان أقوى في الفرع يكون دلالة لا قياساً، والقياس إنما يكون فيما إذا كان الفرع مساوياً للأصل في العلة وأضعف، وحينئذٍ يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود في الأصل عدم اعتبار الموجود في الفرع، لكن هذا اصطلاح محض لا يغني من الحق شيئاً، فإن مناط الفرق بين الدلالة والقياس على كون المناط مفهوماً لغة وعدمه، فإذا لم يكن المناط مفهوماً لغة بل رأياً يعود الإشكال قهقرى، ثم ههنا بحث آخر هو أن انتساخ الأصل لا يوجب عدم اعتبار العلة، بل يجوز أن تبقى العلة معتبرة، وإنما رفع حكم العلة بطريان مفسدة مختصة بالأصل لأجلها ارتفع، ويبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبراً، سواء كان مساوياً لما في الأصل أو أضعف، ويبقى الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم، ومما يؤيد ما قلنا إن نسخ الحكم عن بعض أفراد العام مع بقائه في البعض جائز من غير ريبة، كما صح عن ابن مسعود، فقد انتفى اعتبار العلة في البعض إما بإلغاء القدر الموجود فيه، وإما لغلبة مفسدة مختصة به مع أنه لم ينتف اعتبار العلة في البعض الآخر، حتى بقي الحكم فليكن فيما نحن فيه كذلك فتأمل فيه. قائلو بقاء حكم الفرع مع انتفاء حكم الأصل **(قالوا: أولاً: الفرع تابع للدلالة)** للأصل على الحكم **(وهي باقية لا لحكم الأصل وهو المنتفى)** فقط، والدلالة باقية كما كانت فيبقى تابعها **(قلنا)** حكم الفرع إنما تبع لدلالة الأصل بوساطة العلة المعتبرة شرعاً، وإذا نسخ الأصل **(لزم من انتفاء الأصل انتفاء الحكمة المعتبرة شرعاً)** فانتفى التابع وأيضاً تعلق حكم الفرع بذمة

المكلف تابع لتعلق حكم الأصل، وقد زال التعلق فقد زال تابعه، ولك أن تقول: إن الموجب للحكم العلة والنص كان يدل عليه بوساطة العلة، فالحكم الشرعي المستفاد من العلة إنما فهم من النص بالتبعية، والحكم من الشارع لا يرتفع إلاّ بظهور رافع، والرافع إما ناسخ فهو لم يرفع إلاّ حكم الأصل فقط، وأما عدم اعتبار العلة والحكمة المعتبرة فيها فكلا، ولم يظهر عدم الاعتبار من انتساخ الأصل كما قررنا، فلا بد من بقاء الحكم إلى ظهور عدم اعتباره لدليل منفصل، أو ظهور ناسخ آخر فعليك بالتأمل الصادق **(و)** قالوا **(ثانياً)** لو استلزم انتساخ حكم الأصل انتفاء حكم الفرع فليس إلاّ لقياس الانتفاء على الانتفاء و**(رفع حكم الفرع قياساً على رفع حكم الأصل من غير جامع، قلنا)** لا نسلم الملازمة فإن مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس **(بل)** إنما ينتفي **(بانتفاء العلة)** الموجبة للحكم **(المعلوم بانتفاء حكم الأصل)** بالنسخ، ولك أن تقول: إنّ انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقاً من الأصل والفرع لم يظهر، فلو ارتفع عن الفرع لارتفع بقياس ارتفاع حكم الفرع على ارتفاعه في الأصل، وهو قياس من غير جامع، فعليك بالتأمل الصادق فتأمل.

مسألة **(المختار جواز نسخ الأصل)** المنطوق **(دون الفحوى)** وهو دلالة النص **(وبالعكس)** أي جواز نسخ الفحوى دون الأصل **(وقيل: لا بالعكس)** أي لا يجوز نسخ الفحوى دون الأصل **(وقيل بمنعهما)** أي لا يجوز انتساخ كل من الأصول والفحوى بدون الآخر **(لنا: أما الأول: فربما كان الفحوى أقوى)** في الأمر الذي لأجله الحكم **(كالضرب)** إنه أقوى **(من التأفيف)** في مناط الحرمة وهو الأذى وإذا كان أقوى فلا يلزم من إهدار الأضعف إهدار الأقوى، وهذا بعينه جار في القياس كما مر **(وأما الثاني)** وهو انتساخ الفحوى دون الأصل **(فلجواز ظنية اللزوم)** بين الأصل والفحوى **(فيجوز التخلف)** أي تخلف الأصل عن الفحوى **(ولهذا صح: اقتله ولا تستخف به)** مع أن النهي عن الاستخفاف كان يدل على النهي عن القتل بجامع الأذى، لكن لظنيتها تخلف عنه عند طلوع شمس العبارة الناطقة، ثم يرد عليه أن ظنية اللزوم إنما تفيد الفحوى رأساً عند وجود المعارض، لا انتفاءه بعد التحقق، والجواب أن الظنية مجوزة للتخلف ابتداءً كان أو بقاءً، ثم لما ظهر المعارض متراخياً وجب التخلف متراخياً فتأمل فيه: ثم لك أن تستدل بمثل ما استدل به على المطلب الأول بأن يقال: قد يكون المناط في الأصل أقوى من الفحوى، ولا يلزم من إهدار الأضعف إهدار الأقوى، وهذا وإن كان انتهاء الحكم لانتهاء العلة لكن لا يضر النسخ، لأنه انتهاء لا يظهر إلاّ بالناسخ بخلاف سهم المؤلفة فإنه قد علم حين قدر لهم السهم أنه حكم مؤقت بزمان إعزاز الدين بإعطائهم، فانتهى عند عدم الحاجة في التأليف للاعزاز فافهم.

مانعو العكس **(قالوا: الأصل ملزوم)** للفحوى **(والفحوى لازم)** للأصل **(ويجوز انتفاء الملزوم وبقاء اللازم)** لجواز كون اللازم أعم **(دون العكس)** أي لا يجوز بقاء الملزوم دون اللازم، فلا يجوز بقاء الأصل دون الفحوى **(قلنا ذلك)** أي استحالة بقاء الملزوم دون اللازم **(إذا كان اللزوم عقلاً قطعاً، وهو غير لازم)** ههنا لأنه قد مر أن اللزوم قد يكون ظنياً، وهو غير

وافٍ، لأنه لا دخل للظن والقطع، فإنا نقول: الفحوى لازم للأصل في الواقع، سواء تعلق به الظن أو القطع أو لم يتعلق شيء منهما ولا يجوز بقاء الملزوم بدون بقاء اللازم في الواقع وإنكار مكابرة، نعم: لو كان اللزوم ظنياً يكون عدم بقاء الملزوم دون بقاء اللازم ظنياً أيضاً، فيكون انتفاء الأصل بانتساخ الفحوى مظنوناً ولا ضير فيه، فإن قلت: إذا كان اللزوم مظنونا فجاز انتفاء اللزوم فجاز انتفاء الفحوى دون انتفاء الأصل بناء على انتفاء اللزوم قلت: ظنية اللزوم إنما توجب قيام احتمال انتفاء اللزوم من الأصل لا انتفاءه بعد التحقق والكلام فيه، فبعد تحقق الفحوى تحقق اللزوم فلا يصح انتفاء اللازم دون الملزوم، فالصواب في الجواب أن يمنع اللزوم، فإن الفحوى إنما يثبت بانفهام المناط لغة، ويجوز أن يكون المناط في الفحوى أضعف فيهدر بعد اعتباره، ويعتبر الآن الأقوى الذي في الأصل، فحينئذ يجوز التخلف، فلا لزوم إلاّ ما دام المناط العام معتبراً فافهم. منكرو المقامين **(قالوا: الفحوى لازم)** للأصل كما قال منكرو العكس **(والأصل متبوع)** للفحوى **(ولا ملزوم بدون اللازم)** فلا أصل بدون الفحوى **(ولا تابع بدون المتبوع)** فلا فحوى بدون الأصل وبعبارة أخرى الأصل والفحوى متلازمان، لكونهما لأجل مناط واحد، فانتفاء كل يستلزم انتفاء الآخر **(قلنا: التبعية في الدلالة الباقية)** بعد الانتساخ **(لا في الحكم)** المنتفي، فلا يلزم من انتفاء الأصل انتفاء الفحوى، وللمستدل أن يقول: التبعية في تعلق الحكم بذمة المكلف، لأن المشاركة ليست إلاّ في علة تعلق الحكم بذمة المكلف، فما دام العلة متحققة يجب تحقق الأصل والفحوى جميعاً، فإذا انتفى أحدهما انتفى الآخر، لأن انتفاء كل لا يكون إلاّ بإهدار العلة، وإذا أهدر العلة ارتفع كل، فالصواب في الجواب ما مر من منع تبعية الفحوى، وكذا من منع التلازم، فإن الكلام كما أنه موضوع لإفادة حكم الأصل كذلك لما هو مشارك له في المناط المنفهم لغة وعرفاً، فلا يلزم من انتفاء تعلق أحد المدلولين انتفاء الآخر، وكذا يجوز الاختلاف فيهما قوة وضعفاً، فيجوز التخلف من الجانبين فتأمل **(وقد يقال)** في «التحرير» **(على تقدير)** تحقق **(المساواة بين الأصل والفحوى)** في الشدة والضعف في المناط المفهوم لغة **(كما هو تجويز الحنفية وكثير من الشافعية)** كما مر في بحث الدلالات **(يكون)** الفحوى **(كالقياس)** في عدم بقاء الفحوى دون الأصل وبالعكس. وإن كانا متفارقين في فهم المناط لغة وعدمه، وذلك لأن انتفاء كل يوجب إهدار قدر المناط الموجود فيه، وهو بعينه موجود في الآخر، فيهدر فيه أيضاً، ولا بقاء للحكم عند انتفاء المناط **(فلو نسخ)** فرضاً **(إيجاب الكفارة للجماع)** في الصوم المنصوص **(لا يبقى)** الإيجاب المذكور **(للأكل)** فيه الثابت بالدلالة لتساوي المناط فيهما، وإنما البقاء للأصل دون الفحوى إذا كان المناط فيه أشد، وأما العكس فإنما هو إذا كان المناط في الفحوى أشد.

واعلم أن الفحوى والقياس متشاركان في ثبوت الحكم في الفرع بوساطة المناط، وإنما الفرق بكون المناط في أحدهما منفهماً لغة وعرفاً، وفي الآخر تأمّلاً واجتهاداً، فتجويز بقاء الفحوى عند انتساخ الأصل مع عدم تجويز بقاء حكم الفرع في القياس عند انتساخ الأصل تحكم، إلاّ أن يقال: النص دال على الفرع في الفحوى لغة، والكلام مفيد لحكمين بالذات

بوضع الواضع هيئة التركيب لمشاركة المسكوت المشارك في العلة في الحكم، فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع الحكم الآخر، بخلاف القياس، فإن الحكم في الفرع فيه إنما يثبت بإيجاب العلة لا بإيجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية، فإذا ارتفع حكم الأصل ارتفع العلة، فانتفى الحكم، وعليك بالتأمل فيه، فإنه موضع تأمل، وأما الفرق بين الفحوى الذي يكون المناط مساوياً للأصل وبين ما يكون مختلفاً فاسداً فإن المناط وإن كان مساوياً لكنه يجوز أن يعرض في الأصل مفسدة تغلب على مصلحة المناط، وتكون هذه المفسدة مختصة بالأصل المنطوق دون المسكوت المفهوم، فيمنع الحكم فيه، أي المنطوق، ويبقى في المسكوت كما مر تقريره في القياس فتذكر، هذا ما حصل لي إلى هذا الآن، ولعل الله تعالى يحدث بعد ذلك أمراً.

(**ثم الفحوى يكون ناسخاً وقد ادّعى الإمام الرازي والآمدي الاتفاق فيه**) وجرى عليه بعض «شروح المنهاج» (**ونقل أبو إسحاق الشيرازي وابن السمعاني الخلاف**) كذا في كتب الشافعية، والتحقيق فيه أنه إن كان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بأن يقول الواضع وضعت هيئة تركيب لإفادة حكم المنطوق، وما هو مشارك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر ورأي فيصح كونه ناسخاً ومنسوخاً لكونه مدلولاً لكلام الشارع كالمنطوق، وإن لم يكن الكلام موضوعاً له، وإنما يستفاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياساً جلياً فينبغي أن يكون حكمه كحكم القياس في الناسخية والمنسوخية فإن جاز هناك جاز ههنا وإلاّ لا، وكذا الحال في بقاء حكم أحدهما دون الآخر، ثم اعلم أن الفحوى على ضوابط مشايخنا لا يصلح ناسخاً إلاّ لفحوى آخر لا للعبارة ولا للإشارة، لأنها دونهما، وأما على ما بينا من أنه لا يجب الدنو، بل قد يكون مثلهما، بل أعلى من الإشارة أيضاً: فيصلح ناسخاً لهما فتدبر (**وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الأصل وبالعكس**) أي نسخ الأصل بدون مفهوم المخالفة (**و**) كذا اختلف (**في كونه ناسخاً**) والمختلفون هم القائلون به سوى الحنفية (**كذا في التقرير**) والأشبه جواز بقاء كل بدون الآخر، لكونهما حكمين غير متلازمين، فلا يلزم من انتفاء واحد انتفاء الآخر وفي كونه ناسخاً ومنسوخاً تأمل، فإنه أدون من القياس عند قائليه فلا يصلح معارضاً لشيء من الأدلة لو فرض اتحاد الزمان ولا بد للنسخ من المعارضة كما قالوا في القياس. وقد مر فافهم.

(**مسألة: مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم الناسخ بعد تبليغ جبريل**) عليه السلام إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**قبل تبليغه عليه**) وآله وأصحابه الصلاة و(**السلام إلى الأمة**) وقال بعض الشافعية يثبت، وأما قبل تبليغ جبريل عليه السلام فلا يثبت إجماعاً وكذا نقلوا إنه بعد تبليغ النبي عليه الصلاة والسلام إلى الواحد من المكلف يثبت على الكل إجماعاً ولا ينبغي أن يراد في المسألة بالحكم تعلق الخطاب والطلب بالفعل، فإنه ظاهر أن قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب غير فاهم إياه، فلا يمكن دعوى وقوع التكليف والطلب منه، ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف، وأيضاً: لو كان المراد هذا لما صح اتفاقهم على ثبوت الحكم على من لم يبلغه بعد بلوغه لواحد من الأمة من

قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ إلى واحد، فإنه غافل مثله لا ويتأتى الفرق بالتمكن على الفهم في الأول دون الثاني، لأنه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لا اشتراط التمكن على الفهم، بل الذي ينبغي أن يراد اشتغال الذمة بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تنجيزاً كما في النائم، وهو الذي قال له في عرفنا نفس الوجوب، فحاصل المسألة أنه هل تشتغل الذمة قبل التبليغ بالحكم الناسخ أم لا، لكن على هذا لا يصح الخلاف من الشافعية، فإنهم لا يقولون بافتراق وجوب الأداء عن نفس الوجوب، فإن قلت: إن جوّز الافتراق بينهما فإنما يجوز في الأمر، وأما في النهي فلا يصح الافتراق قلت: الذمة في النهي قد اشتغلت بلزوم الكف عنه، ثم بعد الفهم يتوجه الطلب إليه، وهذا غير بعيد. فإن قلت: لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعليقي دون التنجيزي، والحكم التعليقي يتحقق قبل تحقق الطلب؟ قلت: الحكم التعليقي مما لم يختلف فيه أصلاً (**لنا**) أوّلاً (**لو ثبت قبل التبليغ**) على ذمة المكلف (**كان التبليغ تأخيراً عن وقت الحاجة**) والتزامه لا يخلو عن شناعة عظيمة وفيه أن الحاجة إلى التبليغ إنما تكون في وقت تعلق التكليف، وما قبل ذلك، وإن كان اشتغال الذمة فلا محالة تأخير التبليغ ليس تأخيراً عن وقت الحاجة، ولك أن تقرر الاستدلال بأنه لا يصح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب، فإنه لا فائدة فيه إذ الفائدة صحة الأداء فلا صحة لحكم الناسخ قبل البلوغ بل إنما يلزم عليه العمل بالمنسوخ أو وجوب القضاء بعد البلوغ، وذلك لا يصح لأن صاحبه معذور كالمخطىء في الاجتهاد، وهذا بخلاف ما إذا بلغ واحداً، لأن الجهل لقصور منه، لأنه يمكنه الاطلاع عليه بالفحص إلاّ إذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه، كما وقع لأهل مسجد بني حارثة ومسجد قباء وعلى هذا فينبغي أن يشترط لتعلق الحكم التبليغ إلى الواحد ومضي زمان يمكن اطلاع الغير عليه، فإن قلت: الحسن والقبح عقليان، فإذا ورد الناسخ فإنما يرد إذا زال حسن المنسوخ وثبت الحسن في حكم الناسخ فبحسنه يتعلق بذمة المكلف ويسقط الحكم المنسوخ للزوال حسنه، قلت: نعم، الحسن والقبح عقليان، وإن انتقال صفة الحسن من الحكم المنسوخ إلى الحكم الناسخ لازم للنسخ، لكن الانتقال إنما يكون عند الله تعالى عند التبليغ فإن وقت التعلق لا عند النزول، كيف ولو جوز الانتقال قبل التبليغ يلزم تأخير التبليغ عن وقت الحاجة على أن الحس وإن كان عقلياً لكن الحكم وتعلق الذمة به شرعي، ولا شرع قبل التبليغ و(**لنا**) ثانياً: (**واقعة أهل قباء فإنهم استداروا**) حين علموا بالناسخ أثناء صلاة الفجر (**وما أعادوا**) وقد مر تخريجه، وكذا واقعة أهل مسجد بني حارثة فإنهم أيضاً استداروا في صلاة العصر وما أعادوا كما هو في «صحيح البخاري» وغيره، ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله ﷺ وفيه نظر ظاهر، أما أوّلاً: فلأن هذا خارج عن محل النزاع لأن بلوغ الحكم إلى أهل المسجدين بعد صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ومن معه من الصحابة في المسجد الشريف، فهذا من قبيل بلوغ الحكم إلى بعض الأمة دون بعض، وقد نقلوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل، وأما ثانياً: فلأنه يجوز أن يكون عدم الإعادة بعفو من

الشارع الشريف، كيف وليس هذا بأدنى من الخطأ في الاجتهاد، كيف وهو معذور ويعتقد ثبوت حكم المنسوخ قطعاً، وهو فوق الظن الاجتهادي، وإذا كان عدم الإعادة للعفو فيجوز أن يكون الوجوب في الذمة وتسقط الإعادة فتأمل فيه، ولنا ثالثاً: ما في «الصحيحين» أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاءه رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح. فقال «اذبح ولا حرج» فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي فقال: «ارم ولا حرج» فما سئل النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم عن شيء قدم أو أخر إلا قال: «افعل ولا حرج» والمعنى لم أشعر بالناسخ فحلقت قبل أن أذبح، فنفى صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الحرج. وهذا إنما يتم لو ثبت أنه لم يكن هذا الترتيب واجباً من قبل وإلاّ فالمعنى سهوت فحلقت قبل أن أذبح، وكأنّ هذا السائل فعل قبل البلوغ إلى واحد، وإلاّ فيلزم أن لا يثبت الحكم بعد البلوغ إلى واحد أيضاً، مع أن الصاحبين يقولان بعدم وجوب الترتيب في المناسك المنوية متمسكين بهذا الحديث، فعلى هذا المعنى لم أشعر بالترتيب فحلقت قبل أن أذبح، فقال عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام: «ليس الترتيب حتماً، اذبح الآن لا حرج عليك أصلاً لا في الآخرة بالسؤال عنه ولا في الدنيا لعدم وجوب الدم، فحينئذٍ ليس من الباب في شيء نعم إبداء الاحتمال الأول يكفي للجواب عن تمسكهما فتأمل **(واستدل أولاً بأنه)** أي ثبوت حكم الناسخ قبل التبليغ إلى الواحد من الأمة **(يوجب تحريم شيء ووجوبه في وقت واحد)** والملازمة **(لأن حكمه)** أي الناسخ **(تحريم العمل بالأول)** المنسوخ **(والمنسوخ واجب العمل ما لم يعتقد ناسخه حتى لو عمل به)** أي بحكم الناسخ قبل العلم به **(لعصى)** ولا يكون عصيان بترك غير الواجب، فالعمل به واجب، ولو ثبت حكم الناسخ يكون حراماً أيضاً. **(أقول)** هذا الدليل **(منقوض بما إذا بلغه واحداً)** دون غيره فإن العمل بالمنسوخ واجب إلى العلم بالناسخ للعصيان بالترك، فلو ثبت عليه حكم الناسخ حرم العمل به أيضاً، فاجتمعا هذا خلف اللهم إلاّ أن يمنع العصيان هناك بترك المنسوخ بل بالإخلال بطلبه معرفة الناسخ فإنه كان متمكناً بعد البلوغ واحداً، ولا يمكن مثله فيما نحن فيه، فإنه قبل البلوغ لا يتمكن من طلبه **(فتأمل)** فيه فإنه موضع تأمل **(وأيضاً لا نزاع)** لأحد **(في عدم وجوب الامتثال)** بالناسخ قبل العلم، لأنه لا تكليف للغافل عند أحد **(بل في الثبوت)** لحكم الناسخ **(في الذمة فيمكن التدارك)** بالقضاء **(كما في النائم)** فإنه لا يجب عليه الامتثال مع شغل ذمته بالواجب **(لصحة التمكن)** من الفعل وإن لم يكن التمكن حاصلاً بالفعل، وحينئذٍ لا نسلم أن المنسوخ واجب ثابت في الذمة بل إنما الثابت حكم الناسخ وإن لم يكن واجب الأداء **(والعصيان)** بالإتيان بحكم الناسخ وترك حكم المنسوخ **(لقصد المخالفة)** للحكم الإلٰهي الثابت عنده وإن لم يكن ثابتاً في نفس الأمر **(كما في وطء الزوجة بقصد الأجنبية)** فإنه يعصي لقصد المخالفة في زعمه وإن كانت زوجته في نفس الأمر، وهذا يرشدك، إلى أنه لا يصلح للنزاع إلاّ الحكم، بمعنى اشتغال الذمة به، لا طلب الإتيان به، لكن ينبغي أن يعلم أنه لا ينفع الشافعية، فإنهم لا يرون نفس الوجوب منفكاً عن طلب الأداء في البدنيات كما مرت الإشارة إليه فافهم، وعليك

بالتأمل الصادق (و) استدل (**بأنه لو ثبت**) حكم الناسخ قبل البلوغ إلى الأمة (**لثبت قبل تبليغ جبريل**) عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**لاتحادهما في عدم علم المكلف**) ولم يكن المانع إلاّ ذلك (**وفيه أن النبي صلى الله عليه**) وآله وأصحابه (**وسلم على الأرض من جنس البشر، فيمكن العلم بالفحص عنه**) فهنا التمكن من العلم موجود، بخلاف ما قبل تبليغ جبرائيل، فالقياس مع الفارق، وهذا غير وافٍ، لأنه لا دخل للتمكن من العلم فيه، إذ مبنى التكليف على العلم بالفعل دون التمكن، وإن قيل: إنه ليس الكلام فيه بل في الثبوت في الذمة، وهو ليس من باب التكليف، قلت: فليثبت في الذمة قبل تبليغ جبريل، فلا نسلم بطلان اللازم، لكن ينبغي أن يكون بطلان اللازم مجمعاً عليه فافهم، ويمكن أن يقال على الدليل بأن القياس مع الفارق، فإن النزول على الرسول شرط التكليف ولم يوجد، كيف وقد نزل القرآن في السماء الدنيا قبل بعثة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بكثير والتوراة قبل بعثة موسى عليه السلام بكثير، ولم يثبت أحكامهما في الذمة، وذلك لعدم النزول إلينا، فكذا لا يكفي النزول إلى جبريل عليه السلام فتأمل فيه. والشافعية (**قالوا: حكم**) الناسخ (**تجدد وتعلق**) بالمكلف، لأنه نزل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وهو من المكلفين، فثبت في الذمة، فإن قلت: لعل عدم العلم مانع؟ قال: (**وعدم العلم غير مانع**) عن التعلق والثبوت (**كما إذا بلغ إلى مكلف ما**) من غير البلوغ إلى الآخرين، فإنه يثبت على الكل اتفاقاً (**قلنا**) لا نسلم أنه تعلق بالذمة لفقد شرطه، إذ (**التمكن**) من العلم (**معتبر**) في تعلق التكليف (**دفعاً للتكليف بالمحال وهو**) أي التمكن (**يحصل بالتبليغ إلى واحد**) من الأمة (**بخلاف ما قبله**) فإن التمكن لا يمكن هناك وفيه أولاً أن التكليف بالمحال إنما يندفع بالعلم بالفعل لا بالتمكن منه، فينبغي أن يشترط العلم بالفعل، وثانياً: قد مر أنه ليس النزاع في التكليف، بل في الثبوت في الذمة، وهو لا يستدعي العلم ولا التمكن (**وقد يقال**) لا بد من البلوغ إلى الواحد ليحصل التمكن، و(**النبي صلى الله عليه**) وآله وأصحابه (**وسلم ذلك الواحد فيه يحصل التمكن**) من العلم فقد وجد الشرط (**أقول**) في الجواب (**إذا بلغ إلى واحد**) من الأمة (**دل على حصول زمان التمكن**) من العلم بالضرورة (**بخلاف ما إذا لم يبلغ**) واحداً من الأمة، فإنه لم يمر زمان تمكن أصلاً (**وإلا لزم تأخير التبليغ الواجب**) عن وقت الحاجة، وهو زمان توجه التكليف، ولو أسقط حديث التمكن واكتفى على لزوم تأخير التبليغ في الاستناد ومنع على تعلق الحكم بنفس النزول بل شرط التعلق بالذمة البلوغ إلى واحد دفعاً لتأخير التبليغ لتم، ولا يتوجه الإشكالان من الأصل، والأظهر في الجواب أن يقال: لا نسلم التعلق بذمة المكلف قبل التبليغ لعدم الفائدة من الأداء والقضاء كما مر (**فافهم**) فإنه مع وضوحه ينكر.

مسألة: (**زيادة عبادة مستقلة ليست نسخاً للمزيد عليه**) وإن كانت من جنسه فإنه لا يرفع شيئاً من المزيد عليه وهو ضروري أوليّ (**وعن بعضهم إيجاب صلاة سادسة نسخ، لأنه يبطل وجوب المحافظة على**) الصلاة (**الوسطى**) الثابت بقوله تعالى: ﴿حَـٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] فإنه إذا صارت الصلوات ستاً لم يبق وسطى، والصلاة الوسطى عند

الإمام وصاحبيه صلاة العصر، وهو مذهب أكثر الصحابة والتابعين، والأحاديث وإن كانت متعارضة لكن القوة لأحاديث العصر، والتفصيل في «فتح المنان في تأييد مذهب النعمان» للشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى، وفائدة هذا القول تظهر في إيجاب صلاة الوتر بخبر الواحد، فإنه لما كان إيجاب السادسة نسخاً عندهم لإيجاب المحافظة على الوسطى الثابت بالقاطع لم يكن إيجاب الوتر بخبر الواحد صحيحاً، وإلاّ لزم انتساخ القاطع بالمظنون **(وحله أن الوصف)** وصف التوسط **(عقلي)** لا حكم شرعي، بل الحكم هو إيجاب الموصوف بهذا الوصف، والزائل هو وصف التوسط **(ولا يلزم)** من زواله **(بطلان الموصوف)** أي بطلان إيجاب الموصوف، ولعل مطمح نظر هذا البعض أن الأحكام المتعلقة بالمشتقات تتقيد بإنصاف المبدأ، فالمعنى: إيجاب الصلاة الموصوفة بهذا الوصف، أي إيقاعها على وجه تكون متوسطة، ولا شك أن إيجاب السادسة يبطل هذا الحكم، لكنا نقول: هب أن الظاهر في الأحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكرتم، إلاّ أنه لا شك أن الغرض ههنا إيجاب نفس الصلاة المعنونة بها، ولا دخل لكونها وسطى في الإيجاب فتأمل فيه، و**(أما زيادة جزء)** في الواجب **(كالتغريب في الحد)** أي حد الزنا **(أو)** زيادة **(شرط)** بعد إطلاق الواجب عنه **(كالإيمان)** أي اشتراطه **(في رقبة اليمين، فهل هو نسخ)** لحكم المزيد عليه **(فالحنفية)** قالوا: **(نعم)** نسخ، وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة **(والشافعية والحنابلة وأكثر المعتزلة)** قالوا: **(لا)** نسخ **(وعبد الجبار)** من المعتزلة قال: **(إن غير)** هذا الجزء أو الشرط أصل الواجب **(المزيد حتى لو فعل)** المكلف إياه **(كما كان)** قبل الزيادة **(وجب استئنافه كزيادة ركعة)** كما روى الشيخان عن أم المؤمنين أن الصلاة الرباعية كانت اثنتين، ثم زيد ركعتان، والآن لو صلّى الظهر ركعتين لم يجز ووجب الاستئناف **(أو)** كان **(كتخيير)** معطوف على غير لا على قوله كزيادة ركعة كما لا يخفى **(في ثلاث)** من الخصال **(بعده)** أي بعد التخيير الثابت **(في ثنتين)** فإنه رافع لحرمة ترك الاثنتين إلى إباحته بشرط الإتيان بالثالث **(فنسخ)** أي فالزيادة نسخ **(بخلاف زيادة التغريب على الحد)** الذي هو الجلد، فإنه لا جلد ولم يغرّب لا يجب استئناف الجلد **(وغلط هنا ابن الحاجب)** حيث جعل زيادة التغريب نظيراً لما غَيَّر، ولعل بناء كلامه على أنه فسر التغيير بأن يكون وجوده على ما كان كالعدم بحيث لا يعتد شرعاً، ولا يكون ممتثلاً به، ولا شك أن الجلد على تقدير زيادة التغريب كذلك، فتغليطه إنما هو بناء على تفسير المصنف إذا صح النقل عنه، لكنهم يرجحونه بأنه نقل الآمدي وهو ثقة في الباب والله أعلم بحقيقة الحال **(وقيل: إن رفع)** هذا الجزء أو الشرط **(حكماً شرعياً فنسخ)** وإلاّ لا **(واختاره الإمام)** إمام الحرمين **(و)** الإمام **(الرازي والآمدي)** كلهم من الشافعية **(أقول: مرادهم أنه لا يضبط)** الأمر **(كلياً لا نفياً ولا إثباتاً)** بل في بعض الأحكام يكون رافعاً لحكم شرعي، فيكون نسخاً، وفي الآخر لا، فلا يكون **(فاندفع ما في التنقيح أنه كلام خالٍ عن التحصيل لأن كل أحد يعترف به)** وإنما الخلاف في أنه رافع أم لا، ووجه الاندفاع ظاهر، قال مطلع الأسرار الإلٰهية والدي قدّس سره: هكذا نقل في «شرح الشرح»، وليس في «التنقيح» ذكره أصلاً إلاّ أن يكون هذا التنقيح غير التنقيح

المشهور. فافهم **(وأما رفع مفهوم المخالفة كفي المعلوفة زكاة بعد)** القول **(في السائمة)** زكاة، فالأول يرفع مفهوم الثاني **(فنسبته)** أي نسبة كونه نسخاً **(إلى الحنفية سهو من ابن الحاجب)** لأنهم لا يقولون بمفهوم المخالفة حتى يكون رفعه نسخاً **(إلا تقريراً)** بأن يقال: لو كان المفهوم عندهم ثابتاً كما إذا دلت القرينة كان رفعه نسخاً. وأنت تعلم أن ذكره ههنا غير مناسب، قال ميرزاجان: لو صح نسخ مفهوم قولنا في الغنم السائمة زكاة بمنطوق في المعلوفة زكاة لم يبق لذكر الصفة فائدة، بل يكون لغواً، والقائلون بالمفهوم إنما وقعوا في القول به لئلاّ يكون ذكر الصفة لغواً، وجوابه أنه لا يلزم بقاء الفائدة دائماً، بل القدر الضروري لزوم الفائدة حين التكلم لئلا يلغو التكلم، وهم إنما وقعوا في القول به لئلا يكون التكلم بها من غير فائدة، وهذا لا يوجب بقاء تلك الفائدة، وهل هذا إلا كما قيد بالصفة لخوف سامع آخر، وإذا زال خوفه لم تبق تلك الفائدة فافهم **(لنا)** أن **(المطلق)** عن تلك الزيادة **(دل على الأجزاء مطلقاً)** سواء كان مع الزيادة أو مجرداً عنها **(لأنه)** أي المطلق **(كالعام)** يدل على أفراده التي مع الزيادة أو مجرداً عنها **(بدلاً)** وليس هناك صارف عنه، لأن الكلام فيما لا صارف غير هذه الزيادة، وهي مفروضة الانتفاء زمان وجود المطلق فيحمل على الإطلاق، ويدل عليه **(والتقييد)** بجزء أو شرط **(ينافيه)** فإنه يقتضي عدم الإجزاء بدونه **(فيرفع)** هذا التقييد **(حكماً شرعياً)** وهو إجزاء الأفراد التي هي مجردة عن هذا التقييد، وهذا ظاهر جداً، ثم فرع على هذه المسألة مسألة أخرى فقال **(ولهذا)** ولأجل أن زيادة جزء أو شرط نسخ **(امتنع عندنا الزيادة بخبر الواحد على القاطع)** كالكتاب، وإلاّ لزم انتساخ القاطع بالمظنون، فإن قلت: قد جوزتم الزيادة بالخبر المشهور مع أنه مظنون، قلت: سنبيّن وجهه إن شاء الله تعالى **(كالطهارة للطواف)** فإنا لا نجعلها شرطاً حتى يجزىء الطواف من غير طهارة، ولا تجب الإعادة، خلافاً للشافعي رحمه الله تمسك أصحابه بما روى الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «الطواف حول البيت مثل الصلاة إلاّ أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلم إلاّ بخير»وأجاب مشايخنا كما أشار إليه المصنف بأن قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] مطلق، فزيادة الطهارة عليه وتقييد إطلاقها لا يجوز بهذا الخبر المظنون بل يبقى الطواف المفروض مطلقاً، لكن قلنا: بوجوب الطهارة عملاً بهذا الخبر، فيجب الدم الجابر إن طاف محدثاً، لكن سقط الفرض، كذا قالوا واعترض عليه الشيخ الهداد بأنا لا نسلم أن الطواف مطلق، كيف ولو كان مطلقاً لكفى شوط واحد، فإنه أدنى ما يطلق عليه اسم الطواف لغة، بل المراد الطواف الشرعي المعتبر عند الشارع، وهو مجمل في الأركان والشروط، فيقع هذا الخبر بياناً لشرطه، فلا نسخ أصلاً، فلا يلزم عليه محذور، فحينئذ لا يصلح تفرع هذه الفريعة على هذا الأصل، بل الحق في الجواب أن تمثيل شيء بشيء لا يوجب المماثلة في جميع الأوصاف، فلا يوجب المماثلة للصلاة في اشتراط الطهارة، بل يجوز أن يكون المعنى الطواف، مثل الصلاة في الثواب في الآخرة، فلا تكلموا إلاّ بخير، لكن على هذا لا بد لوجوب الطهارة من غير اشتراط من دليل آخر، ولعله هنا الاحتياط في أمر العبادة فافهم

(وكثير) أي ككثير من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء، لقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «الأعمال بالنيات» رواه الشيخان وغيرهما، والمواظبة على الترتيب من غير ترك قال في سفر السعادة لم يترك رسول الله ﷺ الترتيب مرة. وقال الشافعي رحمه الله بوجوبهما لذلك، وكذا عدم وجوب الموالاة بالمواظبة المذكورة كما عليه مالك رضي الله عنه، وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا وضوء لمن لم يسم» رواه الدارقطني كما قال به أحمد رحمه الله، وكذا عدم وجوب التخليل، لقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «خللوا أصابعكم كيلا تتخللها نار جهنم» وذلك لأن آية الوضوء إنما تدل على أجزاء غسل الأعضاء الثلاثة مع مسح الرأس مطلقاً عن النية وغيرها مما ذكر، فلو زيد أحد هذه الأشياء لزم انتساخ القاطع بخبر الواحد، كذا قالوا: وهذا العذر صحيح فيما وراء النية، أما هي فحديث: «الأعمال بالنيات» مشهور به تصح الزيادة على الكتاب، بل الحق فيه ما مر أن الحديث لا يدل على اشتراط النية أصلاً في الوضوء وغيره من الوسائل. ثم إنّ هذا العذر إنما يكفي لعدم افتراض هذه الأمور، لكنه يجوز أن تكون واجبة، فالنية قد عرفت حالها، وأما الترتيب والموالاة فلأن الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجيء، وليس قول يدل عليه، وأما التخليل فلثبوت الترك، وعدم نقل من نقل وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الصحابة المعتبرين، وأما التسمية فلأن الحديث ضعيف كما بين في موضعه، لكن الشيخ ابن الهمام قال في «فتح القدير»: إنّ هذا الحديث لتكثر طرقه وكون الخلل الذي في راويه غير الفسق صار في درجة الحسن، فهو وإن لم يوجب الركنية لئلاّ يلزم الزيادة على الكتاب لكن ينبغي أن يثبت الوجوب، فتأمل فيه فإنه موضع تأمل، ومنها: عدم ركنية الفاتحة في الصلاة، كما قال الأئمة الثلاثة، لقول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» رواه الشيخان لأن قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠] يقتضي افتراض مطلق القراءة لما تيسر، أي قدّر كان من أيّ سورة كانت، فجعل الفاتحة ركناً نسخ لهذا القاطع بخبر الواحد فلا يجوز، وكذا تعديل الأركان ليس ركناً، وكذا القومة بعد الركوع، لحديث الأعرابي المخرّج في «الصحيحين». و«موطأ الإمام محمد» خلافاً للأئمة الثلاثة والإمام أبي يوسف، وإلاّ لزم الزيادة على قوله تعالى: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧] بخبر الواحد وأورد عليه أيضاً بمثل ما مر أن الصلاة مجملة، فيلتحق خبر الفاتحة وحديث الأعرابي بياناً، فلا نسخ، ويمكن أن يجاب أن ركن القراءة والركوع والسجود قد ثبت بالقاطع، فلا يلحق هذان الخبران بياناً، وإنما يصيران زيادة على هذا القاطع، ثم ألحق في خبر الفاتحة ما ذكر، فإن القراءة قد فرضت مطلقة بالقاطع ولا إجمال فيه أصلاً حتى يلحق خبر الفاتحة بياناً مع أن متنه مضطرب أيضاً، فإنه قد يروي الصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب خداج، والخداج الناقص، فهذا يقتضي تحقق الصلاة مع النقصان بدونها، وأما حديث الأعرابي فإنما سيق لبيان حقيقة الصلاة، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال له: «صلِّ فإنك لم تصل» حين ترك التعديل، ثم بين له الأركان الصلاتية المعدّلة

فهو بيان قطعاً، وأما قوله تعالى: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧] فقد قيل: أريد به الصلاة من قبيل إطلاق الجزء على الكل، ولو سلم أنه على معناه فليس المراد به الركوع كيفما اتفق، فإن الركوع قبل القراءة غير معتد به. وكذا السجدة الواحدة بل المراد الركوع على نحو خاص، أعني مع الشرائط، فهو مجمل باعتبار الشرائط، فيلحق حديث الأعرابي بياناً، فأذن الحق قول الإمام أبي يوسف فافهم، وههنا فروع أخرى يطول الكلام بذكرها، وإذا قد عرفت أن الزيادة مغيرة للحكم المطلق **(فما في)** شرح («**المختصر**» **أن زيادة غسل عضو في الوضوء أو ركن في الصلاة ليس بنسخ ساقط لأن تحقق الامتثال)** بالأول المطلق عن غسل هذا العضو المفروض الآن أو الركن المفروض الآن **(لم يبق)** كما عرفت **(بل)** الامتثال حينئذٍ **(بالكل)** فقط لا غير **(فتدبر)** منكرو كون الزيادة نسخاً **(قالوا)** الزيادة **(تخصيص)** للمزيد عليه من الأصل **(لأنه أهون)** من النسخ لكونه إبطالاً، وهذا بيان **(قلنا: المطلق لا يدل إلاّ على الماهية من حيث هي هي)** أي على أمر صالح لأن يوجد في كل فرد سواء كان ماهية مطلقة، كالغسل المفهوم في الأمر بالوضوء أو الفرد المبهم كرقبة فلا ينافي ما مر في فصل المطلق والمقيد و**(التخصيص فرع الدلالة على المشخصات لفظاً كما مر)** يعني أن التخصيص إنما يكون إذا كان هناك دلالة على المشخصات المعينه، والمطلق إنما يدل على القدر المشترك، ولا دلالة للعام على الخاص بإحدى الدلالات، وليس ههنا قرينة صارفة عن القدر المشترك إلى المشخصات، إذ غير النص الدال على الزيادة مفروض الانتفاء، وهذا النص متراخ عنه معدوم في زمان التكلم، فلا دلالة له على المشخصات، ولم يرد به أن التخصيص، إنما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم، ولا عموم في المطلق لدلالته على الماهية حتى يرد عليه أنه لم يرد المستدل بالتخصيص قصر العام، بل القصر المطلق على طريق الدفع، والحاصل أن الدفع أهون من الرفع فتدبر **(أما نقص جزء أو شرط من العبادة)** وغيرها من الواجبات **(فنسخ له)** أي لذلك الجزء والشرط المنقوص **(اتفاقاً)** لصدق الرفع هناك **(وهل هو)** أي التنقيص نسخ **(لها)** أي للعبادة يعني الباقي منها **(فالمختار)** عند المصنف **(لا)** أي عدم كونه مسخاً **(وقيل: نعم)** هو نسخ، وهو الأشبه، قال الإمام فخر الإسلام، كما أن التقييد بعد الإطلاق نسخ كذلك الإطلاق بعد التقييد **(و)** قال **(عبد الجبار)** المعتزلي **(في)** نقص **(الجزء نعم)** هو نسخ **(و)** قال **(في)** نقصان **(الشرط: لا)** أي ليس هو نسخاً، وظاهر هذا الفرق لما كان تحكماً محضاً، قال: **(ولعله زعم أن النزاع في نسخ المجموع ففصل)** فإن انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل وأما انتفاء شرطية الشرط فلا يضر بقاء حقيقة المجموع، لأنه لم يتغير شيء من أركانه **(وليس كذلك)** أي كما زعم **(بل)** النزاع **(نسخ الباقي)** بعد النقصان، وحينئذٍ لا فرق بين الشرط والجزء أيضاً كان شرطاً للباقي، فإنه خارج عنه، واعتداده موقوف عليه فافهم **(لنا: لو كان)** التنقيص المذكور **(نسخاً للباقي لافتقر إلى دليل)** لإيجاب الباقي، لأن الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ، فلو لم يحتج إلى دليل **(آخر)** لثبت الحكم من غير دليل **(وهو باطل اتفاقاً)** ولعلك تقول: لعل النص الدال على التنقيص يدل على بقاء الباقي، كيف لا والقصر والنقصان وأمثاله إنما يدل على بقاء

ما وراء المنقوص، ولو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع، فيلزم الاحتياج إلى دليل آخر، كما إذا نسخ الوجوب فيحتاج عند مشايخنا الكرام في بقاء الجواز إلى دليل زائد، ودعوى الإجماع مطالب بتصحيحها، ثم إنه لو سلم له أنه ليس بنسخ فنقول: يلزم عليكم أيضاً الحاجة إلى الدليل في بقاء الباقي، فإن النص الدال على المجموع قد ارتفع بورود النسخ، وقد خرج من أن يكون دليلاً، فبقاء الباقي من أي دليل، فإن كان هو الدليل الأول فهو إنما كان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب استقلالاً، كما مر من المصنف في فصل الحكم الاعتراف به أيضاً، فما هو جوابكم فهو جوابنا، فإذن لا بد من التشبث بالدليل الرافع، فبمثله يقول معشر القائلين بانتساخ الباقي فتأمل تأملاً صادقاً، قائلو كون التنقيص نسخاً (**قالوا: ثبت حرمتها**) حال كونها (**بلا جزء أو شرط**) قبل ورود هذا المنقص، والأولى أن يقال: ثبت عدم الاعتداد بها بلا جزء أو شرط (**ثم ارتفعت الحرمة بالنقص**) فهو رفع لحكم شرعي ثابت وهو النسخ (**قلنا: حرمتها بدونه معناه وجوبه فيها**) فارتفاع الحرمة بدونه ارتفاع وجوبه (**فاللازم نسخه**) لا نسخ الباقي (**والكلام في نسخ الباقي**) ولك أن تقرر الدليل هكذا: كان الباقي غير مجزىء إلاّ حال الاقتران بالجزء أو الشرط، والآن صار مجزئاً مطلقاً، فقد تغيّر حكم الباقي، وهو ضروري، نعم كونه مجزئاً حال المقارنة ملازم لكونه واجباً فيه، لا أنه عينه، كيف ووجوبه صفته ووجوب الباقي مطلقاً صفة له، فكيف يكون أحدهما هو الآخر، وإن شئت قلت: كان الباقي غير مقصود بالإيجاب قبل التنقيص، بل كان واجباً في ضمن إيجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة، إنما كان العبادة الكل والآن بعد التنقيص صار الباقي مقصوداً بالإيجاب وعبادة مستقلة، فحدث في الباقي حكم لم يكن وارتفع حكم قد كان، وهو النسخ فتدبر (**وقد يجاب بأن الزائل**) ههنا (**وجوب الزيادة فهي**) أي العبادة باقية (**على الجواز الأصلي**) المفروض، ولم يتجدد وجوب، بل أبطل الوجوب فقط، والثابت هو الوجوب الأول (**فارتفع حكم شرعي لا إلى حكم شرعي فلا يكون نسخاً، كذا في «شرح المختصر»، وفيه أنه مع مخالفته لجواز النسخ لا إلى بدل**) كما هو المختار كما مر سابقاً، وهذا لا يكون رداً عليه، لأنه إنما جوز النسخ لا إلى بدل هو تكليف لا مطلقاً كما مر (**و**) مع (**صدق تعريفات النسخ عليه**) فإنه رفع لحكم شرعي (**منقوض بالمنقوص**) فإنه قد انتسخ بهذا التنقيص اتفاقاً، مع أنه لا إلى بدل حكم شرعي (**فافهم**) ووجه المصنف بإرجاعه إلى الجواب الأول بأن المراد أن الزائل وجوب الزيادة، وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي، بل هو باقٍ على وجوبه كما كان فلا نسخ فافهم، وتذكر ما أوردنا عليه سابقاً من أنه رفع حكماً في الباقي وهو وجوبه مع الزيادة، وقد تغير إلى الوجوب مطلقاً فافهم وتوكل على الله فإنه أعلم بأسراره.

(**خاتمة: يعرف الناسخ بالنص**) من الشارع (**ومنه**) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: («**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**)، ونهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوها ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً» رواه مسلم بدون لفظ كنت، (**و**) يعرف الناسخ (**بالإجماع**) كما إذا أجمع على

حكم نص معارض لنص آخر فإنه لو لم يكن النص المجمع عليه ناسخاً لكان الإجماع على المنسوخ فيكون خطأ. وكذا عمل الصحابي على خلاف نص مفسر مع علمه به يعين علمه بالناسخ، لأن عدالته مقطوعة **(و)** يعرف الناسخ **(بضبط التاريخ)** فيحكم بناسخية المؤخر عند التعارض **(فيقبل قول الصحابي هذا سابق)** لأنه إخبار عدل بخبر لا مساغ فيه للرأي **(أما قوله هذا ناسخ فعند الحنفية)** مقبول **(لا الشافعية)** قالوا: لأن تعيين الناسخ قد يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير، قلنا: لأن تعيين العدل الموثوق بعدالته بل مقطوعها لناسخ لا يكون إلاّ عن علم بالتاريخ والتعارض، فإن المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن، فحكمه بالنسخ عن بصيرة، ولا مجال للاجتهاد فيه، فاندفع أيضاً أنه لعله إنما حكم بالنسخ لحمله المروي على معنى معارض للأول عن اجتهاد فلا يكون ملزماً للغير، وذلك لأنه بعيد، فإن شأن العدل أن يهتم في أمر النسخ فلا يحكم إلاّ عن بصيرة كما بينا **(لكن)** الشافعية **(قالوا: إذا تعارض متواتران فقالوا)** أي الصحابة، لكن إذا لم يبلغوا أحد التواتر، والأظهر قال، بصيغة المفرد أو جمع على قصد التعظيم **(هذا ناسخ احتمل الرد لرجوعه إلى نسخ المتواتر بالآحاد روايته)** وهي رواية أنه ناسخ **(و)** احتمل **(القبول)** أيضاً **(فلعل)** أي لأنه لعل **(الناسخ المتواتر)** الذي قال فيه الصحابي: هذا ناسخ **(والآحاد)** الذي هو روايته **(دليله)** أي دليل النسخ **(وما لا يقبل ابتداءً قد يقبل مالاً كشاهدي الإحصان)** فإنها لا تقبل ابتداء، وتقبل لترتب الرجم: كما في شهادة القابلة فإنها لا تقبل لإثبات النسب ابتداءً، لكن تقبل في إثبات الولادة، ثم يترتب عليه النسب، فكذا ههنا، يقبل قول الواحد لإثبات النسخ والناسخ هو المتواتر وإن كان لا ينسخ ابتداء **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان» **(فيه أن قول الصحابي ذلك)** أي إخباره بالنسخ **(جاز أن يكون اجتهاداً لا نقلاً عنه عليه)** وآله وأصحابه الصلاة و**(السلام)** واجتهاده غير ملزم لمجتهد آخر على ما يراه الشافعية **(أقول في المتواترين)** إذا تعارضا **(النسخ لازم لا عن اجتهاد)** وإلا لزم كون أحدهما خطأ **(فمن الصحابي)** الإخبار بالنسخ **(ليس إلاّ بيان السبق)**: فما حكم عليه بالناسخية مؤخر والآخر مقدم **(وهو)** أي إخباره. وبيانه السبق **(اتفاق قبولاً، فإن قلت: لعل الصحابي إنما حكم بالنسخ لظنهما متعارضين اجتهاداً؟ قلت:)**

أوّلاً: ظنه التعارض لا يكون إلاّ لتعين المعنى عنده بالسماع أو مشاهدة القرائن فيقبل.

وثانياً: أن حكمه بالنسخ إنما يكون لعلمه بالسبق واللحوق فيقبل قوله فيه، فإن ظهر التعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه **(ومن ههنا تبين أن القبول)** أي قبول إخباره بالنسخ **(هو المقبول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه)** ولم يكن له ذلك **(ثم لا تعرف)** الناسخية **(بالبعدية في المصحف)** فيستدل به على البعدية في النزول، لأن ترتيب المصحف وإن كان من عند الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول، وهو ظاهر جداً، كيف وسورة اقرأ أول القرآن نزولاً وكتب في قريب من الآخر وسورة البقرة مع كونها مدنية كتبت في الأول وسورة البراءة التي هي آخر المنزلات كتبت مقدمة على أكثر المكيات **(ولا)** يعرف تعيين الناسخ **(بحداثة سن الصحابي)** أي الراوي فيحكم بأن مرويه متأخر عن مروي من هو أسن، فلعل الأسن إنما سمع

بعد سماع الأحدث **(ولا)** يعرف **(بتأخر إسلامه)** فيحكم بتأخر مرويه عمن تقدم إسلامه لجواز سماعه بعد سماع متأخر الإسلام أو سماع متأخر الإسلام قبل إسلامه، اللهم إلاّ أن يكون إسلام الأحدث بعد وفاة الأسن وصرح بالسماع، أو متأخر الإسلام أسلم بعد وفاة متقدم الإسلام وصرح بالسماع **(لا)** يعرف **(بالموافقة للبراءة الأصلية فيدل على التأخر)** عما هو مخالف لها **(لأن التأسيس خير من التأكيد)** ولو تقدم موافق البراءة يكون تأكيداً، فلا بد أن يكون متأخراً عن المخالف، فيكون هو رافعاً، فيكون تأسيساً ثم الموافق يكون ناسخاً إياه فيكون تأسيساً أيضاً **(وهو ضعيف، لأنه نسخ بالاجتهاد)** وهو غير جائز ربما يقال إن النسخ غيره، وبالرأي عرف بالتأخير والرأي مما يهدى إليه، ثم يثبت النسخ ضمناً، وكم من شيء لا يثبت ابتداءً ويثبت ضمناً فتأمل فيه **(مع أن كونه مباحاً شرعياً فائدة زائدة)** والبراءة الأصلية لا تدل عليه، فلو كان موافقها مقدماً أفاد الإباحة الشرعية فلا تأكيد أصلاً **(والحنفية)** يخالفون فيه و**(يؤخرون المخالف)** للبراءة **(لئلا يتكرر الرفع)** فإنه لو تقدم المخالف رفع البراءة، ثم الموافق يرفعه فيتكرر الرفع، وفي التعبير بالرفع والعدول عن النسخ إيماءَ إلى أنه لا يلزم تكرر النسخ، لأن رفع الإباحة الأصلية ليس نسخاً وإيماء إلى أن المراد في عبارات المشايخ رحمهم الله تعالى بتكرر النسخ تكرر الرفع، وهذا القدر يكفي ههنا، فالمناقشة فيه لا تضرنا، ثم أنه لما كان هذا القول أيضاً نسخاً بالاجتهاد قال: **(وهذا)** القول منهم ليس حكماً بالنسخ في الحقيقة، بل هو **(ترجيح)** لأحد المتعارضين **(في التعارض)** لضرورة العمل **(لا تعيين للناسخ)** في الحقيقة، ولا شك أن هذا القدر من الترجيح يكفي لترجيح العمل بالمخالف **(فتدبر)** ولا تزل فإنه مزلة والله تعالى أعلم بمراد خواص عباده.

الأصل الثاني: السُنَّة

لما فرغ من أصل الكتاب شرع في السنة لتأخرها عن الكتاب رتبة وتقدمها على الباقين **(وهي لغة: العادة)** والسيرة **(و)** هي **(ههنا)** أي في الأصول وإنما قيد به إشارة إلى أن السنة في الفقه: فعل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولا يحسن التقييد بالترك أحياناً وإلا خرج الأذان، والإقامة ونحوهما، وإنما قيد من قيد زعماً بأن المواظبة المستمرة من غير ترك أصلاً دليل الوجوب وسيتضح لك إن شاء الله تقدس وتعالى وأنه ليس الأمر كذلك **(ما صدر)** وظهر **(عن الرسول)** صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه **(غير القرآن من قول وفعل وتقرير)** وإنما فسرنا الصدور بالظهور ليدخل الحديث القدسي ويظهر لقوله غير القرآن فائدة **(كذا في** «شرح المختصر») وإنما أحاله إليه إشارة إلى أنه موافقنا في هذا التعريف ليتجه إليه إيراده المشار إليه بقوله: **(أقول القراءة الشاذة ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية، ولذا لم تكن حجة)** ولو كانت قرآناً وخبراً كانت حجة، لأنهما حجتان اتفاقاً **(فيرد نقضاً عليهم)** لصدق التعريف، عليها فلا يكون مانعاً؟ والجواب: بأن المراد ما صدر من الرسول بعنوان الخبرية وليست القراءة الشاذة، كذلك تكلف، لأن هذه الإرادة بعيدة في التعريفات وإن أجيب بأنه خبر في الواقع وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبراً قال: **(وأما اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية فلا يخفى ومنه)** لأن بعد اعتقاد صدوره عمن لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي الحجية، والحق في الجواب من قبلهم أنها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأنه لم ينقل خبراً ولا بد منه، وإنما نقل قرآناً، وهو خطأ بيقين فلا إشكال، وأما على ما هو التحقيق عند أصحابنا أن دعوى الصحابي العادل المقطوع العدالة أنه قرآن لا يصح إلاّ بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم والخطأ بيقين إنما هو في بقائها قرآناً لافي السماع فالقراءة الشاذة قرآن منسوخ التلاوة كما مر فليس بخبر وخرج بقوله: غير القرآن فافهم، فإنه المتلقى بالقبول عند الحافظين بالأدب.

مسألة: هذه المسألة كلامية لكن جرت عاداتهم بإيرادها صدر مباحث السنة لشدة التصاقها بها، وإن كان الأليق أن تورد في المبادىء الكلامية لكونها من المبادىء العامة لتوقف الأدلة كلها على عصمة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم المقرون بكلمة لا إلٰه إلاّ الله محمد رسول الله **(اختلفوا في عصمة الأنبياء قبل النبوّة وهي عدم قدرة المعصية)** عند البعض ونسبه بعض الروافض إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري قدس سره **(أو)** هي **(خلق مانع)** عن

ارتكاب المعصية **(غير ملج)** حتى لا يكون المعصوم مضطراً في ترك المعصية وفي فعل الواجب وهو المختار عند الجمهور **(فالأكثر)** من المسلمين **(على أنه لا يمتنع عقلاً ذنب) (منهم مطلقاً)** أي ذنب كان صغيرة أو كبيرة كفراً أو دونه **(خلافاً للشيعة)** فإنهم لا يجوّزون عقلاً ذنباً عليهم **(مطلقاً)** أي ذنب صغيرة أو كبيرة، وهم مع قولهم بهذا يجوّزون عليهم الكفر تقية عقلاً وشرعاً قبل النبوة وبعدها، وهذا من غاية حماقتهم، فإنه لو جوز هذا الأمر العظيم عليهم لما بقي الأمان في أمر التبليغ، وهو ظاهر، كيف وما من نبي إلاّ بعث بين أظهر أعدائه؟ فلعله كتم شيئاً من الوحي خوفاً منهم، وخصوصاً من مذهبهم الباطل وحماقتهم الكاملة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ما عاش من وقت البعثة إلى وقت الموت إلاّ في أعدائه، ولم يكن له صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قدرة لدفعهم مدة عمره وكان يخاف منهم، فاحتمل كتمانه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم شيئاً من الوحي فلا ثقة بالقرآن وغيره، فانظر إلى شناعتهم وحماقتهم، كيف التزموا هذه الشناعات خذلهم الله تعالى إلى يوم القيامة، ثم من أجلى حماقتهم أنهم استدلوا بنفرة الناس على العصمة عقلاً وهو لو تم لدل على عصمتهم عن المعصية مطلقاً فضلاً عن الكفر عند الخوف تقية للزوم، نفرة الناس عنهم بل النفرة ههنا أشد، لايهامه الجبن الذي هو أعلى النقائص، والحق أنهم بمثل هذه الأقاويل خرجوا عن ربقة الإسلام، ولذا رآهم بعض أهل الله رضوان الله تعالى عليهم أجمعين على صورة الخنازير كما هو مشروح في «الفتوحات المكية» للشيخ الأكبر وارث رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بل حكم بعض أهل الله تعالى رضوان الله عليه أنهم يحشرون على صورة الخنازير والله أعلم بالصواب **(و)** خلافاً **(للمعتزلة)** فإنهم أيضاً يمنعون صدور المعصية عقلاً **(إلاّ في الصغيرة)** فإنهم يجوّزونها **(وأما الواقع فالمتوارث)** من لدن آدم أبي البشر إلى نبينا ومولانا أفضل للرسل وأشرف الخلق محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(أنه لم يبعث نبي قط أشرك بالله طرفة عين)** وعليه نص الإمام أبو حنيفة في «الفقه الأكبر»، وفي بعض المعتبرات أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه بتبعية آبائهم وعلى هذا فلا بد من أن يكون تولد الأنبياء بين أبوين مسلمين، أو يكون موتهما قبل تولدهم لكن الشق الثاني قلما يوجد في الآباء، لا يمكن في الأمهات، ومن ههنا بطل ما نسب بعضهم من الكفر إلى أم سيد العالم مفخر بني آدم صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وذلك لأنه حينئذٍ يلزم نسبة الكفر بالتبع وهو خلاف الإجماع بل الحق الراجح هو الأول، وأما الأحاديث الواردة في أبوي سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه فمتعارضة مروية أحاداً فلا تعويل عليها في الاعتقاديات، وأما آزر فالصحيح أنه لم يكن أبا إبراهيم عليه السلام، بل أبوه تارح كذا صحح في بعض التواريخ، وإنما كان آزر عم إبراهيم عليه السلام، ورباه الله تعالى في حجره والعرب تسمي العم الذي ولي تربية ابن أخيه أباً له، وعلى هذا التأويل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ﴾ [الأنعام: ٧٤] وهو المراد بما روي في بعض الصحاح أنه نزل في أب سيد العالم صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ

كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٣﴾ [التوبة: ١١٣] فإن المراد بالأب العم، كيف لا وقد وقع صريحاً في «صحيح البخاري» أنه نزل في أبي طالب، هذا: وينبغي أن يعتقد أن آباء سيد العالم صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من لدن أبيه إلى آدم كلهم مؤمنون، وقد بينه السيوطي بوجه أتم ولولا كون الفن غريباً لفصلنا القول فيه **(و)** المتوارث أيضاً أنه **(لا)** بعث أيضاً **(من نشأ فحاشا سفيهاً)** ولا من يفعل الأفعال المستحقرة **(لنا)** على الروافض والمعتزلة **(لا مانع في)** تجويز **(العقل من الكمال)** بعد نقصان **(بعد رفع المانع بعناية)** إلٰهية **(ورياضة)** مكملة، كما قد روي في أكثر الأولياء، كما روي في «المعتبرات» عن حبيب العجمي قدس الله سره، وأذاقني ما أذاقه، وحشرني في زمرته، إنه كان يأخذ الربا ويفعل أفعالاً ممنوعة، ثم تفضل الله تعالى عليه إلى أن صار ولياً كاملاً صاحب السلاسل، فكذا الأبعد عند العقل أن يصير الرجل بعد ارتكاب المستشنعات القبيحة ولياً مقرباً ثم يبعث نبياً، الروافض والمعتزلة **(قالوا فيه)** أي في ارتكاب المعصية **(احتقار)** عند الناس **(فتنفر الناس)** عنه فلا يتبعونه في الأوامر والنواهي، بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا، ويأمرنا بكذا وينهانا عن كذا **(فلا يتأتى حكمة الإرسال)** في إرساله، فيمتنع هذا الإرسال على الله تعالى عقلاً **(قلنا)** ما ذكرتم **(مبني على القبح العقلي)** أي على أن هذا الإرسال قبيح، وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى، والأشعرية منا لا يمنعون قبح هذا الإرسال العاري عن الاتباع، فلا يتم عليهم، وهذا المنع يتأتى منا أيضاً، فإن الخلو عن الفائدة ممنوع، وإنما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في اتباع من أرسل إليهم وهو ممنوع بل يجوز أن تكون الحكمة والفائدة إقامة الحجة عليهم في التعذيب، وهو حاصل **(ولو سلم)** قبح هذا الإرسال العاري عن الفائدة **(فلا نسلم الملازمة)** وهي لزوم التنفير والاحتقار **(لأن بعد صفاء السريرة وحسن السيرة تنعكس الحال)** فيصير موقراً، فلا تنفير بعد الإرسال ولا يضر ما كان قبل بناء **(على أن المعجزة جاذبة)** إياهم إلى الاعتقاد بهم، فينعكس الحال البتة، هذا كله قبل النبوة **(وأما بعد النبوة فالإجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب)** فيستحيل عليهم شرعاً، وأما قبل النبوة فالمتوارث عنهم عصمتهم عن تعمد الكذب أيضاً **(لدلالة المعجزة على صدقهم)** و**(أما)** الكذب **(غلطاً فمنع الجمهور)** صدوره عنه عليه السلام **(لما مر)** من دلالة المعجزة، وما روي في «الصحيحين» وغيرهما كل ذلك لم يكن في جواب قول ذي اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت فمعناه: كل ذلك لم يكن في ظني وهذا صادق مطابق للمحكي عنه، وكذا قول موسى عليه السلام لا في جواب من سأل: هل أحد أعلم منك؟ فقال الله تعالى: بلى عبدنا خضر كما في «الصحيحين» والمراد بالنفي الأعلمية عن الغير في ظنه فرد الله تعالى ذلك الظن أن يقال إن قول موسى صادق في نفس الأمر، ولم يكن أحد في زمانه أعلم منه، لكن لما لم تكن دعوى الأعلمية لائقة بشأن الأعلم، بل له أن يكل الأمر إلى الله تعالى عاتبه الله تعالى بقوله: بلى عبدنا خضر يعلم أشياء لا تعلمها فلا تليق هذه الدعوى منك، وإن كنت أعلم منه بالأسرار الإلٰهية فافهم **(وجوّز القاضي)** أبو بكر صدور الكذب عنهم غلطاً **(فمنع)** هو **(دلالتها)** أي المعجزة **(على الصدق مطلقاً بل اعتقاداً)** بأن لا

يجري على اللسان غلطاً خلاف الواقع، بل إنما دلالتها على العمد فقط **(قيل)** لإبطال هذا الرأي **(يلزم عدم الوثوق في التبليغ)** فإنه يجوز حينئذٍ أن يكون قوله من عند الله تعالى كذباً جارياً على لسانه الشريف غلطاً **(إذ لا دليل للسامع)** على الباطن غير الأخبار، وإذا جاز فيه الكذب ولو غلطاً انعدم الوثوق **(وأجيب اللازم)** عنده حين جريان الكذب غلطاً على اللسان **(التنبيه)** بأنه خلاف الواقع **(فإذا عدم)** التنبيه **(فهو الدليل)** على الصدق فالوثوق باق، ولهذا القائل أن يرجع ويقول يلزم أن لا يكون للأمة وثوق بصدق إخباراته حين السماع، بل ينتظر إلى زمان التنبيه والتزام ذلك بعيد من الأدب والإنصاف فتأمل **(وأما غير الكذب من الكبائر والصغائر الخسيسة)** كسرقة لقمة وغيرها مما يدل على الخسة وإن كانت مباحة **(فالاتفاق)** بين فرق الإسلام **(على عصمتهم عن تعمدها سمعاً)** عند أهل السنة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى **(أو عقلاً)** عند المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى، وقد عرفت شبهتهم وجوابها **(و)** الاتفاق أيضاً **(على تجويزها سهواً)** وغلطاً، بأن يكون خطأً في الاجتهاد أو يكون قصداً للمباح في الحرام والسر في جواز ذلك أنه ليس معصية حقيقة ومنه التسليم على رأس الركعتين سهواً **(إلاّ الشيعة)** فإنهم لا يجوزونها سهواً أيضاً، لكن يجوزونها عمداً تقية وقد مر **(وجاز تعمد)** صغائر **(غيرهما)** أي غير الكبائر والصغائر الخسيسة **(بلا إصرار)** فإن الإصرار على الصغيرة كبيرة عند أكثر الشافعية والمعتزلة بشبهات باردة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤]. وأمثاله من قصة داود وسليمان عليهما السلام والجواب: أنه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا أصلاً، والمعنى: ولقد همت زليخا أن تقتل يوسف لأجل إبائه عما أمرته، وهم يوسف بقتلها لأنها كانت مريدة لإيقاعه في الحرام ولولا أن رأى برهان ربه لقتلها، أو المعنى أنها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يهم، ولولا أن رأى برهان ربه لهم، وليس المراد أنه وقع منه الهم، ولو لم ير برهان الرب لفعله، كيف وليس له أثر في الكلام ولا يليق بجنابه تعالى أن يمدح يوسف في هذا الهم، وهذه الآيات سيقت للمدح كما يظهر بأدنى تأمل، وأما قصة داود فغير صحيحة، لأنه لم ينقل عن الرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بطريق صحيح، بل إنما أخذه المؤرخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به، والذي يمكن أن يعوّل عليه أن أوريا كان خاطباً لامرأة فنكحها داود عليه السلام وغاية هذا ترك الأولى، ولم يكن فيه ذنب لا صغيرة ولا كبيرة، وأما قصة سليمان فالصحيح المعوّل عليه هو أنه قال: لأقربن اليوم نسائي فيلدن كلهن فارساً يجاهد في سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في «صحيح البخاري»، ولعله لم يكن اقتران الاستثناء بالكلام واجباً، فليس فيه إلا ترك الأولى، وما سوى ذلك مما ينقله المؤرخون كله غلط، لا ينبغي أن يلتفت إليه إلا من يجترىء على الخروج عن ربقة الإسلام فتثبت ولا تخبط **(ومنعه)** أي صدور الصغائر الخسيسة **(الحنفية)** رضوان الله عليهم **(أقول: وهو الحق فإن صغيرتهم كبيرة)** في حقهم وإن كانت صغيرة في حقنا **(ألا ترى مباحات العوام سيئات الأبرار)** ألا ترى كيف قال داود الطائي الإمام العارف قدس سره: إمساك مائتي درهم سنة حرام على الصوفي المدعي محبة الله تعالى،

ويجب فيه صدقه خمسه ومائتا درهم لنا، وللعوام يحل، ويجب ربع العشر **(وحسنات الأبرار سيئات المقربين)** ألم تر كيف قال السري بن المغلس السقطي ذلك الإمام: إني أستغفر الله من قولي الحمد لله حين أخبرني رجل بوقوع الحرق الغالب في السوق وسلامة دكاني، ولما كانت الأنبياء عليهم السلام رؤوس المقربين كانت صغيرتنا كبيرة في حقهم فلا يصح صدورها عنهم، فافهم فهو الحق ولا تخبط وتثبت عليه هذا تمام الكلام فيما بعد النبوة، وأما قبل النبوة فالتحقيق، وعليه أهل الله من الصوفية الكرام أنهم معصومون أيضاً من الكبائر والصغائر عمداً، كيف لا وهم إنما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى، وولايتهم قوية من ولاية الأولياء الذين لا يتهم مأخوذة من ولايتهم والأولياء محفوظون من المعاصي فافهم. وتثبت عليه **(و)** كل من الحنفية والشافعية **(جوّزوا الزلة فيهما)** أي الكبائر والصغائر بعد النبوة وقبلها **(بأن يقصد المباح فيلزم معصية)** أي فيلزم أمر يكون معصية لو صدر عمداً **(كوكز موسى)** عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام **(القبطي فاتون)** فمات فلزم القتل، وذلك حين أخذ إسرائيلياً ليحمل عليه الحطب، إلى مطبخ فرعون وكان يتأبى عنه، فاختصما، فاستغاث الإسرائيلي بموسى، فنهى القبطي عما كان عليه فلم ينته، بل قيل: إنه قال: لقد هممت أن أحمل عليك، فوكزه موسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام تأديباً، فقضى عليه فمات، فهذا زلة منه قبل النبوة، وإنما اختار مثال ما قبل النبوة إشارة إلى أن حال ما قبل النبوة وبعدها سواء في عدم صدور الذنب، ولو صغيرة إلاّ على وجه الزلة، وفائدة صدور الزلة عنهم عليهم الصلاة والسلام ابتلاؤهم ليستغفروا ويتوبوا فينالوا المنزلة الرفيعة **(وتقترن)** الزلة **(بتنبيه من الفاعل أو من الله تعالى)** بوحي لئلا يتأسى فيها ويحصل الابتلاء ثم الزلة ليس فيها عصيان من وجه، بل هي مباح كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢] واعلم أنه كما يجوز عليهم عليه الصلاة والسلام الزلة يجوز الخطأ، فيقعون فيما يكون معصية لو لم يكن خطأ، وكذا السهو، وتشنيع البعض على الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره على حكمه بوقوع الخطأ لإبراهيم عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام في تعبير رؤياه فهم بذبح ابنه إنما نشأ عن غلبة الهوى عليه، فلا يستحق أن يلتفت إليه **(ثم اعلم أن حجية السنة موقوفة بالنسبة إلينا على السند)** وإن لم تكن موقوفة عليه بالنسبة إلى الصحابة **(وهو الإخبار عن طريق المتن)** بأن يقول: حدثني فلان من غير واسطة أو بها أنه قال رسول الله ﷺ، وهذا خبر خاص، فلا بد من البحث عن الخبر **(والخبر قد اختلف في تحديده)** هل يصح أو لا؟ **(فقيل لا يحد)** ثم اختلفوا **(فالغزالي)** الإمام حجة الإسلام قدس سره قال: لا يحد **(لعسره، وإنما يعرف بالقسمة والمثال)** بالوجه **(كما قال في الوجود والعلم)** ومقصوده أنه لا يمكن معرفته بالكنه ولا بالرسم إلاّ بوجه ما انقسم إلى هذه الأقسام أو ما يماثل هذا الجزئي ونحوهما **(والأكثر)** قالوا: لا يحد **(لأن علمه)** أي تصوره **(ضروري)** وهو لا يحد تعريفاً حقيقياً، والمعرفات كلها لفظيات **(وهو المختار)** عند المصنف وغيره **(فإن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود)** وهو خبر خاص **(ومطلق الخبر تمام ماهية هذا الخبر)** فيلزم من بداهته

بداهة المطلق **(وقد يجاب بأن حصول شيء)** بنفسه **(كما في)** العلم **(الحصوري)** الذي يكفي فيه مجرد الحضور **(غير تصوره كما)** هو **(في)** العلم **(الحصولي)** الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور **(فلا يلزم من ضرورة نسبة الوجود إليه ضرورة لتصور النسبة)** فإنه يجوز أن يكون الأول من قبيل الحضوري فلا يلزم الثاني الذي هو الحصولي **(وفيها)** أي في النسبة باعتبار تعلق التصور **(النزاع)** هل تكون متصورة أم لا، ولا يلزم من العلم الحضوري بالخاص العلم الحصولي بذاتياته، وهو ظاهر جداً، كيف ولو كان كذلك لزم أن يكون حقيقة السخاوة والشجاعة وسائر الصفات النفسية مدركة لنا أكناهها، وهو بين البطلان **(كذا في «شرح المختصر»، أقول: قد مر أن الخبر)** الخاص **(حكاية)** عن تحقق مضمونه **(والحكاية إنما تكون بصورة المحكي عنه مطابقة)** هذه الصورة: إياه فيصدق **(أولاً)** فيكذب **(فكما أن صورة المحكوم عليه و)** المحكوم **(به حاكيتان عنهما)** أي عن المحكوم عليه وبه، **(كذلك النسبة الذهنية حاكية عن النسبة الواقعية)** المغايرة لها بالذات في الوجود **(كاشفة عن ربطها)** بين المحكوم عليه وبه **(في نفس الامر)** كان أراد بها التحقق المغاير للحكاية، سواء كان متحققاً في الواقع أو لم يكن، فلا ينافي ما اختاره في السلم أن مفهومها مفهوم الثبوت الأعم أو المراد بيان حال الأخبار المعتبرة المستعملة في المحاورات **(ولهذا)** أي لأجل كون صورة المحكوم عليه وبه النسبة حاكية **(قالوا: لا بد في القضية من ثلاث تصورات)** تصور المحكوم عليه وبه وبالنسبة التامة، وأما النسبة التقييدية التي اعتبرها المتأخرون فالوجدان الصحيح يحكم بخلافها، وإذ قد ثبت أن الحكاية ليست إلاّ الصورة الحاكية فليس علم الخبر إلاّ بالتصور وحصول الصورة، فاندفع الإيراد، ثم رجع إلى تقرير الدليل توضيحاً فقال: **(فإذن هذا الخبر حاصل بذاته)** بكنهه لا بوجهه **(بالعلم الحصولي)** الذي هو التصور **(فكان)** هذا الخبر الخاص **(متصوراً بالكنه)** بداهة **(فكان المطلق كذلك)** أي بالكنه بداهة **(لأن الذاتي ضروري الثبوت في مرتبة الذات)**. فحصول الذات هو حصول الذاتي، وقد أشار في أثناء التقرير إلى اندفاع المنع المشهور أنه لا يتم إلاّ إذا ثبت ذاتية الأعم وكون الأخص متصوراً بالكنه وكلاهما ممنوعان فتأمل. ثم هذا غير واف، فإن العلم بالخاص لا يلزم منه العلم بالمطلق، كيف ويجوز أن يكون الخاص مميزاً عند العقل بدون تميز المطلق الذاتي، وهو ظاهر جداً عند المحققين المنكرين لحصول الصورة، فإنه يجوز أن يكون شج الخاص مغايراً لشج المطلق الذاتي، فلا يلزم من حصول أحدهما حصول الآخر، فلا يلزم من بداهة أحدهما بداهة الآخر، ثم إن العلم المتعلق بالخبر الخاص علم تصديقي، ولا يلزم من تعلق التصديق بشيء تعلق التصور بذاتياته، ولعل هذا هو مراد شارح «المختصر»، فإن الحصول بنفسه كما في العلم بالخبر الخاص، والتصديق به لا يلزم منه تصور النسبة المطلقة التي هي تمام ماهيته، وأما بناء الكلام على الحصولي والحضوري فإحسان إلى من لا يقبل، فإن شارح «المختصر» ممن لا يرون اتحاد العلم والمعلوم، ولو سلم أن الإدراك بحصول الصورة فيرد عليه ما أورد بقوله: **(إلاّ أنه يفيد تصوراً لكنه إجمالاً)** في ضمن تصور الخاص من غير أن يتميز عما عداه **(لأن امتياز الصورة فرع تصور الذات تفصيلاً)** وإذا لم تكن

صورة الذاتي متميزة عن صورة الذات لم يكن هو منكشفاً ولا معلوماً إلاّ بعلم الذات، وهو وجه من وجوهه، فلم يلزم انكشاف الكنه، وفيه النزاع **(فتأمل)** فيه، وقد يقرر الدليل بأن حصة الخبر أعني الخبر المقيد بكونه بين هذه الأطراف متصورة بكنهه وتصور المطلق لازم من تصور المقيد، فإن تصور المقيد لا يكون إلاّ بصورة تفصيلية صورة المطلق والقيد، فلزم تصور المطلق، وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر، لكن يرد عليه منع كون المقيد متصوراً بالكنه، كيف وهذا في قوة أصل المدعي **(وقد استدل)** على بداهة تصور الخبر **(بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة)** وهي لا تكون إلاّ بالعلم بهما تصورهما **(والجواب)** لا نسلم **(أن التفرقة)** تقتضي تصور الخبر بل **(لا تقتضي التصور)** أصلاً **(بل يكفي)** في التميز **(الحصول)** أي حصول مطلق الخبر، بل يكفي حصول الأخبار الخاصة، فإن الخصم قائل بالعلم بالقسمة والمثال وهو يكفي للتميز، ويمكن أن يقرر بما مر أنه إنما يلزم التميز مطلق العلم، وأما العلم الحصولي الذي هو التصور فكلا، وحينئذٍ يدفع بما مر، وبأن المراد أن التفرقة بين المطلق الخبر وغيره ضرورية، فلا بد من العلم بمطلق الخبر والعلم بالمطلق لا يكون حضورياً **(و)** لو سلم تصور مطلق الخبر فأيضاً **(لا)** يقتضي **(الكنه)** أي تصوره **(بل يكفي)** التصور **(بوجه ما)** والنزاع إنما وقع في الكنه، وما في «التحرير» أن لكل من الخبر وغيره لوازم وإعطاء لوازم كل بما هو لوازم له ووضعها في موضعها لا يكون إلا بتصور الملزومات نعم لا يلزم التصور ومن حيث إنه مسمى الخبر ساقط، لأنه يكفي لإثبات اللوازم التصور بوجه يتميز به الملزوم، وأما تصور كنهه فكلا، وهذا ظاهر جداً: ثم إن الدليل منقوض بسائر المفهومات، فإن التفرقة بينها وبين نقائضها ضرورية، فلا بد من تصورها ضرورة، وكذا منقوض بالإنشاآت كالأوامر والنواهي، فإنه كما ينتج بداهة الخبر ينتج بداهة الإنشاء أيضاً إلاّ أن يقال: هذا الدليل منسوب إلى الإمام الرازي، وهو يرى بداهة جميع التصورات فتأمل فيه.

ثم اعلم أنه قيل إن الحكم بالبداهة لا يمكن أن يكتسب بالدليل، بل يكفي فيه الالتفات إلى المدرك هل حصل من غير نظر أم لا؟ فهو من الوجدانيات، وبه ارتضى صاحب «التحرير» أيضاً، وقد استوفينا الكلام في حواشينا على «الحاشية الزاهدية» المتعلقة «بشرح المواقف» **(أما المحددون)** أي المعرّفون تعريفاً حقيقياً بقولهم بالكسبية **(فالقاضي)** الباقلاني أو عبد الجبار **(والمعتزلة)** قالوا **(كلام يدخله الصدق والكذب أورد)** عليه **(كلام الله تعالى)** وكلام الرسل عليهم الصلاة والسلام فإنه لا يدخله الكذب أصلاً **(والأولى)** في الإيراد أو يورد **(كل خبر)** فلا يصدق على شيء من أفراده **(فإنّ الخبر الصادق صادقاً دائماً و)** الخبر **(الكاذب كاذب دائماً)** ولا يمكن أن يدخلا في شيء من الأخبار، وفيه رد على من زعم أن الإشكال غير وارد، فإن المفهوم من التعريف الذي يجتمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز أن لا يجتمع، بل يدخل في بعض الأوقات أحدهما، وفي الآخر الآخر، وإنما يلزم لو كان المراد دخولهما مجتمعين، ولم يفرق هذا الزاعم بين تحقق مصداق الخبر وصدقه، فإن الأول قد يختلف بحسب الأوقات، وأما صدق الخبر فدائم فإن صدق المطلقة دائم فالصادق صادق دائماً فلا يدخله الكذب أصلاً وإلاّ

اجتمعا، والكاذب كاذب دائماً فلا يدخله الصدق فلا يصدق الحد على شيء من أفراد المحدود، ثم قد يجاب: المراد ما يدخل حقيقته الصدق والكذب، وهذا لا يوجب أن يدخلا فرداً واحداً منه، بل يصدق بدخول الصدق في بعض الأفراد والكذب في البعض وهو صحيح إلاّ أنه تكلف، وأما ما قال المصنف أنه يلزم أن يتوقف خبرية كل خبر على خبرية الآخر فليس بلازم فإن غاية ما لزم أن التنبه على خبرية الخبر إنما يكون بعد التنبه على خبرية الآخر، ولعله يلتزم، ويجوز أن يكون التعريف رسماً، وتحقق المرسوم لا يوجب تحقق الرسم حتى يلزمه التوقف في التحقق فتدبر، وقد يجاب أيضاً بحمل الواو على أو أي يدخل أحدهما وهو تكلف أيضاً **(والجواب)** عنه **(المعنى)** المراد من دخول الصدق والكذب أنه **(يحتملهما عقلاً بالنظر إلى حقيقته النوعية)** مع قطع النظر عن خصوص الطرفين والأمور الغريبة من القائل وغيره، وكل خبر وإن كان خبر الله تعالى، إذا جرد النظر إليه وقطع النظر عن الطرفين والمخبر، ويلاحظ أنه ثبوت شيء لشيء أو نفي شيءٍ عن شيء يجوّز العقل صدقه وكذبه **(أو)** الجواب **(أن المراد كما صرح به القاضي)** المعرّف **(دخولهما لغة، فإنها لا تأبى)** عنه، ولا تستنكف عن تجويز صدق كل خبر وكذبه معاً، وإن كان العقل يحيل ذلك، فإن قلت: أليس قالوا إن حقيقة الخبر الصدق، فكيف تجوّز اللغة كذب الخبر قال: **(ولا ينافي ذلك)** أي دخولهما الخبر لغة **(ما تقرر أن المدلول)** للخبر هو **(الصدق)** فقط **(والكذب احتمال عقلي)** وذلك لأن كون مدلوله الصدق لا ينافي اتصافه بالكذب ومفهومه اللغوي فلا ينافي دخولهما معاً باعتبار مفهوميهما اللغويين، وهذا هو المعنى بتجويزهما لغة **(فتدبر)** وأنت تعلم أن الخبر إنما وضع لتحقق مصداقه في نفس الأمر، فإن تحقق مطابقة الخبر يكون صدقاً وإلاّ يكون كذباً، فليس الصدق مدلولاً له مطابقة ولا التزاماً، بل قد يعرضه وقد لا يعرضه فإن أرادوا بكون مدلوله الصدق أن مدلوله تحقق المصداق فحق وإلاّ فلا يخفى ما فيه **(وأما الإيراد بالدور)** بأن الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمه فتوقف معرفتهما على معرفة الخبر فتعريفه بهما دور **(وقال ابن الحاجب: لا جواب عنه فمندفع بأنهما ضروريان)** تصوراً وليس تصورهما موقوفاً على تصور الخبر، بل هما معنيان بسيطان يعبر عنهما بالفارسية **(براست ودروغ)** يتعقلهما كل أحد، وإن لم يعرف مفهوم الخبر، نعم: تحققهما موقوف على تحقق الخبر فإنهما لا يوجدان فيما سواه، والتفسير المذكور لهما لفظي فلا يرد أنهما يتوقفان على الخبر، سواء كانا ضروريين أو نظريين فتدبر **(أو)** يقال **(هما مطابقة النسبة للواقع وعدمها)** وهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دور أو يقال: المأخوذ في مفهومهما الخبر المعلوم باعتبار والمعرف حقيقة الخبر فلا دور **(وقيل)** في تعريف الخبر **(ما يحتمل التصديق والتكذيب هرباً من)** لزوم **(الدور)** زعماً منه أن التصديق والتكذيب مما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق والكذب **(وهو)** أي الدور **(وارد)** فلا فائدة في الفرار **(لأنهما الحكم بالصدق والكذب)** فقد توقف معرفة الخبر عليهما فعاد الدور **(كذا في «شرح المختصر» وقد يقال)** لا نسلم أن التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب **(بل المراد)** بهما **(الإيجاب والسلب على ما صرح به ابن سينا)** فالخبر حينئذٍ ما احتمل الإيجاب

والسلب ولا دور فيه إلاّ أن الإيجاب والسلب نفسهما الخبر فلا معنى لاحتمالهما، والأظهر أن يقال: المراد إذعان النسبة وإنكارها، أي إذعان نقيضها، ولا شك أن كل خبر يحتملهما، وحينئذٍ لا دور، ولعل المراد بالإيجاب والسلب والإذعان والإنكار إلاّ أنه تسامح فتدبر **(قال أبو الحسين)** في تحديده **(كلام يفيد بنفسه نسبة)** وأراد بالكلام ما تألف من الحروف، لا ما هو المشهور بين النحاة **(فيخرج نحو قائم)** من المشتقات **(مع أنه كلام عنده وليس بخبر لا لما زعم ابن الحاجب أنه يفيد النسبة، لكن لا بنفسه بل مع الموضوع)** فلا يفيد بنفسه نسبة، وذلك لأن هذا يتوقف على أن الدلالة بنفسه الدلالة بلا ضم ضميمة أخرى، وهو خلاف ما صرح به المحدد، فإنه نقل عنه أنها الدلالة بالوضع، والنسبة داخلة في مفهوم المشتق: فالدلالة عليها بنفسه **(بل لأن المراد إفادة وقوع النسبة أو لا وقوعها)** أي النسبة التامة الحاكية التي هي متعلق الإذعان والإنكار **(ولا يرد نحو: قم)** أي صيغ الأمر **(على ما وهم ابن الحاجب بناء على أن قيامك مطلوب، أو أطلب منك القيام مفاد منه)**، فتكون النسبة مفادة منه **(لأنه)** أي انفهامه منه **(ليس بنفسه)** إذ مدلوله المطابقي هو طلب القيام، وأما الإخبار بكونه مطلوباً فمدلول التزامي **(فإنه لازم عقلي وليس معنى وضعياً وهو المراد)** من قوله بنفسه **(كما صرح به في المعتمد تأمل)** فإنه أحق بالقبول، ثم لعله أراد بالوضع الوضع الأعم من الحقيقي والمجازي لئلا يخرج عن الإنشاآت المستعملة في الخبر مجازاً، والحاصل أن المراد من الدلالة على المعنى المستعمل فيه فافهم **(وما ليس بخبر من الكلام)** وهو المركب التام المفيد فائدة تامة **(إنشاء، ومنه الأمر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء وتسمية الجميع بالتنبيه كما في «المختصر» غير متعارف)** عندهم والمناسب التأنيث، نعم: أهل المنطق يسمون الإنشاء الغير الطلب تنبيهاً.

مسألة: (صيغ العقود) نحو: نكحت وبعت واشتريت وتكفلت وأحلت **(والفسوخ)** نحو: طلقت وأعتقت وأقلت وظاهرت وغير ذلك **(هل هي إنشاء أو إخبار)** اختلف فيه، ومحل الخلاف فيما إذا استعمل عند إرادة إنشاء العقد، ولما كان الذهاب إلى الإخبارية مستبعداً عند إفهام العامة في بادىء الرأي، لأن البيع مثلاً لا يثبت إلاّ عند التلفظ بهذا اللفظ حرر الخلاف أولاً وقال: **(اعلم أنه لا خلاف)** لأحد **(في أن مدار الفتوى على اللفظ)** وما يقوم مقامه من الكتابة والإشارة **(والمناط)** لتحقق هذه العقود والفسوخ **(حقيقة المعنى النفسي)** القائم بها، لكن لما كان المعنى النفسي أمراً مبطناً أدير على اللفظ وما يقوم مقامه **(كالسفر والمشقة)** فإنه أدير الرخصة على السفر ومناطه حقيقة المشقة **(لكن دلالة لفظ: بعت مثلاً على المعنى الموجب)** للبيع **(وهو الحادث في الذهن عند إحداث البيع إما بالعبارة بأن نقل عن المعنى الخبري إليه شرعاً فهو إنشاء)** النقل الشرعي مشكل، لأن هذه العقود كانت في الجاهلية قبل ورود الشرع، فالأحرى أن يقال: هو منقول عرفاً **(وعليه الشافعية، أو بالاقتضاء بأن يكون حكاية عن تحصيل البيع، وهو متوقف على حصول المعنى الموجب، فهو لازم متقدم، وحينئذٍ هو أخبار، وعليه الحنفية بل الجمهور)** من المالكية والحنابلة **(كما في التقرير)** فالمعنى الموجب الذي هو

المحكي عنه موجود، والحكاية موجودة بوجود مغاير كما في سائر الإخبارات **(وليس بين الحكاية والمحكي عنه تغاير بالاعتبار كما ظن في شرح الشرح)** حيث لا فرق أولاً بين الإنشاء والإخبار بأنه على تقدير الإنشاء ينعقد البيع بهذا اللفظ، وعلى تقدير الإخبار ينعقد بمعنى ذهني معبر بهذا اللفظ. وقال: فإن قلت: فحينئذ اتحدت الحكاية والمحكي، قلت: هما متغايران اعتباراً، فإن المعنى القائم بالذهن من حيث هو قائم محكي، ومن حيث إنه مدلول اللفظ حكاية ليس الأمر كما ظن، فإن المعنى القائم بالذهن اعتبره الشارع موجباً محكي عنه والنسبة المدلولة بهذه الصيغ المعلومة حكاية عنه، وهذه النسبة مخالفة بالذات، ولو كان الأمر كما زعم لكان الإنشاء حكاية أيضاً فإن مدلول أضرب أيضاً قائم بالذهن فله نسبتان نسبة إلى الذهن بالقيام وإلى اللفظ بالمدلولية، فيكون باعتبار محكياً عنه وباعتبار حكاية، ولعل في قوله هذا تسامحاً ومقصوده ما حقق فافهم. وهذا التحرير على هذا النمط أدق وأمتن إلاّ أنه يتوقف على أن المعنى الموجب سبب لوجود البيع، وبه يتحقق البيع في نفس الأمر، سواء حكى عنه بهذه الألفاظ أم لا. وهو في حيز الخفاء فإنه لا ينعقد بعقد القلب فقط، بل لا بد من القول، لأن هذه التصرفات قولية. وأيضاً يقع الطلاق ونحوه بالهزل والجد والخطأ، فلو كان المعنى النفسي موجباً لوقوع الطلاق لما وقع عند الهزل، وانتفاء المعنى الموجب في الخطأ أظهر منه في الهزل، وأيضاً أنهم قالوا: إن وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما بالاقتضاء، وإذا كان الموجب هو المعنى النفسي حقيقة وهو معنى موجود مقدم على التكلم بهذه الكلمات فلا اقتضاء ههنا، وهل هذا إلا كما إذا أطلق سابقاً ثم أخبر بعد حين أنه كان طلق؟ والجواب: أن وقوع الطلاق ونحوه بهذا اللفظ، لكن الدلالة على وجود الطلاق بتطليق الزوج، فههنا تطليق سابق، وليس إلاّ عقد القلب، فهو السبب، لكن لم يعتبر الشرع إياه سبباً إلاّ لصدق هذه الحكاية، وهذا القدر هو المعنى للاقتضاء، فإنه اعتبر لصدق الكلام شرعاً بخلاف الحكاية عنه بعد هذه الحكاية أنه كان طلقها فإنه لم يعتبر سببية هذا العقد القلبي لصدق هذا الخبر فاندفع الأخير، ثم إن المراد بكونه تصرفاً قولياً أنه يثبت سببية هذا العقد بجهة القول ويعرف به، صرح بذلك الشيخ الهدّاد في شرح أصول الإمام فخر الإسلام وإلا فهو تصرف فعلي يثبت بفعل القلب فاندفع الأول، وأما في الهزل فالمطلق يعقد في القلب إيقاع الطلاق ويخبر عنه بهذا الخبر إلاّ أنه لا يرضى بوقوع مسببه والشرع لم يجعل بعض العقود مشروطة بالرضا بحكمها. وأما الخطأ فالحق فيه أن الوقوع فيه في القضاء فقط لحكمه بالظاهر، فلا يصدقه القاضي في عدم تحقق العقد القلبي، وأما عند عدم الخبر فلا يقع بعلمه لعدم تحقق ما هو سبب حقيقة فاندفع الثاني أيضاً هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام وقد يقال مني تحقيق كلام الحنفية أن الخبرية لا تقتضي تحقق المحكي عنه، وإلاّ لم يكذب أصلاً بل الذي لا بد للخبرية منه الحكاية عن أمر. فإن تحقق هذا الأمر يكون صادقاً وإلاّ كاذباً، وهذه الصيغ قد قصد بها الإخبار والحكاية عن وجود البيع والطلاق مثلاً، لكنها كاذبة لانتفاء المخبر عنه، فالشرع اعتبر هذا المعدوم موجود التصديق الخبر، فهو ثابت اقتضاءً فتحقق البيع والطلاق قبله لتصحيح هذا الخبر، وهذا وإن كان بعض

عبارات شراح الأصول للإمام فخر الإسلام توهمه لكنه لا يخفى على من له قلب سليم ما فيه من الكلفة، فإن هذه الصيغ كانت مستعملة في الجاهلية، ولم يكن المستعملون يعرفون الشرع فضلاً عن هذا الاعتبار، بل عامة المسلمين يستعملون هذه الصيغ ولا يعرفون هذا التدقيق ولا يقصدون الكذب أيضاً عند استعمالها أي الحكاية عما ليس في الواقع، ثم اعتبار الشرع المعدوم موجوداً مما يمجه العقل، فالحق ما أفاده المصنف تبعاً للمحققين أن هذه حكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سبباً فافهم **(لنا الصيغة)** موضوعة للإخبار، فتبقى عليه، لأن الإنشائية إنما تكون بثبوت النقل **(والنقل لم يثبت)** وقد يقال: المعنى الإنشائي يتبادر إليه، وهو دليل النقل، والجواب أن القدر الضروري أن العقود عند التلفظ بهذه الألفاظ وأما تبادر المعنى الإنشائي فلا دليل عليه، بل يصح المعنى اللغوي، فلا يصار عنه، لأن الأصل هو الأصل فافهم. الشافعية **(قالوا: أوّلاً)** لو كانت هذه الألفاظ إخبارات لكان لها خارج تكون حكايات عنه و**(لا خارج لها، بل البيع مثلاً يقع ببعت)** وكذا أخواته، فليس هناك بيع سابق عليها حتى يكون خارجاً محكياً عنه **(و)** قالوا **(ثانياً)** لو كان إخبارات لكانت محتملة للصدق والكذب و**(لا تحتمل الصدق والكذب)** فإن الوجدان يحكم بخطأ من جوزهما عليها **(والجواب)** لا نسلم أنه خارج لها ولا تحتمل الصدق والكذب **(بل لها خارج من الكلام)** وهو العقد القلبي الموجب لانعقاد البيع، وبه ينعقد البيع حقيقة **(تطابقه)** فهي صادقة بلا ريب، ويحتمل عدم المطابقة كما مر بيانه، وإنما اكتفى بذكر المطابقة لأنه من المعلوم أن ما احتمل المطابقة يحتمل اللامطابقة أيضاً لا كما في «شرح الشرح» أن هذا الخبر صادق قطعاً، ولا يحتمل الكذب لوجود مصداقه بتة، كما إذا أخبر أحد أن في نفسه صورة، لأن هذا لا يستقيم فإن الحكاية عن الذهن والخارج سواسيان في احتمال المطابقة واللامطابقة، هذا محصول ما في «الحاشية»، ولعل مقصوده أن هذه الإخبارات صادقة بالنظر إلى الأمر الخارجي، وهو أن المتكلم أعرف بحاله، ومعلوم أنه لا يقصد عند استعمال هذه الصيغ الكذب، وأما بالنظر إلى حقيقتها فتحتمل كليهما فتدبر، وقد يجاب عنهما بأن الخبرية لا تقتضي تحقق المصداق في نفس الأمر والذي لا بد منه قصد الحكاية عن أمر خارج وعدمه ممنوع، لكنه إنما لا يكذب لأن الشرع اعتبر محققاً موجوداً قبل استعمال هذه الصيغ فتكون صادقة لهذا، وإلاّ فهي كاذبة فثبت احتمالها لهما، وهذا الجواب مبني على ما نقلنا سابقاً في تحقيق الخبرية مع ما عليه، ويمكن حمل كلام «شارح الشرح» عليه أيضاً بأن صدقها مقطوع لاعتبار الشارع المصداق المعدوم موجوداً واعتبار الصيغ صادقة، ولا ينكر احتمال الكذب بملاحظة نفس هذا الكلام فتدبر **(و)** قالوا **(ثالثاً: لو كان خبراً لكان ماضياً)** لأنه صيغته، ولو كان ماضياً، **(فلم يقبل التعليق والتوقف)** على ما هو في المستقبل ومحظور الوجود **(وهو باطل)** لأنه يقبل التعليق **(إجماعاً)** وهو منقوض بما إذا كان إنشاء، لأنه لو كان إنشاءً لكان إنشاءً للعقد الواقع في الحال، فلا يصح التعليق على أمر مستقبل ومحظور الوجود، فإن قالوا: الشرط مغير عن كونه إنشاءً في الحال، إلى الإنشاء عند وجود المعلق عليه فنقول: كذلك عند كونه إخباراً لشرط مغير عن الإخبار الماضي إلى إخبار وقوعه في المستقبل عند

وجود المعلق عليه، وإن قالوا: إنه لإنشاء الحكم التعليقي؟ قلنا: إنه على تقدير الخبرية للإخبار عن اللزوم والتعليق على الكائن في نفس الأمر، وبالجملة ما هو جوابكم فهو جوابنا **(أقول: القيد مغير كما في سائر الإخبارات والإنشاآت، ألا ترى النهار موجود يدل على الوقوع)** الحالي **(فلما علق بشرط لا يوجد إلاّ بعد وجوده)** فإنه يدل حينئذ على الوقوع وتغير عما دل عليه حال الانفراد **(وكذلك: أنت طالق، على الإنشائية)** كما هو مذهب الخصم **(طلاق في الحال)** وإنشاء له **(وبعد التعليق ليس كذلك)** بل إنشاءٌ بطلاق يوجد عند المعلق عليه فكذلك الحال حال الخبرية، فإنه يكون إخباراً عن طلاق يكون واقعاً في المستقبل عند وجود الشرط، فلا نسلم أنه كان ماضياً لم يصح التعليق، بل يصح ويتغير في الماضي إلى الاستقبال، بل يخلع عن الحكم الماضوي، ويكون حكم بينه وبين المعلق عليه باللزوم **(ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان تعليقه مستلزماً لتعليقه)** كيف لا ولو وجد المعنى الآن لكان الخبر عن الحكم التعليقي كاذباً، بل إنما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير **(ولذا قلنا: التعليق يمنع السببية كما مر)** ولا يخفى أن الإخبار يقتضي وجود اللزوم بين الطرق ودخول الدار مثلاً، ولا يكون لزوم إلاّ باعتبار الشرع سببية العقد الشرطي النفسي له، وهذا القدر ضروري ومتحقق. وأما أنه هل هو سبب لوقوع الطلاق عند وجود الشرط، فالنزاع فيه باق بحاله، وقد مر مع ماله وعليه فلا نعيده **(وقد يجاب)** في «شرح الشرح» **(بأنه إخبار عن وقوع تعليق الطلاق مثلاً في الذهن)** فلا ينافي كونه ماضياً **(وهو ليس بشيء لأن الماضي إنما يدل على وقوع مصدره)** في الزمان الماضي والتعليق يقتضي وقوع مصدره عند وجود الشرط لا غير وأما وجود تعليقه في الماضي فبمعزل عما نحن فيه لأنه ليس مدلولاً لصيغة طلقت، وهو ظاهر جداً **(و)** قالوا **(رابعاً)** لو كانت الصيغ المذكورة إخباراً **(يلزم عدم الفرق بينه خبراً)** عن الطلاق الواقع من قبل **(أو إنشاء)** أي وقوع الطلاق بهذا اللفظ، لأنه خبر على كل تقدير **(وهو)** أي انتفاء الفرق **(باطل ولذلك لو قال للرجعية)** المطلقة في العدة **(طلقتك سئل)** عن نيته، فإن نوى الإنشاء يقع الطلاق الآخر وإن نوى الإخبار لا يقع **(أقول)** الملازمة ممنوعة، بل الفرق بأنه **(مرة إخبار عما حصل به اقتضاء)** وبه يقع الطلاق **(و)** مرة **(أخرى ليس كذلك)** بل هو إخبار عن الطرق الواقع لا بالاقتضاء وإلا ظهر في العبارة أن يقال مرة إخبار عن تطليق حاصل بإنشاء نفسي لم يحك عنه أصلاً أولاً، ومرة إخبار عن التطليق المحكي بالحكاية أولاً وعلى الأول يقع طلاق آخر بوجود الموجب مرة ثانية، وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب، وقد يجاب بأن الفرق بين ما إذا قصد إيقاع الطلاق وبين ما إذا قصد الإخبار عن طلاق سابق أنه في الأول يقصد الحكاية عن طلاق غير محقق يخبر عن وقوعه، فالشرع يعتبره واقعاً لصدق هذا الكلام، فيقع طلاق آخر، وفي الثاني يقصد عن طلاق واقع محقق، فهو صادق في الإخبار، فلا يحتاج إلى اعتبار وقوع آخر وهذا بناء على ما مر نقله عن البعض في تحقيق الإخبارية مع ما عليه فتذكر. قال «شارح الشارح»: أن القطع بالفرق المذكور إنما هو في الحكاية عن الخارج، وأما في الحكاية عما في الذهن فدقيق، تحقيقه أن الإنشاء يدل على حدوث البيع بهذا

اللفظ والإخبار عن حدوث البيع من الكلام النفسي والتغاير بين الحكاية، والمحكي عنه بالاعتبار، فالمحكي عنه هو إحداث البيع القائم بالنفس، والحكاية هو من حيث إنه مدلول اللفظ مطابقة، وأنت لا يذهب عليك أن هذا مع ابتنائه على التغاير الاعتباري لا يفيد لأن المستدل إنما ألزم عدم الفرق بين ما إذا قصد الحكاية عن طلاق واقع أو بيع واقع، وبين ما إذا قصد حدوث آخر لكونه إخباراً على كل حال، هذا لا يدفع ذلك، وبيان الفرق بينه حال كونه إنشاءً وبينه حال كونه إخباراً مما لا طائل والقطع بالفرق في الحكاية عن الخارج لا يضره، بل يفيد بطلان اللازم، فلا وجه له إلاّ بالإرجاع إلى ما قال المصنف **(وقد يقال)** في الجواب: **(الفرق)** بينه خبراً وبينه إنشاء **(إنه إخبار عن الذهن)** أي عن الإنشاء القائم بالذهن **(مرة)** فيقع آخر **(وأخرى عن الخارج)** أي عن الطلاق الواقع في الخارج **(وفيه ما فيه)** فإنك قد عرفت أن السبب الموجب لوقوع الطلاق هو الإنشاء القائم بالنفس، وبه تصير المرأة مطلقة في الخارج، والرجل بائعاً والمال مبيعاً، فنحو طلقتك، وأنت طالق، حكاية عن هذا الإنشاء الذهني أو الأثر المرتب عليه، فلا وجه لهذا الفرق؛ نعم: قد يكون إخباراً عن الإنشاء الأول الذي به وقع الطلاق مرة، وحكى عنه أولاً وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخر، وقد يكون إخباراً عن إنشاء ذهني آخر غير الأول. فيقع آخر، ولذا يسأل في الرجعي كما قد مر، وقد يقال في الاستدلال على الإنشائية بأن: أنت طالق وطلقتك لو كانا خبرين كان الأول خبراً عن اتصاف المرأة بالطلاق والثاني عن اتصاف الزوج بالتطليق، فهذا المخبر عنه ثابت من قبل أم لا. وعلى الثاني فلا إخبار، بل يكون إنشاءً لتطليق الزوج وصيرورة المرأة متصفة به فإنهما قد تحققا بهذا، وعلى الأول يلزم أن تكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام. وهو ظاهر الفساد لأن الطلاق إنما يقع به لا قبل، والقول بنوط الحكم بهذا اللفظ كما في السفر والشقة لا يفيد، لأن الشارع قد أناط الحكم على السفر ولم يعتبر المشقة فيه أصلاً إنما هو إبداء للحكمة منا، وأما ههنا فقد قلتم إن إيقاع الطلاق قد أناطه الشرع بعقد القلب، وإنما هذا حكاية وإخبار عنه لا دخل له في الإيقاع، وأيضاً لا بد لهذه الإناطة من دليل شرعي لأنه لا يهتدي إليه العقل، ولا يجوز نصب الأسباب بالرأي، وأيضاً: لا يكون حينئذٍ هذا من قبيل المقتضى فإنه يثبت بالمقتضى، وهذا ما ثبت من قبل، والجواب عنه: أن المخبر عنه ثابت قبل التكلم بهذه الأخبار، وأن المرأة مطلقة قبله بالإنشاء النفسي، وليس فيه فساد أصلاً، وإناطة الحكم على هذا اللفظ مع كونه إخباراً لغة لأنه اعتبر سببية الإنشاء النفسي لئلا يلزم اعتبار الكلام الكاذب، ومعنى نوط الحكم بهذه الصيغ أن العقد النفسي المخبر عنه إنما جعل سبباً شرعاً عند هذا الإخبار مقدماً عليه، فيكون ظهور سببيته بهذه الأخبار، ويكون الوقوع أيضاً عنده، والدليل عليه وقوع الطلاق والبيع عند استعمال هذه الصيغ، وهذا هو الدليل، على أن الحال حال السفر والمشقة، ثم لما كان اعتبار سببية هذا المعنى النفسي لوقوع الطلاق وصيرورة المرأة مطلقة إنما هو مشروط بإرادة الحكاية لإناطة الشارع الحكم بهذه الألفاظ لا على النفسي، كيف اتفق، كما أن إناطة الرخصة بالسفر دلت على أنه لا اعتبار للمشقة كيفما اتفقت، بل حال كونها مقارنة للسفر وكان سببية هذا الإنشاء

النفسي لوقوع الطلاق إنما تظهر بهذا الإخبار، قيل: إنها ثابتة باقتضائه، وإن هذه الألفاظ أسباب لأحكامها لكونها مظنة لها، وهذا كلام صافٍ لا غبار عليه قد تفضل الله سبحانه بالكشف على هذا العبد غفر الله له إلى هذا الآن ولعله يحدث بعد ذلك أمراً **(ثم الخبر عند الجمهور إما صادق أو كاذب، لأنه إما مطابق للواقع)** الذي هو المخبر عنه، وهو الصادق **(أولاً)** مطابق، وهو الكاذب، وهذه المنفصلة حقيقية دائرة بين النفي والإثبات ونزاع من نازع ليس إلا في إطلاق لفظ الكذب والصدق لغة هل هما لهذين المعنيين لا في صدق هذه المنفصلة **(وما قيل كل اخباري)** اليوم **(كاذب)** ولم يتكلم بغيره، أو كلامي هذا مشيراً إلى هذا كاذب **(ليس بصادق ولا كاذب، وإلاّ كان كاذباً وصادقاً معاً)** لأنه لو كان صادقاً مطابقاً للواقع لاتصف موضوعه بالكذب، وهو هذا الخبر بعينه فيكون كاذباً ولو كان كاذباً لكان محموله مسلوباً عن موضوعه الذي هو هذا الخبر، فإذا كان مسلوباً كان الصدق ثابتاً، وتسمى هذه الشبهة جذراً أصم **(فقد ذكرنا الجواب عنه في السلم)** وقد بينا في شرحه أنه لا يتم، وأجاب المحقق الدواني بأنه ليس خبراً فلا استحالة في الخلو عنهما، وهذا حاسم لمادة الشبهة، ولها أجوبة أخرى لولا الفن غريباً لفصلنا القول فيه مع ما ماله وما عليه **(وقال النظام)** من المعتزلة: الخبر إما صادق أو كاذب **(لأنه إما مطابق للاعتقاد)** فهو صادق سواء طابق الواقع أم لا **(أولاً)** مطابق للاعتقاد، وهو الكاذب، سواء طابق الواقع أم لا، ولا يخفى أنه يختل الحصر بما إذا لم يكن هناك اعتقاد إلا أن يتكلف، ويراد بعدم المطابقة أعم من أن يكون اعتقاداً لكن لا يطابقه، أو لا يكون اعتقاد أصلاً، لكن يكون صالحاً لتعلق الاعتقاد لئلا يختل بالإنشاء وتمسك **(تمسكاً بقوله تعالى)** ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝١﴾ [المنافقون: ١] فقد أثبت الله لهم الكذب في قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ مع أنه مطابق للواقع من غير ارتياب. وشك فعلم أن الصدق ليس المطابقة للواقع ولا الكذب عدمها، فبطل قولكم، وهذا ينفي قول الجاحظ أيضاً، فتعين قولنا: هو أن الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب عدمها **(وأجيب)** بمنع أن الله كذبهم في قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ بل المعنى **(أنهم كاذبون في الشهادة)** فكذبهم في قولهم «نشهد» وذلك لأن الشهادة الإخبار عن صميم القلب والاعتقاد به، وهذا ظاهر إذا كان نشهد إخباراً كما هو مقتضى الصيغة، وأما إذا كان إنشاء للشهادة فالكذب باعتبار تضمنها الإخبار بأنهم معتقدون، ولا شك أن الإخبار بالشهادة، وكذا إخبار أنهم معتقدون غير مطابق للواقع، ولك أن تقرر بأن قولهم: «نشهد أنك لرسول الله» كناية عن الإخبار بإيمانهم، فمقصودهم الإخبار بأنهم مؤمنون ثابتون على إيمانهم، وعبروا عنه بما هو ملزوم الإيمان وهو الشهادة عن صميم القلب، فرد الله عليهم أنهم كاذبون في دعواهم لما أنهم منافقون، وليس لهم في نفس الأمر تصديق أصلاً، **(أو)** التكذيب **(في ادعائهم العلم)** والاعتقاد اللازم للنفاق **(أو)** سلمنا أن التكذيب راجع إلى قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ لكن لا بحسب الواقع فإنهم صادقون فيه بل **(في زعمهم الباطل)** فإنهم كانوا يزعمون إنهم كاذبون، وههنا جواب آخر هو: أن المعنى أن ديدنهم الكذب وعدم مطابقة كلامهم للواقع لا الكذب في

هذا الخبر وهذا جواب أدق، وأجاب في «المطول» بأن التكذيب يرجع إلى قولهم إنهم ما قالوا: «لا تنفقوا على من عند رسول الله» صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم و﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨] كما روي في «صحيح البخاري» أنهم حين قالوا: أنهم ما قالوا ذلك نزل: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ﴾ [المنافقون: ١] وفيه بعد فإن قوله تعالى: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّواْ﴾ [المنافقون: ٧] متأخر عن قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] بآيات كثيرة، ومعنى ما في «صحيح البخاري» أنه نزل هذه السورة، ويؤيده ما وقع في رواية النسائي فنزلت ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ٧] إلى قوله: ﴿لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨] هذا والله أعلم بمراده **(والجاحظ)** أبو مسلم من المعتزلة **(أثبت الواسطة)** بين الصدق والكذب، وادعى أن من الإخبار ما ليس بصادق ولا كاذب **(قائلاً)** في التقسيم الخبر **(إما مطابق للخارج)** أي الواقع **(أولاً: وكل منهما مع اعتقاد أنه كذلك)** أي كل من المطابق مع اعتقاد أنه مطابق ومن غير المطابق مع اعتقاد أنه غير مطابق **(أولاً)** مع اعتقاد أنه كذلك فالمطابق مع اعتقاد أنه مطابق صدق، وغير المطابق مع اعتقاد أنه غير مطابق كذب **(والثاني منهما)** وهو المطابق مع عدم الاعتقاد بالمطابقة، سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة أو لم يكن هناك اعتقاد أصلاً وغير المطابق مع عدم الاعتقاد بعدم المطابقة، سواء كان مع اعتقاد المطابقة أم لا **(ليس بكذب ولا صدق)** فقد بان لك مما ذكرنا أن الأقسام ستة: واحد منها صدق، وواحد كذب، والأربعة منها ليس بصدق ولا كذب **(واحتج)** الجاحظ **(أولاً)** على ثبوت الواسطة **(بقوله)** تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ: ٨] وهؤلاء الأشقياء لم يعلموا إخبار الرسول بالبعث وغيره صدقاً مطابقاً للواقع، وقد حصروا تلك الأخبار في الكذب وكلام أهل الجنة فقد **(قسموا اللامطابق إلى ما مع اعتقاد)** بأنه لا مطابق **(وهو الكذب، وإلى ما ليس معه)** اعتقاد **(وهو كلام أهل الجنة)** لأن المجنون لا اعتقاد له، فكلام أهل الجنة مع كونه خبراً ليس بصادق عندهم ولا كاذب، لكونه قسيماً له، فهو واسطة عندهم، وهم كانوا أهل لسان، فقولهم يكون حجة **(قلنا)** لا نسلم أنه قسيم للكذب، بل **(قسيم للافتراء)** وهو أخص من الكذب، لأنه الكذب عن عمد **(فيجوز أن يكون كذباً)** في زعمهم الباطل فلا يكون واسطة عندهم **(ويجوز أن لا يكون خبراً)** فلا يكون صادقاً ولا كاذباً، فلم يلزم الواسطة، وذلك لأن الكلام الصادر عن المجنون لا يكون مقصوداً بالإفادة، فلا يكون حكاية عن أمر حتى يكون خبراً فتأمل فيه **(و)** احتج الجاحظ **(ثانياً: بقول)** أم المؤمنين **(عائشة)** الصديقة رضي الله تعالى عنها **(في عبد الله)** ابن عمر: ما كذب **(لكنه وهم)** عن عمرة بنت عبد الرحمٰن أنها سمعت عائشة رضي الله عنها ذكر لها ابن عمر عبد الله يقول: إن الميت يعذب ببكاء الحي عليه، فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمٰن، إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ، وإنما مر رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم على يهودية يبكي عليها فقال: «إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها» رواه الشيخان، فأم المؤمنين لم تعتقد هذا الحديث قول رسول الله ﷺ فلا ترى الإخبار مطابقاً

وصدقاً، ثم نفت عنه الكذب فعلم أن من الإخبار ما هو ليس بصدق ولا كذب وهو الوهم والسهو والخطأ، وهذا الخبر عندها رضي الله عنها منها، واعلم أن هذا الحديث رواه أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، وتكلمت عليه أم المؤمنين أيضاً، روى الشيخان عن عبد الله بن أبي مليكة قال: توفيت بنت لعثمان بن عفان رضي الله عنه بمكة، فجئنا لنشهدها، فحضرها ابن عمر وابن عباس وإني لجالس بينهما، فقال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان وهو مواجهه: ألا تنهي عن البكاء؟ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» فقال ابن عباس: قد كان عمر يقول بعض ذلك، ثم حدث فقال: صدرت مع عمر من مكة، حتى إذا كنا بالبيداء فإذا هو يركب تحت ظل سمرة فقال: اذهب فانظر من هؤلاء الركب؟ فنظرت فإذا صهيب، قال: فأخبرته، فقال: ادعه لي، فرجعت إلى صهيب فقلت: ارتحل فالحق أمير المؤمنين، فلما أن أصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول: واخاه، واصاحباه، فقال: عمر يا صهيب أتبكي عليّ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه» فقال ابن عباس: فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت: يرحم الله عمر، لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أن الله يعذب المؤمن ببكاء أحد، ولكن قال: «إن الله تعالى يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه» قال: وقالت عائشة: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥] [النجم: ٣٨] قال: وقال ابن عباس عند ذلك: والله أضحك وأبكى، قال ابن أبي مليكة فما قال ابن عمر شيئاً فانظر بالنظر الصائب إن نظرت بعين الإنصاف علمت أن أم المؤمنين إنما ردت الحديث لمخالفة كتاب الله تعالى إياه عندها، وإنما لم تنسبهما إلى الافتراء لعلمها بشأنهما وجلالة قدرهما، وإنزال الكتاب في شأنهما بل حملته على الخطأ في فهم معنى الحديث الذي ذكراه ونقلهما بالمعنى الذي فهماه، وهذا لا يصح وارداً، لأن أمير المؤمنين عمر وابنه كانا أشد اتقاناً وضبطاً عن أم المؤمنين وإذ قد نقلاه فوجب قبوله واتباعه، وأما دفع معارضة كتاب الله تعالى إما بتخصيص كتاب الله تعالى بما سوى الكفرة، وهذا الحديث بهم وإما بحمل الباء على المصاحبة أي أن الميت ليعذب حال كونه ملابساً ومصاحباً ببكاء أهله، يعني أن البكاء لا ينفع شيئاً في دفع العذاب، وإما بحمل البكاء على البكاء الموصى به من قبل الموت كما كان أهل الجاهلية يوصون عند الموت بالبكاء وبالإنفاق من ماله عليه، وهو عادة بعض الجهال اليوم أيضاً، وفي الحديث أيضاً إشارة إلى التخصيص حيث قال: ببعض بكاء أهله، ولعله هو البكاء بالوصية فتدبر، وقيل: الميت من أشرف على الموت، والمعنى المريض المشرف على الموت يتأذى ببكاء أهله عليه. ويرده رواية: «الميت يعذب في قبره بكاء أهله» فالأحرى أن المعنى يتأذى الميت ببكاء أهله لأن قلبه يستحسر على الباكي لأجل أن يلحقه بالبكاء ما يلحق فافهم **(قلنا تريد)** أم المؤمنين رضي الله عنها ما كذب ابن عمر **(عمداً)** ولكن وهم وغلط في فهم معنى الحديث **(وذلك)** أي إرادة التعمد **(شائع)** في الإطلاق **(لما تقرر)** في مقره **(أن الأفعال التي من شأنها أن تصدر عن قصد وإرادة)** وإن كانت تصدر في بعض الأحيان

لا عن قصد بل بخطأ أو غيره **(إذا نسبت إلى ذوي الإرادة تبادر منها صدورها عن قصد)** فهي المعنى **(وإن لم يكن)** القصد **(داخلاً في مفهومها)** والكذب أيضاً من جملة هذه الأفعال، فيتبادر صدورها عن قصد، فهو المنفي لا مطلق الكذب **(و)** قال **(في «شرح المختصر» والذي يحسم النزاع الإجماع على أن اليهودي إذا قال الإسلام حق حكمنا بصدقه)** مع أنه مخالف لاعتقاده الفاسد **(وإذا قال خلافه حكمنا بكذبه)** مع أنه مطابق لاعتقاده الفاسد، فعلم أن مطابقة الاعتقاد ليست داخلة في مفهوم الصدق ولا عينه فافهم **(وأيضاً: الخبر إما يعلم صدقه ضرورة بنفسه)** أي بنفس أنه خبر صادر عن مخبرين **(وهو المتواتر أو)** يعلم صدقه ضرورة: **(بغيره: وهو الموافق للعلم الضروري)** الذي علم به سواء أخبر أم لا **(مثل الواحد نصف الاثنين)** فإنه علم مضمونه ضرورة سواء أخبر أم لا **(أو)** يعلم صدقه **(نظراً كخبر الله تعالى والرسول)** فإنه يعلم صدقه بتوسط أن الخبر صادر عن الله ورسوله، وكل ما صدر عنهما فهو صادق، وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس، وأما من بلغ إلى حد هذين المقامين فهو معلوم الصدق ضرورة **(و)** خبر **(أهل الإجماع)** الخبر **(الموافق للنظر الصحيح في القطعيات)** كالهندسيات والحسابيات، وعلى هذا يخرج خبر الواحد المحفوف بالقرائن، فيرد أشكال اختلال الحصر عند من يراه مفيداً للعلم إلا أن يدخل فيما يفيد العلم نظراً **(أو يعلم كذبه)** ضرورة أو نظراً **(وهو كل خبر مخالف)** أي مناف **(لما علم صدقه أو لا يعلم شيء منهما)** أي الصدق والكذب **(فقد يظن أحدهما كخبر)** الواحد **(العدل)** فإنه مظنون مع احتمال السهو والنسيان **(و)** خبر الواحد **(الكذوب)** فإنه يظن كذبه مع احتمال الصدق، فإن الكذوب قد يصدق **(وقد يتساويان)** صدقاً وكذباً **(كالمجهول)** أي كخبر الواحد المجهول العدالة والكذب، كذا قالوا، لكن يرد عليه أن خبره حجة عند البعض، بل شهادته مقبولة عند الإمام الهمام رضي الله تعالى عنه، بل روايته أيضاً على ما روى عنه في غير ظاهر الرواية مقبولة، فكيف يكون خبره متساوياً صدقاً وكذباً، بل يكون مظنون الصدق غاية الأمر الظن ضعيف **(وقال بعض الظاهرية: كل ما لا يعلم صدقه يعلم كذبه)** والظاهر ما نقلوا عنهم أنهم أرادوا به الجزم المطابق **(كخبر مدعي الرسالة)** أي أنهم قاسوا على خبر مدعي الرسالة، فإنه متى لم يعلم صدقه بإراءة المعجزات يجزم بالكذب فإن الإخبار سواسية **(وهو)** أي قول الظاهرية **(باطل لاستلزامه ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما)** لأن كذب كل ملزوم صدق الآخر فكذبهما ملزوم صدقهما، ولا استحالة في العلاقة بين مستحيل ومنافيه، بل هو الحق على ما تنادى عليه الأقيسة الخلفية، وللتفصيل موضع آخر **(في إخبار مجهولين بنقيضين)** وتفصيله أنه إذا أخبر مجهول بخبر فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه، ثم إذا أخبر مجهول آخر بنقيضه فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه أيضاً، فيلزم ارتفاع النقيضين، وهو ما كونه محالاً في نفسه يلزم منه اجتماع النقيضين، و«شارح المختصر» اقتصر على لزوم اجتماعهما، والبناء على هذا الوجه تطويل للمسافة، فإن ارتفاعهما محال، كاجتماعهما، فالأولى أن يقرر كلامه بأنه إذا أخبر مجهول بخبره فلم يعلم صدقه فعلم كذبه، فعلم صدق نقيضه، وكذا في الإخبار بنقيضه لكن للمناقش أن يناقش فيه بأنه إذا علم كذب خبر

المجهول فيعلم صدق نقيضه فالإخبار به من مجهول آخر ليس مما لم يعلم صدقه، بل قد علم لكون مضمونه مطابقاً للعلم، ضرورياً كان أو نظرياً، لكن الأمر سهل فإن بطلان هذا الرأي ضروري غني عن الإبانة والمذكور تنبيه فافهم **(أقول هذا)** أي لزوم ارتفاع النقيضين المستلزم للاجتماع **(مبني على أن مطابقة الواقع معتبر في العلم)** كما هو مفهوم عرفاً ولغة وشرعاً، وذلك لأنه لو شمل الجهل أيضاً فلا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع **(وحينئذٍ يكون التقسيم)** المذكور إلى معلوم الصدق، ومعلوم الكذب، ومظنون أحدهما، والمتساوي **(غير حاصر، إذا الاخبار المطابق للجهل المركب)** وهو الجزم الغير المطابق للواقع **(ليس فيه علم)** لعدم المطابقة **(ولا ظن ولا شك)** إذ فيهما تجويز للجانب المخالف مرجوحاً أو مساوياً، والمجهول بالجهل المركب مجزوم لا تجويز فيه للمخالف أصلاً **(فتدبر)** فإن الأمر سهل إذ ليس المقصود من هذا التقسيم الحصر، بل الغرض الرد على من زعم الانحصار في معلوم الصدق ومعلوم الكذب فتدبر.

ثم أجاب عن قياسهم بقوله: **(وأما تكذيب مدعي الرسالة)** عند عدم ظهور صدقه **(فإنه بخلاف العادة)** أي تكذيبه بسبب كون هذه الدعوى من غير بينة خلاف العادة **(وهي)** أي العادة **(توجب العلم قطعاً)** فبهذا الوجه يعلم كذبه، لا لأنه لم يعلم صدقه، فقياسكم مع الفارق **(وقيل)** توجب العادة العلم **(ظناً)** فيظن بكذبه، فلا علم في الأصل حتى يقاس عليه، لكن هذا خلاف الضرورة، فإن مدعي الرسالة العاجز عن إقامة معجزة مقطوع الكذب من غير ريب فافهم **(وأيضاً)** تقسيم آخر للخبر هو **(متواتر إن كان خبر جماعة يفيد العلم بنفسه)** أي من حيث إنه خبر هؤلاء المخبرين **(لا بالقرائن المنفصلة)** عن الخبر **(بخلاف)** القرائن **(اللازمة)** له **(من أحوال في المخبر)** المتكلم **(والمخبر)** السامع **(والمخبر عنه)** وهو مضمون الخبر فإن لهذه الأحوال دخلاً في إفادة العلم كما لا يخفى **(ولذلك)** أي لأجل كونه مفيداً للعلم بالنظر إلى أحوال المتكلم والسامع ومضمون الخبر **(يتفاوت عدد التواتر)** بتفاوت الخبر، فأخبار العدول الأقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الأكثرين، وكذا بتفاوت السامعين، فإن الأخبار عند ذي سلطنة يؤذي من كذب عنده من أقلين يفيد العلم دون أكثرين عند غيره، وكذا بتفاوت مضمون الخبر، فإن أخبار دخاليل الملك عن أسراره وإن كانوا أقلين يفيد العلم دون أكثرين غيرهم، وهذا كله ضروري **(وإلاّ)** يكن خبر جماعة كذلك **(فخبر الواحد)** وهذا التقسيم يشمل جميع الأخبار، لكن الظاهر أن المقصود تقسيم الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، إذ هو المطمح لنظر الأصولي ويؤيده ما بعده **(فإن رواه)** أي خبر الواحد رجل **(واحد)** فقط بأن يكون في السند واحد في مرتبة، وإن كان الرواة أكثر من مرتبة أخرى **(فهو الغريب، وإن رواه اثنان)** ولا ينقص عن اثنين الرواة في كل مرتبة ولا يزيد عليه في مرتبة ما وإن زاد في أخرى **(فهو العزيز وليس شرطاً للصحيح)** من الخبر فالغريب أيضاً يكون صحيحاً وواجب العمل لعدم فرق الأدلة الدالة على الحجية **(ولا للبخاري)** الإمام محمد بن إسماعيل صاحب «الصحيح» رحمة الله عليه **(في)** المذهب **(الصحيح)** وإن زعم البعض أنه شرط العزة

على نفسه في «صحيحه» فإن تتبعه يحكم بخلافه، وما روى عن الحاكم الإمام رحمه الله تعالى أن الإمام البخاري التزم في «صحيحه» أن يروي عن صحابي له راويان، ثم لكل واحد من الراويين راويان، وهكذا إلى الإمام البخاري، فلعل مراده أنه لم يكتف بتوثيق واحد، بل يشرط في توثيق ثقة أن يروي ويستفيد منه اثنان فصاعداً، لا أنه إنما أخرج صحابي روى عنه التابعيان ذلك الحديث، ثم عن كل واحد منهما اثنان بذلك الحديث، فإن ذلك لعله يكون خلاف الواقع وإن اعتمد عليه بعض النقاد فتدبر أحسن التدبر **(وإن رواه ثلاثة أو أكثر)** بأن يكون للحديث ثلاثة أسانيد برواة مختلفة فصاعداً، ولا ينقص في كل مرتبة عن ثلاثة **(فالمشهور والمستفيض، وقيل إلى الثلاثة عزيز وما زاد)** على الثلاثة **(فمشهور)** والأشهر الأول **(والأقل ههنا يقضي على الأكثر)** أي يغلبه **(فإذا روى واحد في موضع ما)** من مواضع السند **(واثنان أو ثلاثة في)** موضع **(آخر فهو غريب)** فالغريب ما تخلل في مرتبة من مراتب السند واحد، سواء كان قبله أو بعده اثنان فصاعداً أم لا، والعزيز ماله سندان متخالفا الرواة، ولا يزيد في مرتبة ما من المراتب على راويين اثنين فإن روى اثنان في موضع وثلاثة وأربعة في آخر فهو عزيز لا غير، والمشهور ماله ثلاثة أسانيد أو أزيد متخالفة الرواة. اعلم أن هذا تقسيم الشافعية وأهل الحديث، ولا يظهر لتخريج هذه الأقسام وتسمية كل بسم وجه إلا عند من يرجح بكثرة الرواة، لكن ينبغي على هذا أن يسموا كل ما زاد سنده ولم يبلغ حد التواتر باسم خاص، كما لا يخفى على صاحب الدراية والله أعلم بالصواب **(وعند عامة الحنفية)** رحمهم الله تعالى **(ما ليس بمتواتر آحاد ومشهور)** فالقسمة عندهم مثلثة وجه الحصر إن الخبر إن رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم وثم فمتواتر وإلاّ فإن روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم وثم وتلقته الأمة بالقبول فمشهور كما قال **(وهو ما كان آحاد الأصل)** بأن يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم واحد واثنان، وبالجملة عدد غير بالغ حد التواتر **(متواتراً في القرن الثاني والثالث)** ومن بعدهم **(مع قبول الأمة)** وإن لم يكن كذلك فهو خبر الواحد **(وجعله)** الشيخ الإمام أبو بكر **(الجصاص)** الرازي رحمه الله **(قسماً من المتواتر)** وتبعه بعضهم كأبي منصور البغدادي وابن فروك على ما في «الحاشية» **(مفيداً للعلم نظراً)** فالمتواتر عنده مفيد للعلم ضرورة والمشهور نظراً، واستدل بأنه إذا نقله هذه الجماعة وتلقته بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مجمعاً عليه، والإجماع مفيد للعلم، وجوابه أنه لا يلزم من نقل هذه الجماعة الإجماع، بل يجوز أن لا يكون فيهم مجتهداً أصلاً فضلاً عن إجماعهم، ثم التخصيص بالتواتر في القرن الثاني حينئذٍ تحكم، فإنه لو كان رواية هذا العدد إجماعاً فيكون بالتواتر في كل قرن مجمعاً عليه، فيكون مقطوعاً، وما قيل إنه لو سلم الإجماع أيضاً فلا يلزم ثبوت الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بل غاية ما يلزم ثبوته عن ذلك الراوي والصحة مجمعاً عليه ومقطوعاً، وكذا تلقي الأمة بالقبول ليس إلاّ للصحة، لا لأنه عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قطعاً، فليس بشيء فإن تلقي الأمة ليس إلا لأنه ثبت عندهم أنه أمر الله ورسوله، فبعد تسليم أن هذا التلقي إجماع لا وجه للمنع،

فإن الإجماع قطعي في إثبات ما أجمع عليه، وإن كان أهل الإجماع ظانين فتأمل، وقد يستدل من قبله أن رواية هذا الجم الغفير من الفحول مع كونهم ذوي الأيدي الطولى في العلوم والمعارف تفيد القطع بأنه قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، والجواب أن رواية هذا الجم الغفير من الفحول إنما تدل على أن المروي عنه عدل وروايته واجبة العمل، لا على أن مرويهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قطعاً، كيف وقد تلقت الفحول بقبول «صحيح البخاري» مع عدم قطعهم بكون مروياته قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قطعاً، بل غاية الأمر الظن القوي بالقبول فافهم **(والاتفاق)** من الكل **(على أن جاحده لا يكفر)** أما عند غير الشيخ أبي بكر فظاهر، وأما عنده فلأن قطعيته نظرية، فقد دخل في حيز الإشكال، وما قيل إنه لم يبق على هذا ثمرة للخلاف ففيه أن الثمرة أنه عنده لما كان قطعياً يعارض الكتاب وينسخه جميع أنحاء النسخ بخلاف الجمهور كما سيظهر عن قريب **(بل يضلل)** جاحده ويحكم بخطئه **(ويوجب)** الخبر المشهور **(ظناً)** قوياً **(كأنه اليقين)** الذي لا مساغ للشبهة والاحتمال الناشئين عن دليل فيه أصلاً، ويسمى هذا الظن علم الطمأنينة، وهو الذي قد يعبر عنه باليقين، فيما يقال: الخاص مفيد لليقين وهو العلم الذي لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل، بل لو كان احتمال كان غير معتد به صرح به صدر الشريعة **(فيقيد به مطلق الكتاب)** لأنه قطعي مثل قطعية المطلق، وههنا بحث قد عدّ عويصاً بأن غاية ما لزم من الشهرة قوة ثبوته عن الراوي لا قوة ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فإنه آحاد الأصل وهو يفيد الظن، وقبول الجم الغفير إنما هو بعدالة الراوي، وهي تفيد ظن المطابقة للواقع، لأن احتمال السهو والنسيان قائم، بل احتمال الكذب وإن كان مرجوحاً فإن العدالة غير مقطوعة، وإذا لم يفد هذا الخبر إلا ظناً مثل ظن خبر الواحد فكيف يجوز تغيير المطلق المقطوع الثبوت، وأيد بأن هذا لا يزيد على السماع من الصحابي نفسه، وهو لا يزاد به على الكتاب، وتحقيق المقام أن عدالة الصحابة مقطوعة، لا سيما أصحاب بدر وبيعة الرضوان، كيف لا وقد أثنى عليهم الله تعالى في مواضع غير عديدة من كتابه، وبين رسوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فضائلهم غير مرة، والإخبار فيها وإن كانت مروية أحاداً لكن القدر المشترك متواتر، وإذا كان كذلك فلا احتمال للكذب عمداً أصلاً، ثم إن بركة صحبة النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم واختيار الله تعالى إياهم لتلك الصحبة وبذل جهدهم في حفظ الدين يبعد النسيان بأن لا يحفظوا وينسبوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ما لم يسمعوا كل البعد، ثم إن تلقي الأمة بالقبول يوجب عدم الاعتداد باحتمال النسيان، فإن التلقي بالقبول إنما هو لكونه قول رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وبعد هذا فاحتمال النسيان ليس إلا كاحتمال المجاز في الخاص من غير قرينة، فإذن رواية الصحابي المقطوع العدالة الجليل مع تلقي الأمة إياها موجبة لليقين بالمعنى الأعم مثل اليقين في دلالة الخاص فإذا تواترت منه في القرن الثاني والثالث أورث القطع بأنها مروية عن الصحابي الذي هذا شأنه، وروايته مقطوعة بالمعنى الأعم، فالخبر المشهور مقطوع بالمعنى

الأعم، ثم مطلق الكتاب وإن كان ثبوته مقطوعاً بالمعنى الأخص لكونه متواتراً إلا أن دلالته على الإطلاق مقطوعة بالمعنى الأعم، فيكون الإطلاق حكم الله تعالى، وحكم الخبر المشهور حكمه تعالى متساويان في المقطوعية العامة فيجوز ابطاله به، فيجوز التقييد في الابتداء أو نسخ الإطلاق، وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب ونسخ بعض أفراده به، لهذا، لكن لا يجوز نسخ المطلق رأساً ولا نسخ جميع أفراد العام رأساً بالخبر المشهور، إذ يلزم منه إبطال المقطوع بالمعنى الأخص بالمقطوع بالمعنى الأعم هذا ما عند هذا العبد، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

والمشهور في إبانة هذا المطلب أن تقييد المطلق بيان من وجه وإبطال من وجه، وكذا الخبر المشهور برزخ بين المتواتر والآحاد فتوفر عليه شبههما، فجوز التقييد به دون الإبطال بالكلية، ولا يخفى عليك أنه لو كان بياناً فبيان تغيير فهو إبطال له من كل وجه، فلا صحة لهذا إلا بالإرجاع إلى ما قلنا، وقال بعضهم في إبانة هذا المطلب: إن رواية هذا الجم الغفير الذين بلغوا مبلغ التواتر وقد انضم إليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالصدق بقوله: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب» توجب للثبوت قوة بنية، فيبلغ مبلغ قوة إطلاق الكتاب، فيجوز إبطاله بالتقييد، وفيه نظر ظاهر، فإن بلوغ الرواة عن الصحابي حد التواتر إنما يوجب ثبوته عنه قطعاً، ولا يلزم منه قوة الثبوت عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وشهادة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للقرون الثلاثة إنما هي بكثرة العدول فيهم، ثم فشوا الكذب بعدهم، وهو لا يوجب قطعية عدالة كل راوٍ وإما احتمال النسيان والسهو فقائم كما كان، فتأمل والحق لا يجاوز عما أقرأناك سابقاً **(كآية الجلد)** قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] قيدت **(لعدم الإحصان برجم ماعز)** وهو خبر مشهور تلقته الأمة بالقبول في «فتح القدير» أخرج أحمد وإسحاق بن راهويه وابن أبي شيبة عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أبي بكر الصديق رضي الله عنه: أتى ماعز بن مالك النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأنا عنده فاعترف مرة فرده، ثم جاء فاعترف عنده الثانية فرده، ثم جاء فاعترف عنده الثالثة فرده، فقلت له: إن اعترفت الرابعة رجمك، قال: فاعترف الرابعة فقالوا: لا نعلم إلا خيراً، فأمر به فرجم، ثم في هذا التمثيل نظر، فإن ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في «فتح القدير»، وقد ثبت الرجم عن الحيوانات كما نقل عن القردة معجزة للنبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فليس من الباب في شيء، وكثير والمشهور في التمثيل تقييد قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] بحديث العسيلة، وتقييد آية الوضوء بخبر المسح على الخف، والأول صحيح، والثاني منظور فيه لما سيجيء أن خبر المسح متواتر المعنى فافهم **(والآحاد ما ليس أحدهما)** أي ما ليس متواتراً ولا مشهوراً، بل ما نقل في القرن الأول والثاني من غير بلوغ الرواة حد التواتر.

مسألة: (العلم بالمتواتر حق) ثابت **(خلافاً للسمنية من البراهمة)** والمشهور أنهم فرقة أخرى غير البراهمة **(هم عبدة سومنات)** اسم لصنم كسره السلطان محمود بن سبكتكين،

والسمنية قوم من الهند منكرو النبوة **(وهو)** أي قولهم **(مكابرة)** صريحة على العقل **(ضرورة العلم بالبلاد النائية)** كمكة والمدينة شرفهما الله تعالى **(والأمم الخالية)** كالأنبياء السابقين، وكأوس وكي **(قالوا أوّلاً: إنه)** أي الأخبار تواتراً **(كاجتماع الجمع على طعام واحد، وهو ممتنع عادة)** فيستحيل الأخبار تواتراً، فلا يفيد العلم، إذ هو فرع التحقق، وهذه الشبهة تدل على أنهم أنكروا وجود التواتر أيضاً **(و)** قالوا **(ثانياً: يجوز الكذب على كل)** من المخبرين بتعمد أو نسيان أو ذهول **(فكذا)** يجوز الكذب **(على الكل)** إجماعاً **(لأنه)** أي لأن الكل **(هو)** أي كل واحد **(مجتمعاً)** فحكمه حكمهم، وإذا جاز الكذب فلا علم **(و)** قالوا **(ثالثاً)** لو أفاد التواتر العلم **(يؤدي إلى التناقض إذا أخبر جمعان)** غفيران **(بنقيضين)** كما إذا أخبر جمع بوجود اسكندر وآخر بعدمه، فلو كانا معلومين لكان موجوداً ومعدوماً في الواقع **(و)** قالوا **(رابعاً)** لو أفاد المتواتر علماً **(يلزم تصديق اليهود أو النصارى فيما نقلوه)** افتراء **(عن موسى أو عيسى عليهما)** وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة و**(السلام أنه قال: «لا نبي بعدي»)** والثاني باطل قطعاً، فإن هذا النقل كذب وافتراء بلا مرية **(و)** قالوا **(خامساً)** لو أفاد المتواتر العلم لما كان بينه وبين العلوم الأخر تفاوت و**(نجد التفاوت بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين، وهو دليل احتمال النقيضين)** في المتواتر، فلا يفيد العلم و**(الجواب)** عن شبهاتهم كلها **(إجمالاً أنه تشكيك في الضروري)** فإن كل أحد يعلم إفادة المتواتر العلم **(كشبه السوفسطائية)** فإنها تشكيكات في الأمور الضرورية، فالشبهات جلها باطلة لا يلتفت إليها فافهم و**(أما)** الجواب عن شبهاتهم **(تفصيلاً فعن)** الدليل **(الأول)** وهو قياسهم على امتناع اجتماع الكل على أكل طعام أنه **(قياس مع الفارق)** بين الفرع والأصل **(لوجود الداعي)** في أخبار الكل **(وهو العادة ههنا)** فإن عادة الإنسان أن يخبر بما يعلم **(وعدمه)** أي عدم الداعي **(ثمة)** أي في المقيس عليه، فإن الداعي إلى الأكل الاشتهاء، وقلما يكون اشتهاء الجماعة طعاماً واحداً عادة **(وعن)** الدليل **(الثاني)** وهو جواز الكذب **(قد يخالف حكم الكل)** أي المجموع **(حكم كل)** أي كل واحد واحد **(فللاجتماع أثر)** في الحكم فلا يوجد عند عدمه، وإذا كان حكماهما متخالفين فلا يلزم من جواز كذب كل جواز كذب الجميع، ثم مثل لافتراق الحكمين بقوله **(ألا ترى أن كلاً من النقيضين مقدور)** لإمكانه **(بخلاف الكل)** فإنه مستحيل غير مقدور، فإن قلت: لو كان كل النقيضين غير ممكن لوجب نقيضه وهو رفعهما، مع أنه ممتنع بالذات، قلت: رفع الكل أعم من رفعهما معاً، بل هو قد يكون برفع واحد لا بعينه، ولا يلزم من وجوب الأعم وجوب الأخص، نعم: يلزم وجوب أحدهما لامتناع الارتفاع، وإن كان كل ممكناً، ولا يلزم من إمكان جميع أفراد شيء إمكان مطلقه فافهم وعن الدليل الثالث وهو لزوم اجتماع النقيضين عند أخبار الجماعة بخبرين متناقضين **(إن تواتر النقيضين محال عادة فلا يلزم)** التناقض في الواقع، بل على تقدير خلاف الواقع فلا استحالة. فإن قلت: الأخبار بالمتناقضين وإن كان خلاف العادة لكنه ممكن بالذات لا يلزم من فرضه محال، ولو فرض ههنا لزم المحال وهو التناقض، فحصول العلم بالتواتر محال لأنه ما لزم المحال إلا منه، قلت: لا نسلم إمكانه بالذات، بل

هو محال بالذات، والعادة تفيد العلم باستحالته فتأمل. وأيضاً: الممكن بالذات لا يلزم منه محال بالنظر إلى ذاته، وأما بحسب الواقع فقد يستلزم محالاً بالذات، فهذا الإخبار وإن كان في نفسه ممكناً غير مستلزم للمحال لعدم وجوب العلم منه بالذات لكنه مستحيل في الواقع بالعادة، فيستلزم في الواقع المحال لإيجاب العادة العلم به فافهم. **(وعن)** الدليل **(الرابع)** وهو لزوم صدق إخبار اليهود والنصارى الكاذبة بيقين بأن تواترها ممنوع و**(أن ابتداءه ليس كوسطه)** بل لم يوجد في الابتداء مخبرون بعدد التواتر إنما هم بعض شياطينهم اخترعوا أمثال هذه الأقاويل وأخبروا شياطينهم الآخرين وهم أخبروا ظناً، بل علماً بالكذب شياطينهم الآخرين، فقد وجد في الوسط مبلغ التواتر، ثم إن كلهم ظانون غير مستيقنين، فلم يوجد التواتر، ومثل هذا إخبار الشيعة بالنص الجلي على إمامة أمير المؤمنين وإمام الأشجعين علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام، فإن بعض شياطينهم اخترعوا وكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ثم أخبروا شياطينهم الآخرين حتى صار منقولاً فيهم، ثم إن الشبهة إنما ترد على من لا يشترط العدالة في التواتر، وأما على الشارط فلا تتجه أصلاً فتدبر **(وعن)** الدليل **(الخامس)** وهو وجدان التفاوت بينه وبين البديهي الآخر الموجب لاحتمال النقيض أن غاية ما لزم من شبههم التفاوت في الجملة و**(لا نسلم أن العلوم لا تتفاوت)** فإنه قد يكون البعض خفياً عن بعض لعدم ملاحظة الأطراف حقها، أو لمصاحبة بعض الوسط دون بعض، نعم: إنها لا تتفاوت بمعنى احتمال أحدها النقيض دون الاخر ولزومه ههنا ممنوع، بل المتواتر والواحد نصف الاثنين لا يحتمل كل منهما النقيض **(ولو سلم)** أن العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء أصلاً **(فالتفاوت)** ههنا **(للإنس وعدمه)** لا لكون أحدهما جلياً والآخر خفياً فتدبر.

(مسألة: الجمهور على أن ذلك العلم) الحاصل من المتواتر **(ضروري)** غير متوقف على النظر حاصل **(بالعادة، ومال)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** قدّس سره **(إلى أنه من قبيل قضايا قياساتها معها)** والنزاع معنوي إن أراد الجمهور أنه قسم آخر من الضروري، وهو يحصل بالعادة، وإن أرادوا بالضروري مطلق الضروري، فلا نزاع بحسب المعنى، وهو الظاهر، فإن الأليق بالفقهاء والمتكلمين مطلق الضرورة **(وهو)** أي ميل الإمام حجة الإسلام **(قريب)** إلى الصواب، لأن الوسط متحقق البتة، ولما لم يتوقف عليه صار الوسط معه **(وقال الكعبي وأبو الحسين)** كلاهما من المعتزلة **(والإمام)** إمام الحرمين من الشافعية **(أنه نظري)** حاصل بالفكر **(وتوقف المرتضى)** الرافضي **(والآمدي)** من الشافعية **(لنا)** على كونه ضرورياً ولا فطرياً **(لو كان)** العلم الحاصل بالتواتر **(نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين)** أو أكثر، ولا يحصل بدون المقدمات أصلاً **(والعلم بالمتواترات المذكورة ليس كذلك)** فإن العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة موصوفين حتى يحصل العلم به لمن لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان» **(الاعتقاد)** الحاصل بسماع الخبر **(يتقوى بتدريج)** فإن الحاصل عند إخبار واحد ظن ضعيف، ثم إذا انضم إليه إخبار واحد آخر يتقوى ذلك الظن ثم وثم إلى أن يحصل العلم **(والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك)** البلوغ في أي وقت بلغ حد العلم

واليقين **(فلعل)** العلم **(الحاصل أولاً)** حاصل **(بالفكر والذهن لم يحفظ كيفية حصوله)** فلا يلزم البداهة **(أقول)** في الجواب **(إذا أخبر الجم الغفير)** العظيم البالغ حد التواتر **(دفعة حصل العلم بغتة فلا تدريج)** هناك في الحصول **(ولا ترتيب)** في المقدمات قطعاً، والضرورة الغير المكذوبة شاهدة بأن المتواترات سواسية في حصول العلم، فإذا ثبت تحقق العلم في بعض المتواترات بالبداهة ثبت في الكل **(فتأمل)** ولا يرد على ما قررنا أن حصول العلم بغتة من غير ترتيب في بعض الصور لا يلزم منه الحصول في الكل من غير ترتيب، ولك أن تجيب أيضاً بأن تقوى الاعتقاد تدريجاً وقصور القوة البشرية عن حفظ وقت البلوغ وإن سلم لكن لا يلزم منهما أن لا يعلم كيفية الحصول، بل يعلم بالضرورة أن العلم الحاصل ضروري، وإن لم يعلم وقت حصوله، وأيضاً بينه بحصوله للبله والصبيان الذين لم يقدروا على الكسب فافهم. **(واستدل)** بأنه **(لو كان)** العلم الحاصل بالمتواتر **(نظرياً لم يكن الخلاف فيه بهتاً)** باطلاً، بل يجوز وقوع الخلاف فيه كما في سائر النظريات والتالي باطل **(ويرد عليه أنه يجوز أن يكون من النظريات الجلية)** أي الواضحة المقدمات **(التي لا يتطرق إليها المخالفة)** لصحة مقدمات الدليل بلا ريبة **(كالحسابيات والهندسيات)** التي لا يخالف فيها غافل، فإن قلت: غرض المستدل لو كان نظرياً لم يكن الخلاف فيه مكابرة، والحسابيات ليس الخلاف فيها مكابرة، بل لصحة المقدمات لم يخالف، قيل إن أردت بالمكابرة خلاف البداهة فبطلان اللازم ممنوع، بل يكاد يكون مصادرة، وإن أردت إنكار القطعي فالملازمة ممنوعة، فإنكار الحسابيات أيضاً مكابرة بهذا المعنى فتدبر، والحق أن غرض المستدل أنه لو كان نظرياً لاستفيد من أنه خبر جماعة بالغة حد التواتر، وكل ما هو كذلك فهو حق، ولا يخفى أنه يتطرق إليه الشغب، وليس إنكارها مثل إنكار القطعيات، وليس توجد مقدمات قطعية أخرى يمكن الاكتساب منها، فلا يكون الإنكار بهتاً، كإنكار سائر القواطع، والتالي باطل، فلزم البداهة قطعاً، ولعله هو مراد المصنف مما قال في «الحاشية»: إن مرادهم أنه لو كان نظرياً لم يكن التشكيك في بادىء الرأي مثل تشكيك السوفسطائية، فلا يرد عليه أنه إن أراد أنه مثل تشكيك السوفسطائية قبل ملاحظة المقدمات فممنوع، وبعد ملاحظتها فمثله التشكيك في الحسابيات وسائر القواطع النظرية، فتأمل **(قالوا: أوّلاً لا يحصل العلم)** بالمتواتر **(إلاّ بعد العلم بأنه خبر في المحسوس عن جماعة لا داعي لهم إلى الكذب، وكل ما كان كذلك كان صادقاً)** وهذا دليل، فقد حصل العلم في المتواتر بالاستدلال، فلا بداهة **(والجواب)** لا نسلم توقف العلم بالمتواتر على هذه المقدمات و**(أن وجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج إليه، فإنها ممكنة في كل ضروري، مثلاً الأربعة زوج)** فإنه يمكن فيه أن يقال إنه منقسم بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج **(والكل أعظم من الجزء)** فيمكن فيه أن الكل مشتمل على الجزء، وما سواه وما هو كذلك أعظم **(و)** قالوا **(ثانياً: لو كان العلم)** بالمتواتر **(ضرورياً لعلم أنه ضروري بالضرورة)** من غير حاجة إلى تجشم، لأن المراجعة إلى الوجدان وكيفية الحصول كافٍ فيه، وإن كان ضرورياً **(فلم يختلف فيه)** والتالي باطل **(والجواب)** المعارضة بالقلب بأن يقال: **(لو كان نظرياً لعلم نظريته بالضرورة)** بالمراجعة إلى

كيفية الحصول فلم يختلف فيه **(والحل أن)** الملازمة الأولى ممنوعة، فإن **(بداهة البديهي يجوز أن تكون نظرية)** فإن البداهة صفة خارجة عن الشيء، فيجوز أن لا يعلم ثبوته إلاّ بالكسب والمراجعة إلى كيفية الحصول غير كافية، فإنها قد تنسى بتطاول الزمان، وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب، هل كان هذا حاصلاً بالنظر وقد نسي، أو بالبديهة لا سيما في التصديقات، فإنه بعد البيان بالمقدمات يبقى العلم بالمطلوب ضرورة، فيقع الشك في أنه هل كان ههنا مقدمات نسيت أو لم تكن بل حصل ضرورة، وأما في التصورات فقد ناقش بعض المتأخرين، وقد بينا ما هو الحق في حواشينا على «الحاشية الزاهدية» المتعلقة «بشرح المواقف» **(ولو سلم)** أن بداهة البديهي بديهية **(فلا تستلزم)** البداهة **(الوفاق لجواز الخفاء)** فإنّ البديهي ربما يكون خفياً فيختلف فيه فلا نسلم الملازمة الثانية، ألم تر السوفسطائية كيف خالفوا في القضايا الضرورية **(فتدبر)** ولا تزل فإنه مزلة.

(مسألة: للتواتر شروط) ينتفي بانتفاء واحد منها **(فمن زعم نظريته)** أي نظرية العلم به **(اشترط تقدم العلم بها)** ولعلهم زعموا أنها شروط يتوقف عليها اكتسابه كما يلوح من الدليل الأول لهم، ومن قال بالبداهة لا يشترط تقدم العلم البتة، بل يقول: إن حدوث العلم به في نفس الأمر يتوقف على تحققها فيها **(فمنها تعدد المخبرين تعدداً يمنع التواطؤ على الكذب)** لا عمداً ولا سهواً ولا نسياناً **(عادة)** وفي تعيين هذا العدد خلاف كما سنذكر إن شاء الله تعالى **(ومنها الاستناد إلى الحس)** بأن أحس المخبرون الأولون بمضمون الخبر **(فلا تواتر في العقليات)** فلا تقبل حماقة المشائين من الفلاسفة أن لا حشر للأجساد، وذلك لأن العقلي لو كان بديهياً فيفيد العلم بنفسه، فلا دخل فيه للمخبر، وإلا فيحتمل الخطأ، بل ربما يتيقن به كما في خبر المشائين الحمقى **(ومنها استواء جميع الطبقات)** إن كان هناك طبقات **(في مبلغ يفيد اليقين)** فيجب أن يكون المخبرون الأولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، وكذا المخبرون عنهم كذلك ثم وثم **(ومنها كونهم عالمين)** متيقنين لا ظانين ولا شاكين **(بالمخبر عنه، إذ لا علم إلاّ عن علم)** ولقائل أن يقول: إن إفادة التواتر العلم بالعادة لا للزوم عقلي، فيجوز أن يكون إخبار الظانين يقوي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين، فالأولى أن يحال إلى الضرورة، فإنا نعلم ضرورة أنه لو قال المخبرون: نحن غير مستيقنين بالخبر، ويحتمل عندنا أن لا يكون كذلك، لا يحصل العلم قطعياً، وإنكاره مكابرة **(وقال)** الشيخ **(ابن الحاجب: هذا الشرط مما لا يحتاج إليه، لأنه إن أريد علم الجميع)** من المخبرين **(فباطل، لجواز أن يكون بعضهم ظاناً)** فإنه إذا استيقن من المخبرين جماعة، وكان بعضهم ظاناً يفيد العلم قطعاً **(وإن أريد البعض)** أي علم البعض منهم **(فهو لازم من القيود الثلاثة)** السابقة **(عادة لأنها لا تجتمع)** جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب **(إلا والبعض عالم به قطعاً)** فلا حاجة إلى هذا الشرط **(أقول: أزيد)** أنا **(شقاً ثالثا هو: الجمع الذي يحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولزوم هذا من القيود الثلاثة)** المذكورة **(ممنوع)** فإن كون الجماعة عدداً لا يمكن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين، وهو ظاهر جداً، فإن قلت: الاستناد إلى الحس مغن عنه،

فإنهم إذا أخبروا بخبر بأنهم أحسوا به لزم علمهم قطعاً، قلت: المراد بالاستناد إلى الحس أن يكون الخبر في المحسوسات، لا أنهم أخبروا بأنهم أحسوا فلا إغناء فتأمل، **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان» **(لو كان اشتراط الملزوم مغنياً عن اشتراط اللازم)** كما قال ابن الحاجب **(أغنى اشتراط الأول)** وهو بلوغ المخبرين عدداً يمتنع تواطؤهم على الكذب **(عن الأخيرين)** كونهم كذلك في كل طبقة، والاستناد إلى الحس **(لأنه إذا بلغ عدد المخبرين حداً يمنع العقل الاتفاق على الكذب لا يكون ذلك إلاّ في المحسوس)** فإن العقلي لا يمتنع فيه الاتفاق على الكذب **(ويلزم استواء الوسط والطرفين)** وإلاّ جاز الاتفاق، لكن إغناء اشتراط الملزوم عن اللازم ثابت، فيلزم انتفاء اشتراط الأخيرين، أو يقال: إن إغناء اشتراط الأول عن الأخيرين باطل، فيلزم بطلان إغناء اشتراط الملزوم عن اشتراط اللازم، وحينئذٍ فيحتاج إلى الأخير وإن كان الأول مستلزماً إياه فعلى الأول إيراد على الجمهور مثل إيراد ابن الحاجب وعلى الثاني: جواب عن إيراد ابن الحاجب **(أقول)** لا يصح هذا الكلام كيفما كان، بل **(المراد من)** الشرط **(الأول وجود المبلغ)** في الحد المذكور **(في طبقة مّا)** من الطبقات **(وأما)** وجود هذا المبلغ **(في جميع الطبقات فمن الشرط الثالث)** ولا شك في عدم لزوم هذا من الأول **(والمراد بمنع العقل)** التواطأ على الكذب **(ومنعه بعد وجود سائر الشرائط)** يعني أن المراد منه اجتماع العدد من جهة الكثرة، ولو كان يحصل هذا المنع بعد تحقق شرائط أخرى، حتى لا يحتاج منع التواطؤ إلى عدد أزيد منه، وليس المراد امتناع التواطؤ في الحال حتى يرد عليه أن ذلك متضمن لسائر الشرائط، فهو ملزوم لها **(وحينئذٍ ظهر أن الأول ليس بملزوم للأخيرين هكذا ينبغي أن يفهم)** هذا المقام **(ثم اختلف في أقل العدد)** المشروط في التواتر **(فقيل: أربعة قياساً على شهود الزنا)** فإنه أمر عظيم، وقد أمرنا بالدرء بالشبهات، ولا شك أن غير المتواتر مما فيه شبهة، فعلم أن الأربعة مفيدة للقطع **(وقيل)** ذلك العدد **(خمسة قياساً على اللعان)** فإنه خمس شهادات، وإذا قبل إخبار رجل خمس مرات وأفاد اليقين فإخبار خمسة رجال بالطريق الأولى **(وقطع القاضي)** الباقلاني **(بنفي الأربعة، إذ لو أفاد)** خبر الأربعة **(اليقين لم تحتج شهود الزنا إلى التزكية)** لأن العدالة غير معتبرة في التواتر وفيه تأمل، ويرد عليه وروداً ظاهراً أن التزكية في الشهادة أمر تعبدي لا لتحصيل اليقين، ألا ترى أن سبعين ألفاً لو شهدوا بالزنا لوجب التزكية أيضاً، لذا لو حصل اليقين لا عن شهود لم يجب الحد، ولذا لم يحدّ رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم تلك المرأة وقال: «لو رجمت من غير شهود لرجمت هذه» رواه البخاري فإن قلت: غاية ما لزم من دليله عدم إفادة الأربعة في الزنا، ولا يلزم منه عدم الإفادة في صورة أخرى قال: **(وذلك)** أي دليل القاضي **(بناء على ما قاله)** هو **(ووافقه أبو الحسين)** من المعتزلة **(أن كل عدد أفاد علماً بواقعة لشخص فمثله)** أي مثل هذا العدد **(يفيد العلم)** **(بغير تلك الواقعة لشخص آخر)** فلو كان الأربعة مفيداً للعلم في الواقعة لأفاد في الزنا، فلا يحتاج إلى التزكية **(وفيه وما فيه)** فإنه باطل بالضرورة، كيف والإفادة تختلف باختلاف المخبر عنه والمخبرين وغير ذلك، وربما يؤوّل بأن كل عدد أفاد علماً بواقعة فمثل هذا العدد في الأحوال العارضة

لهم يفيد العلم بمثل تلك الواقعة في الأمور العارضة لها، وعلى هذا لا يكفي في دفع الإيراد، فإنه لما كان مشاهدة الزنا بعيداً في العادة لكونه في الأكثر في مكان خال لم تفد الأربعة ويجوز أن تفيد في غيره مما تسهل فيه المشاهدة فتدبر **(وتردد)** القاضي **(في الخمسة)** ولم يقطع بانتفائه **(ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك)** بين الأربعة والخمسة إذا شهدوا بالزنا، فيجب أن لا تفيد العلم أيضاً، بل يجب أن لا يتحقق تواتر أصلاً، فإن كل عدد لو شهدوا بالزنا وجب تزكيتهم **(إلاّ أن يقول)** القاضي حال كونه **(فارقاً)** بين الصورتين **(كل خمسة صادقة)** قد **(تفيد العلم)** بما أخبروا **(فإذا لم تفد)** العلم **(في الزنا علم أن فيهم كذوباً)** أي من شأنه أن يكذب، لكنه غير معلوم بالتعين لا أن فيهم كذوباً في الأخبار حتى يقال: كذب واحد يستلزم كذب الكل، لأن كلامهم واحد **(فالتزكية تعلم صدق الباقي، وهو النصاب)** فلم يلزم منه أن أخبار الخمسة الصادقة غير مفيد بل بقي الاحتمال كما كان **(بخلاف الأربعة)** فإن التزكية فيهم ليس لهذا فإنه إذا علم كذوبية واحد لم يبق الباقي نصاباً فلا تفيد التزكية والتزكية واجبة قطعاً، فليس إلاّ لأنّ الأربعة غير مفيدة للعلم قطعاً، فاتضح الفرق **(فتدبر)** فإنه غاية ما يوجه به كلام القاضي، لكن بقي فيه شيء، فإنه قد مر أن كل عدد يفيد العلم في واقعة مفيد في جميع الوقائع، فلو أفاد الخمسة في واقعة لأفاد في الزنا أيضاً وحينئذ لا تصح التزكية فإذا لم تفد لم يعلم أن فيهم كذوباً بل علم أنه لا يفيد في واقعة أصلاً، وكونه من شأنه أن يكذب لا ينافي حصول العلم، فإن العدالة غير معتبرة في التواتر فافهم. **(وقيل)** أقل العدد المعتبر **(سبعة قياساً على غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات)** قال النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً» رواه البخاري، وهذا الحديث منسوخ عندنا بحديث الاكتفاء بالثلاث في غسل النجاسات، كما بين في موضعه، وجه القياس أن للسبعة تأثيراً في التطهير، واليقين أيضاً تطهير، فتأمل فإن فيه ما فيه **(وقيل)** أقل العدد المشروط في التواتر **(عشرة لقوله)** تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] حيث وصف العشرة بالكمال فيكون مفيداً للعلم **(وقيل)** أقله **(اثنا عشر عدد نقباء بني إسرائيل)** حيث جعلهم موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام أمناء وأرسلهم ليعرفوا من أخبار الجبابرة، ولولا أن خبرهم مفيد للعلم لما بعثهم لذلك **(وقيل)** أقله **(عشرون، قال تعالى:** ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥]**)** حيث فرض عليهم الجهاد لما كان خبرهم بمجيء الرسول، وإيجابه الأيمان مفيداً للعلم، حتى وجب قتالهم بالمخالفة عنهم **(وقيل)** أقله **(أربعون، قال عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام: «خير السرايا أربعون»)** وليست الخيرية إلاّ لأن خبرهم مفيد للعلم حتى وجب القتال بمخالفتهم **(وقيل)** أقله **(خمسون قياساً على القسامة)** فإن فيها أخبار خمسين رجلاً إنهم ما قتلوا وما عرفوا قاتلاً، فتخصيص الخمسين إنما هو لكون خبرهم مفيداً للعلم دون الأقل منهم **(وقيل)** أقله **(سبعون لاختيار موسى)** على نبينا وعليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام سبعين رجلاً لميقاته حتى يسمعوا كلام الله تعالى ويخبروا من وراءهم، فلولا خبرهم مفيد للعلم لاختار أكثر، ولو كان خبر الأقل مفيداً لاكتفى بهم **(وقيل)** أقله **(أزيد من ثلثمائة،**

عدد أهل بدر) رضوان الله تعالى عليهم، وجه الاستدلال كما في عشرون صابرون (**وقيل**) الأقل (**ما لا يحصرهم عدد**) لكثرتهم، إذ لكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب، وهذه المذاهب كلها باطلة لا تستحق أن يلتفت إليها، وشبهاتهم واهية لا حاجة إلى التصريح بدفعها (**والمختار عدم تعيين**) العدد (**الأقل للقطع بالعلم**) بأخبار الجماعة (**من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً**) عليه (**ولا متأخراً**) عنه، ولو كان العدد المعين شرطاً لوجب العلم بالعدد المشروط متقدماً عند من يقول بكسبية العلم به، أو متأخراً عند من يقول ببداهته، وفيه أنه على تقدير البداهة لا يجب العلم بالشروط، وإنما يجب التحقق في نفس الأمر لا غير، فالأولى أن يقال: المقصود لو كان العدد معتبراً في المتواتر لكان شرط العلم في وقت، ولم يعلم بعد لا متقدماً ولا متأخراً فافهم.

(و) أيضاً (**لا سبيل إلى علمه**) أي العلم بالعدد المخصوص (**عادة، لأن الاعتقاد يتقوّى بتدريج خفي كالعقل**) يتقوى للصبيان بتدريج خفي، فإنه إذا أخبر واحد حصل الظن، ثم بانضمام آخر قوي ذلك الظن وهكذا إلى أن يحصل اليقين (**والقوة البشرية قاصرة على ضبط ذلك**) التقوّي فيتعسر التحديد، وأما حصول العلم بالأخبار بغتة فنادر لا يعبأ به (**قيل**) في «حواشي ميرزاجان» (**لعل العدد المخصوص شرط في الواقع**) للتواتر عند القائلين بالتعيين (**ولا يلزم منه العلم به**) بذلك العدد (**قبل ولا بعد، أقول**) في الجواب أن (**الكلام**) ههنا (**في التعيين والتحديد**) للعدد المشروط (**وهو فرع العلم به**) أي بذلك العدد، فإذا سلم أن العدد غير معلوم فقد تم المطلوب، ولو ادعى أنه معلوم لكن لا يلزم كون العلم به عند حصول العلم بالخبر المتواتر، قلنا: هذا لا يصح، فإننا نقطع بعدم المعرفة بالعدد أصلاً، والقوة البشرية عاجزة عن المعرفة، فإن قال إنه: هب أن القوة البشرية عاجزة لكن تجوز المعرفة بإخبار صاحب الشرع كما قالوا؟ قلت: هذا من هوساتهم، ولم يحدد صاحب الشرع أصلاً (**ولو سلم**) عدم لزوم العلم بالعدد المشروط فلا يصح التحديد (**فالعدد يقل بقوة اطلاع المخبرين كدخاليل الملك**) فإن أخبار العدد الأقل منهم عن أخبار الملك يفيد العلم، والدخاليل جمع دخلل بمعنى المداخل (**ومظنة السامعين**) فإنه إذا كان لهم مظنة يحصل بأخبار الأقلين (**وقرب الوقائع عقلاً**) فإنه إذا كانت الواقعة قريباً من العقل يتسارع إلى التصديق (**فكل أقل يمكن منه الأقل**) فلا يتيسر التحديد، وإن كان في نفس الأمر محدوداً كيف والأعداد متناهية في القلة إلى الاثنين، فإن أفاد هو في واقعة فهو الأقل، وإلاّ فإن أفاد ثلاثة فهو الأقل، وهكذا، وإنما الكلام في معرفة المحدود ولا يتصور (**فتأمل**) حق التأمل، فتعرف أن هذا جواب بتغيير الدليل، فلا يتجه عليه أن مقصود صاحب الحواشي التكلم على الدليل المشهور ولا إنكار أصل المدعي حتى يتوجه إليه إثباته بهذا النحو فافهم. (**ثم قد شرط قوم ومنهم**) الإمام (**فخر الإسلام**) رحمه الله تعالى (**العدالة والإسلام لئلاّ يراد إخبار النصارى بقتل المسيح**) عيسى ابن مريم عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه السلام: فإنهم أخبروا به فإن لم يشترط الإسلام وجب إفادة إخبارهم هذا العلم، وهو باطل قطعاً (**والجواب منع الاستواء**) في طبقات المخبرين، بل إنما قتل عدة من الرجال الغير

العارفين بعيسى رجلاً قد ألقى عليه شبه عيسى، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧] ثم ألقوا جسد ذلك المقتول على الصليب، ثم أخبروا بعد ذلك أنهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه أيضاً، حتى قال بعضهم لبعض: إن قتلنا عيسى فأين صاحبنا ذلك الرجل؟ وإن قتلنا ذلك الرجل فأين عيسى؟ فلا تواتر ههنا فلا إيراد، ثم أيد عدم اشتراط الإسلام والعدالة بقوله: **(ولو أخبر أهل قسطنطينية)** ـ بضم القاف والطاءين المهملتين بينهما نون ساكنة والأول منهما مضموم والثاني مكسور وبعدها ياء ساكنة ثم نون مكسورة ثم ياء مشددة ـ بلدة بالروم دار سلطنة وكان سكانها كفاراً لم تفتح على وجه أتم وسيفتحها الإمام محمد المهدي الموعود كان غزاه معاوية وبعث سرية فيهم أبو أيوب الأنصاري ومات هو رضي الله عنه في الطريق. كذا في «جامع الأصول» **(بقتل ملكهم حصل العلم)** بلا ريب، فعلم أن العدالة غير مشروطة، وكذا الإسلام **(نعم ذلك)** أي العدالة والإسلام **(دخيل في تقليل العدد)** الموجب للعلم **(ومؤكد لعدم التواطؤ)** على الكذب و**(أما الشرطية فكلا، ومن ههنا)** أي من أجل أن التواتر مفيد للعلم وإن كان المخبرون غير عدول **(قالوا: إن التواتر ليس من مباحث علم الإسناد)** بل التواتر كالمشافهة في إفادة العلم، ومن ثمة كان ثلاثيات البخاري رباعيات لنا، لأن «صحيحه» متواتر عنه، فكأنا سمعنا من البخاري، فلم يزد إلاّ واسطة واحدة، وهي نفسه فتدبر، واعلم أن عبارة الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى هكذا الخبر المتواتر كالمعاين المسموع منه عليه السلام وذلك، لأنه يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله، وأوله كآخره وأوسطه وذلك مثل نقل القرآن، والصلوات الخمس، وعدد الركعات، ومقادير الزكاة وما أشبه ذلك انتهى. ويوهم ذلك اشتراط عدم إحصاء الرواة وعدالتهم وتباين أمكنتهم، ووجه كلامه بأنه لم يأخذ هذه الشروط إلاّ إيذاناً بأن التواتر المحقق فيما ذكر من هذا القبيل دفعاً للشغب، فإنه لم ينكره أحد ممن بعقله اعتداد، وأما الاستدلال بورود أخبار النصارى كما ذكره المصنف، فليس له عين ولا أثر في كلامه الشريف، كيف وقد قال هو نفسه: إن أخبارهم مرجعها إلى الآحاد، وليس أوله كآخره فافهم. **(واشترط الشيعة)** خذلهم الله تعالى في التواتر **(المعصوم فيهم)** أي في الرواة، وهذا بهت، فإنه إذا كان روى المعصوم فروايته وحده تفيد اليقين ولا حاجة إلى التواتر، والعاملي منهم لما تفطن أن هذا الشرط مكابرة لوقوع العلم بدونه اختار سبيل التكذيب والجحود وقال: هذا النقل تهمة عليهم، كيف لا وأنهم لا يقبلون خبر الواحد، فيجب أن تكون الأخبار المنقولة من الإمام الثاني عشر أو الحادي عشر كلها متواترة عندهم، والعصمة قد انحصرت في أربعة عشر على زعمهم، فلو كان التواتر مشروطاً بأخبار المعصوم لما كانت هذه الأخبار عندهم حجة، وأنت لا يذهب عليك أن ناقلي هذا المذهب ثقات لا يتأتى إنكاره، وهذا العبد غفر الله له رأي في بعض كتبهم وسمع عن بعض من يتبعونه أنهم أنكروا بعض القرآن بعدم رواية المعصوم كما قالوا في قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ﴾ [التوبة: ٤٠] إن الصحيح: فأنزل الله سكينته على رسوله، فالأول مع كونه متواتراً لم

يقبلوه لعدم رواية المعصوم على زعمهم، والثاني نسبوه إلى الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه وعلى آله الكرام الرضوان وقبلوه مع كونه من الآحاد، ونقل في «مجمع البيان» عن بعض شياطينهم الذين هم عندهم ثقات أنه ذهب من القرآن آيات كثيرة والعياذ بالله، لا يعلمها إلاّ المعصوم، وسيبينها الإمام محمد المهدي الموعود، مع أنه قد تواتر أن القرآن هو هذا؛ وما ذكره العاملي فمع كونه لا يفيد إلاّ عدم اشتراط التواتر عند عدم وجود معصومهم ويجوز أن يكون الشارطون شرطوا عند وجوده، ومع كونه مبنياً على عدم قبول الآحاد مع أن البعض منهم قبلوا الآحاد، ولعل قبولهم إياه لهذا الاشتراط ليس بعد تمامه إلاّ اعتراضاً عليهم، فيوجب فساد مذهبهم لا عدم صحة النقل عنهم **(و)** اشتراط **(اليهود أهل الذمة)** والمسكنة في التواتر لإمكان تواطؤ من عداهم من أهل العزة على الكذب لعدم خوفهم، ولك أن تقلب عليهم أن خوفهم يورث احتمال التواطؤ مرضاة لأهل العز بخلافهم فإنهم لا يطلبون مرضاة أحد لعدم الخوف **(و)** اشتراط **(قوم أن لا يحويهم بلد)** لأنّ أهل بلد واحد مما يمكن اجتماعهم على الكذب لعرض **(و)** اشتراط **(قوم اختلاف النسب والدين والوطن)** لذلك **(والكل)** من المذاهب **(باطل للعلم بالعلم)** أي لليقين بوجود العلم عند أخبار الجماعة **(بدون ذلك)** أي بدون كل واحد من الشروط الثلاثة المذكورة، وهذا ظاهر جداً.

مسألة: (كثرة الآحاد المتفقة في معنى ولو التزاماً) أي ولو كان المعنى التزامياً **(توجب العلم بالقدر المشترك)** بين تلك الآحاد، ولا يحتاج إلى ذلك إلى الدليل، لأن هذا العلم ضروري يعلم تحققه عند الرجوع إلى الوجدان، ولو وجد منكر لا يلتفت إليه ويكذب ببداهة العقل **(وهو التواتر المعنوي)** في الاصطلاح **(وذلك كوقائع حاتم في عطاياه، و)** وقائع أمير المؤمنين **(علي)** رضي الله عنه **(في حروبه)** ووقائع أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه في عدله وجلادته في الدين، ووقائع أبي ذر رضي الله عنه في زهده، إلى غير ذلك من أخبار الصحابة والتابعين وغيرهم، وككرامات قطب الأقطاب محيي الملة والدين عبد القادر الجيلاني قدّس سره العزيز **(فليعلم السخاوة والشجاعة)** والعدل والزهد والولاية والكرامة وغيرها **(مع أن شيئاً من تلك الجزئيات لم يتواتر)** بخصوصه إلاّ شيئاً قليلاً من كرامات قطب الأقطاب، فإنها وجدت متواترة اللفظ أيضاً **(أقول: ههنا إشكال موقوف على مقدمة وهي: أن الكلي إذا كان كل واحد من أفراده جائز العدم انفراداً ومعاً، كان)** هذا الكلي **(أيضاً جائز الانتفاء، وإلاّ)** يكن جائز لعدم **(لزم جواز المثل الأفلاطونية)** وهي الماهيات الموجودة معراة عن الشخصية، وجه الملازمة أنه إذا جاز وجود الكلي مع انتفاء جميع الأفراد بدلاً ومعاً فقد جاز وجود الكلي، من غير تشخص وهي المثل، وإذا تمهد هذا **(فنقول ههنا كذلك)** أي في متواتر المعنى يجوز انتفاء كل خبر انفراداً ومعاً **(أما)** انتفاؤه **(انفراداً فالبفرض)** لأنه قد فرض أن كلاً منها آحاد جائز العدم والكذب لعدم اليقين **(وأما)** انتفاؤها **(معاً فلأنه لا علاقة بينها بحيث يلزم من انتفاء واحد منها وجود الآخر)** لأن هذا إنما يكون في المتنافيين ولا تنافي ههنا، ثم هذا يجري في المتواتر لفظاً أيضاً، لأنه لا علاقة بين الأخبارات يوجب انتفاء واحد تحقق الآخر، ولك أن تمنع اختصاص

هذه العلاقة بالمتنافين، ألا ترى أنه يجوز لزوم شيء ووجوبه مع تفارق جميع أفراده وإمكانها كما بين في العلوم العقلية **(وغاية ما يقال)** في الجواب **(أنه)** أي القدر المشترك بين الأخبار المنقولة **(معلوم لا، لأن أحدها صدق قطعاً)** عقلاً حتى يرد ما قلت **(بل)** إنما هو معلوم **(بالعادة)** فإنّ العادة الإلٰهية قد جرت بإحداث العلم عند وجود هذه الإخبارات **(وذلك كما في التجربيات)** فإن العادة الإلهية بإحداث العلم بعد التجربة والتكرار **(والسر)** فيه **(أن اجتماع الظنون)** الحاصلة بإخبارات كثيرة **(بعد الذهن عادة لقبول العلم)** واليقين الواقعي والإخبارات على هذا الوجه إنما لا تكون عادة إلاّ فيما كان القدر المشترك حقاً مطابقاً للواقع **(فتفكر)** فإن إنكار ذلك مكابرة.

(فائدة: المتواتر من الحديث قيل: لا يوجد) ولعلهم شرطوا عدم الإحصاء واختلاف الدين **(وقال ابن الصلاح)** من المحدّثين: لا يوجد **(إلاّ أن يدعي في حديث: «من كذب عليَّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار» فإن رواته أزيد من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشرة)** بالجنة رضوان الله تعالى عليهم **(وقد يقال: مراده التواتر لفظاً)** أي لم يوجد التواتر اللفظي إلاّ في ذلك الحديث **(وإلاّ فحديث المسح على الخفين متواتر، رواه سبعون صحابياً)** قاله الحسن البصري، وقد عد الرواة في الفتح القدير، وقال الإمام الهمام أبو حنيفة رضوان الله تعالى عليه: ما قلت بالمسح على الخف، إلاّ أنه جاء مثل ضوء النهار، وأخاف الكفر على من أنكره. وقال الإمام أحمد بن حنبل: ليس في قلبي من المسح على الخف شيء. ثم في هذا التأويل أيضاً شيء، فإنه قد تواتر قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «ويل للأعقاب من النار رواه اثنا عشر صحابياً مقطوعاً بعدالتهم أكثرهم من أصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم، وقد تقدم تواتر: «لا نورث ما تركناه صدقة» ولعل تأويل قوله إنه مبالغة في القلة **(وقيل: حديث: «أنزل القرآن على سبعة أحرف» متواتر رواه عشرون من الأصحاب)** مع كونهم عدولاً قطعاً، وفي تفسير: سبعة أحرف، اختلاف مذكور في موضعه **(وقال ابن الجوزي)** تتبعت الأحاديث المتواترة فبلغت جملة، منها حديث الشفاعة، وحديث الحساب، وحديث النظر إلى الله تعالى في الآخرة، وحديث غسل الرجلين في الوضوء. رواه أربعة عشر كما بين في «فتح القدير» وغيره **(وحديث عذاب القبر)** ورواته كثيرة في الغاية **(وحديث المسح على الخفين)** ولم يرد الحصر فيه. فإنّ أعداد الركعات وذهاب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلى بدر وأحد وسائر الغزوات، والأذان والإقامة والجماعة، وفضائل الخلفاء الراشدين، وفضل أصحاب بدر، بعمومه متواترة من غير ريبة، وسيجيء إن شاء الله تعالى حديث: «لن تجتمع أمتي على ضلالة» بمعناه متواتر، وكذا حديث الحوض والمغفرة والشفاعة وغيرها فافهم والله أعلم بالصواب.

(فصل: في) أخبار الآحاد **(مسألة الأكثر)** من أهل الأصول، ومنهم الأئمة الثلاثة **(على أن خبر الواحد إن لم يكن)** هذا الواحد المخبر **(معصوماً)** نبياً **(لا يفيد العلم مطلقاً)** سواء احتف بالقرائن أو لا **(وقيل: يفيد)** خبر الواحد الغير المعصوم **(بالقرينة)** زائدة كانت ولازمة،

وتقييد ابن الحاجب بالزائدة مما لا وجه له، فإنه لو كان مقصوده أن القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم فلا يساعد دليله لعمومه وإن أراد أن النزاع فيه، وأما اللازمة فلا نزاع فيها، فهذا أيضاً كما ترى، اللهم إلاّ أن يقال: التقييد بها لإخراج خبر المعصوم **(وقيل: خبر)** الواحد **(العدل يفيد)** العلم **(مطلقاً)** محفوفاً بالقرائن أولاً **(فعن)** الإمام **(أحمد)** رضي الله عنه هذا الحكم **(مطرد)** فيكون كلما أخبر العدل حصل العلم، وهذا بعيد عن مثله، فإنه مكابرة ظاهرة، قال الإمام فخر الإسلام: وأما دعوى علم اليقين فباطل بلا شبهة، لأن العيان يرده، وأنا من قبل قد بينا أن المشهور لا يوجب علم اليقين، فهذا أولى، وهذا لأن خبر الواحد محتمل لا محالة، ولا يقين مع الاحتمال، ومن أنكر هذا فقد سفه نفسه وأضلّ عقله **(وقيل: لا يطرد)** هذا الحكم، بل قد يفيد في بعض الصور كرامة من الله تعالى، وهو فاسد أيضاً، لأنه تحكم صريح **(لنا: كما أقول)** لا يفيد الخبر المحفوف بالقرائن، وإلاّ فنقول: **(إن دلّت القرينة)** على تحقق مضمون الخبر **(قطعاً، كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل)** الحاصلين من مشاهدة الحمرة والصفرة **(فالعلم بها)** أي بالقرينة دون الخبر **(وإن)** دلت القرينة عليه **(ظناً)** والخبر على تحقق مضمونه نفسه أيضاً يدل ظناً **(فمن الظنين)** الحاصل أحدهما بالقرينة، والآخر بالخبر **(لا يلزم العلم)** ضرورة، وإنما لم يتعرض للخبر الغير المحفوف لكون المدعي فيه جلياً غنياً عن البيان **(وفيه ما فيه)** إشارة إلى أنه يمكن أن يقال: العلم بالقرائن بشرط الخبر، فيحصل العلم بالمجموع، وفيه ما فيه كذا في «الحاشية». ووجه الضعف فيه أن هذا إنما يرد لو كان غرض المستدل أن كل واحد منهما لا يفيد العلم، فلا علم ههنا، لكن المستدل إنما استدل لعدم حصول العلم أصلاً بعدم حصول العلم من الظنين بتة فافهم، ثم لك أن تقول على أصل الاستدلال، أنه لعل القرينة إنما تفيد صدق المخبر واستحالة كذبه في هذه الحال، كما أنه تدل القرينة على صدق النبي المعصوم دائماً لا أنها على تحقق مضمون الخبر حتى تكون هي بنفسها كافية من غير حجة إلى الخبر، فإذا دلت القرينة على صدق المخبر وقد أخبر هو نفسه العلم بسماع هذا الخبر قطعاً، فإن قلت: فلا بد من اختيار أحد الشقين؟ قلت: أخترت أن القرينة لا تدل على تحقق مضمون الخبر قطعاً، لكن لا يلزم أن تدل ظناً، بل لا تدل عليه، وإنما تدل قطعاً على صدق المخبر فافهم. وقد يقال: إن عدم إفادة الضنين للقطع إنما هو على تقدير أن تكون الإفادة على طريق الكسب، أما إذا كانت على وجه الضرورة فلا، بل يجوز أن يحصل بأحدهما ظن ثم يتقوى هذا الظن بظن آخر، حتى يعدّ الذهن لقبول اليقين، كما يكون في المتواتر بعينه فتأمل. ثم إنه لا يرتاب المنصف أن وجود قرينة دالة على صدق المخبر قطعاً مما تمجه الضرورة الغير المكذوبة، وكذا ليس الإفادة ههنا ضرورة أصلاً، بل لو كانت ضرورة لكانت في خفاء البتة، ومن الأوليات أنه لا يزول الخفاء بحيث يصل إلى الجزم من الظنين، وذلك ظاهر لمن له أدنى انصاف، وإن لم ينفع للمجادل فتأمل. **(واستدل)** في المشهور **(لو أفاد)** خبر الواحد العلم **(لأدى إلى التناقض إذا أخبر عدلان بمتناقضين)** إذ لو أفاد لاطرد، إذ تخصيص البعض دون البعض تحكم، ولو اطرد لأفاد هذان المتناقضان العلم أيضاً، فيلزم

تحقق مضمونهما وهو التناقض، وحينئذٍ اندفع ما في «الحاشية» أنه لا يتم على غير الطاردين.
فإن قيل: لعل أخبار العدلين بالخبرين المتناقضين وإن جاز عقلاً لكن يكون مستحيلاً عادة.
قال: **(وذلك)** أي أخبار العدلين بمتناقضين **(جائز بل واقع)** كما لا يخفى على المستقرىء في «الصحاح» و«السنن» و«المسانيد»، وقد يقال: لو تم هذا لدل على عدم إفادة خبر الواحد الظن، وإلا لزم في هذه الحال الظن بمتناقضين، وهو أيضاً باطل، والحل أن العلم لعله مشروط بعدم وجود المعارض، وههنا قد وجدت المعارضة بين الخبرين، ولك أن تقول في الجواب: إن العلم الجزم بالشيء الواقعي. فلو أفاد خبر الواحد العلم لما صح وقوع الخبر إلاّ حيث المحكي عنه واقع وإذ العلم به مطرد وإلا لزم التحكم فلم يصح وقوع إخبار أصلاً إلا عند تحقق المحكي عنه في الواقع، فإذا وجد الإخبار بالمتناقضين يلزم تحققهما في الواقع، وهذا بخلاف الظن إذ لا يجب فيه تحقق المحكي عنه في الواقع، بل ربما يكون كاذباً، والخبر إنما أفاد الظن، فإذا جاء خبر آخر يرفع هذا الظن، وأما في العلم فإنه وإن صح ارتفاع الجزم كما في الظن، لكن ارتفاع ما في الواقع غير صحيح بإخبار أحد، إذ الإخبار لا يغير الواقع فيلزم التناقض. وهذا ظاهر جداً، فليكن منك على حفظ **(و)** استدل في المشهور أيضاً لو أفاد خبر الواحد العلم، **(لوجب تخطئة المخالف)** للخبر **(بالاجتهاد)** لأنه حينئذٍ اجتهاد على خلاف القاطع فيكون خطأ **(وهو خلاف الإجماع)** فإنه لم يخطىء أحد المفتي، بخلاف خبر الواحد بالاجتهاد، حتى لو أنه قضى القاضي على خلاف أخبار الآحاد برأيه لا ينقض قضاؤه أصلاً، وقد يقال: إن التخطئة إنما تلزم لو كان العلم بإخبار الواحد ضرورياً، وليس كذلك، بل القائل بالعلم يقول بالنظرية، فلا خطأ في المخالفة، وجوابه: أن خلاف القاطع وإن كان القطع فيه بالنظر خلاف الواقع قطعاً وهو الخطأ، فحين إفاده القطع يلزمه كونه خطأ خلاف الواقع، وأن الحكم به حكم بما علم قطعاً أنه خلاف حكم الله فيفسخ، لأنه ماذا بعد الحق إلاّ الضلال، مع أنه لا يفسخ إجماعاً **(وأجيب)** عن الأول **(بأن المحفوف بالقرائن يستحيل)** وقوعه **(عادة في المتناقضين)** فلا يلزم التناقض إلاّ على تقدير مستحيل عادة فلا استحالة، وأما غير المحفوف فنحن معكم في عدم الإفادة وتحققه في المتناقضين، وأجيب عن الثاني بأنه إنما يلزم التخطئة لو وقع الخبر المحفوف في الشرعيات **(ولم يقع في الشرعيات ولو وقع)** فرضاً وتقديراً **(خطأنا المخالف)** وفسخنا القضاء به، نعم: يتم الدليل في غير المحفوف، ونحن معكم فيه فافهم.
القائلون بقطعية المحفوف **(قالوا: لو أخبر ملك بموت ولده)** وقد **(كان في النزع مع صراخ وانتهاك حرم ونحوها لقطعنا بصحته)** فإذن أفاد المحفوف اليقين **(قلنا: العلم)** الحاصل **(ثمة بالقرائن)** المذكورة **(لا بالخبر)** ولو فرضنا ارتفاع الخبر من البين يبقى العلم على ما كان **(وأجيب بأنه لولا الخبر لجوّزنا موت شخص آخر)** فإن القرائن المذكورة إنما دلت على موت أحد من أقارب الملك وأحبته، وأما خصوص الولد فبانضمام الإخبار **(كذا في المختصر، أقول: لو لم يرتفع هذا الجواز)** جواز موت شخص آخر **(بالقرائن، فارتفاعه بالخبر، و)** الحال أنه **(هو يحتمل الصدق والكذب محل نظر)** بل لا يرتفع بالخبر أصلاً فإنه من البين أنه لا يرتفع

احتمال النقيض بما يحتمل الكذب البتة، وقد يقال إنه لو علم إشراف الولد بخصوصه على الموت بعروض الغرغرة وغيرها ثم وجدت هذه الأحوال من الصراخ وتهتك الحرم فالعلم بالقرائن، ولا دخل فيه للخبر أصلاً كما في حمرة الخجل، وأما لو علم إشراف أحد من الأقارب ثم وجدت هذه الأحوال فلا تفيد هذه القرائن إلاّ موت أحد من الأقارب، وبالخبر يتعين موت الولد، ولا يذهب عليك أنه إذا لم تفد القرائن موت الولد بخصوصه فالإخبار الذي يحتمل الكذب لا يعين موت الولد فافهم. والقول الفصل أن القرائن إن كانت قرائن ثبوت مضمون الخبر، كما في المثال المضروب فإن كانت قاطعة فيحصل العلم بها، ويلغوا لخبر وإن كانت غير قاطعة فمعها يبقى احتمال عدم ثبوت مضمون الخبر والإخبار أيضاً يحتمل عدم ثبوت مضمونه، فلا يرتفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع، وإن كانت القرائن قرائن صدق المخبر، فإن كانت دالة عليه قطعاً، فإذا أخبر مع وجود تلك القرائن حصل القطع بصدق الخبر وتحقق مضمونه قطعاً، لكن الكلام في تحقق هذه القرائن في غير المعصوم من النبي وأهل الإجماع فإنه لم يدل دليل على تحققها في مادة من المواد، فلا بد من إثبات تحققها ودونه خرط القتاد، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، ثم أنه ربما يجاب عن دليلهم بأن غاية ما لزم منه ثبوت الجزم، وأما كونه علماً فلا لجواز عدم مطابقة الخبر، وكون الجزم جهلاً مركباً، إلا ترى أنه لو أخبر الملك بعد هذا الخبر بأنه لم يمت وإنما اشتبه الحال زال الجزم بالموت. كذا في «الحاشية» فتأمل فيه. الطاردون للقطع **(قالوا: يجب العمل به)** أي بخبر الواحد العدل **(إجماعاً)** ولو لم يكن مفيداً للعلم لما وجب العمل به، بل حرم كيف **(وقد قال تعالى)**: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وقد نهى عن اتباع ما ليس له به علم **(و)** قال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦] [يونس: ٦٦] [النجم: ٢٣ و٢٨] وهو ذم على اتباع الظن فيحرم **(قلنا: أولاً)** ليس المتبع في العمل بخبر الواحد الظن الحاصل به حتى يكون منهياً عنه، بل **(المتبع)** هناك **(الإجماع)** الدال على العمل به **(هو قاطع)** فلا يلزم العمل بالظن المحض **(كذا في «المختصر»)** وتبعه بعض شراح أصول الإمام فخر الإسلام قدّس سره **(أقول: الظاهر أنه إجماع على العمل به)** أي الخبر، فيكون العمل بالظن **(لا)** أنه **(عمل بالإجماع)** حتى يكون العمل بالقاطع **(بدليل العمل به في حياته عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام)** ولا إجماع هناك، فالإجماع دليل على العمل بالخبر، فلو لم يكن مفيداً للعلم لزم الإجماع على خلاف النص القاطع **(و)** قلنا **(ثانياً)** تحريم العمل بالظن المدلول عليه بالكريمتين **(مخصوص بأصول الدين، فإن الظن واجب الاعتبار في العمليات)** بالدلائل القاطعة، إلا ترى أنه يجب العمل بظاهر الكتاب مع كونه مظنوناً **(و)** قلنا **(ثالثاً: كما أقول لو تم)** ما ذكرتم **(لدل على بطلان الرأي وأفاد العلم)** لأن الرأي مظنون فيحرم اتباعه للكريمتين أو نقول الرأي واجب العمل إجماعاً فلو لم يفد العلم للزم الظن وهو منهي بالكريمتين. وقلنا رابعاً: لا نسلم تحريم العمل بالظن، والكريمتان لا تدلان عليه أصلاً، أما الأولى فلأنه خطاب للرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولا يلزم من حرمة اتباع الظن له مع كونه قادراً على تحصيل اليقين بالانتظار

إلى الوحي الحرمة لنا مع عدم قدرتنا، وأيضاً: يحتمل أن يراد بالعلم مطلق التصديق الشامل للظن، فإن إطلاق العلم عليه شائع، وأيضاً يجوز أن يراد بما ليس بعلم ما يكون خلافه معلوماً، وكذا الجواب لو استدل بقوله تعالى خطاباً لنوح عليه الصلاة والسلام وعلى نبينا وعلى آله وأصحابه الكرام: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٦] وأما الثانية: لأن الذم فيها ليس لاتباع الظن، بل لانحصار حالهم في اتباع الظن وعدم اتباعهم إلاّ الظن، ولا شك أنه مذموم، لأن فيه ترك ما هو معلوم قطعاً فافهم.

(**فرع ابن الصلاح وطائفة**) من الملقبين بأهل الحديث (**زعموا أن رواية الشيخين**) محمد ابن إسماعيل (**البخاري ومسلم**) بن الحجاج صاحبي «الصحيحين» (**تفيد العلم النظري للإجماع على أن «للصحيحين» مزية**) على غيرهما، وتلقت الأمة بقبولهما، والإجماع قطعي، وهذا بهت، فإن من رجع إلى وجدانه يعلم بالضرورة أن مجرد روايتهما لا يوجب اليقين البتة، وقد روي فيهما أخبار متناقضة، فلو أفادت روايتهما علماً لزم تحقق النقيضين في الواقع (**وهذا**) أي ما ذهب إليه ابن الصلاح وأتباعه (**بخلاف ما قاله الجمهور**) من الفقهاء والمحدثين، لأن انعقاد الإجماع على المزية على غيرهما من مرويات ثقات آخرين ممنوع، والإجماع على مزيتهما على أنفسهما ما لا يفيد، و(**لأن جلالة شأنهما وتلقي الأمة لكتابيهما والإجماع على المزية ولو سلم لا يستلزم ذلك**) القطع والعلم، فإن القدر المسلم المتلقي بين الأمة ليس إلاّ أن رجال مروياتهما جامعة للشروط التي اشترطها الجمهور لقبول روايتهم، وهذا لا يفيد إلاّ الظن، وأما أن مروياتهما ثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا إجماع عليه أصلاً، كيف ولا إجماع على صحة جميع ما في كتابيهما لأن رواتهما منهم قدريون وغيرهم من أهل البدع، وقبول رواية أهل البدع مختلف فيه، فأين الإجماع على صحة مرويات القدرية (**غاية ما يلزم أن أحاديثهما أصح الصحيح**) يعني أنها مشتملة على الشروط عند الجمهور على الكمال، وهذا لا يفيد إلاّ الظن القوي، هذا هو الحق المتبع، ولنعم ما قال الشيخ ابن الهمام إن قولهم بتقديم مروياتهما على مرويات الأئمة الآخرين قول لا يعتد به ولا يقتدى به، بل هو من تحكماتهم الصرفة، كيف لا وأن الأصحية من تلقاء عدالة الرواة وقوة ضبطهم وإذا كان رواة غيرهم عادلين ضابطين فهما وغيرهما على السواء ولا سبيل للحكم بميزتهما على غيرهما إلاّ تحكماً، والتحكم لا يلتفت إليه فافهم.

مسألة: بعض ما ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه (**وسلم كذب**) عليه (**لقوله**) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**سيكذب عليّ**) عزى إلى «جامع الأصول»، ووجه الاستدلال أن نسبة هذا الحديث إما صحيحة فيكون صادقاً قطعاً فلا بد من تحقق مصداقة الذي هو الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قطعاً، وأما ليست صحيحة فهي كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فثبت المدعي على التقديرين، وعلى هذا لا يرد أن الحديث إنما يوجد معلقاً، فلا يصح الاستدلال، ولو سلم فلا يصلح لإثبات القطع والمقصود هذا، وبقي فيه نوع مناقشة فإنه يختار الشق الأول ويقال: لا يدل إلاّ على

وقوع الكذب في المستقبل، ولا يلزم منه وقوعه إلى هذه الغاية، اللهم إلاّ أن يستدل بأن السين للاستقبال القريب **(ولأن منها ما يعارض العقل ولا يقبل التأويل)** وما يخالف العقل كاذب، فيستحيل صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(وقد يمثل له)** أي لما يخالف العقل **(برواية: «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة»)** رواه الشيخان وغيرهما، فإنه قد بقي الأنفس الكثيرة، قال في «الحاشية»: هذا غير مرضي، فإنه يقبل التأويل بأن المراد الموجودون الآن لا يتجاوزون المائة، بل لا تأويل على هذا، فإن المشتق لما اتصف بالمبدإ في الحال، فالمنفوسة هي المنفوسة في الحال، وقد يقرر الكلام بأن أبا العباس الخضر عليه السلام بقي، وكان نفساً منفوسة زمان التكلم، ولا يذهب عليك أن التخصيص في العام غير عزيز، فليس مما لا يقبل التأويل، وربما يناقش بالتزام موت الخضر، بل اتخذه البعض مذهباً لهذا الحديث، ونقل عن البخاري رحمه الله تعالى، فما وقع في حديث طويل حدث في خروج الدجال، فيخرج إليه رجل مؤمن فيقول: أنت الكذاب الذي حدثني به رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فعند هؤلاء محمول على غير الخضر، وأما الجمهور فعلى أن الخضر حي، وهو هذا الرجل المؤمن، وهو الحق، فإن أولياء الله قاطبة اتفقوا على أنه حي، وقد لاقاه الأكثر، مثل قطب الأقطاب الشيخ محيي الدين عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي لله، ومثل الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية الشيخ محيي الدين محمد بن العربي وغيرهما قدس الله أسرارهم **(وسببه)** أي سبب الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(نسيان الراوي)** فيحفظ مكان حديث حديثاً آخر **(أو غلطه)** فيظن غير الحديث حديثاً، وذلك قد يكون لغلبة الصلاح والزهد والاشتغال بالعبادة، بحيث لم يتفرغ لضبط الحديث، وذلك كما حكي عن ثابت بن موسى الزاهد دخل على شريك القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول: حدثنا الأعمش عن سفيان عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولم يذكر متن الحديث، ونظر إلى ثابت بن موسى فقال: من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار وأدبه مدح ثابت فظن ثابت أنه روى الحديث بالإسناد المذكور، فكان ثابت يرويه عن شريك، ومن الغلط والنسيان روايات ابن لهيعة: وكان قد احترقت كتبه بمصر، فذهب حديثه، فكان يحدّث عن حفظه فيروي المناكير، فصار ممن لا يحتج به، وقال الإمام أحمد بن جنبل سماع ابن المبارك وأقرانه الذين سمعوا منه قبل وفاته بعشرين سنة صحيح لاحتراق الكتب بعده **(أو اتباع الهوى)** فيضع الأحاديث ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم. قال ابن عدي: لما أخذ عبد الكريم الوضاع لتضرب عنقه قال: لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها وأحلل كذا في «شرح النخبة»، كذا في «الحاشية»، ومن اتباع الهوى وضع الرجال الأحاديث للتقرب إلى الملوك مثل غياث بن إبراهيم: دخل على المهدي بن المنصور وكان يعجبه اللعب بالحمام فروى وقال: «لا سبق إلاّ في خف أو حافر أو جناح» فأمر له بعشرة آلاف درهم فلما قام ليخرج قال المهدي: أشهد أن قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ما قال

رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم جناح، ولكن هذا أراد ليتقرب إلينا، يا غلام اذبح الحمام، فقيل: ما ذنب الحمام؟ قال: من أجلهن كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(وفي نخبة الفكر)** روي **(عن بعض الكرامية والمتصوّفة)** وهم الذين أظهروا الصوفية بالتكلف وهم ليسوا من الصوفية في شيء بل هم يتشبهون بهم وقلوبهم قلوب الملاحدة **(إباحة الوضع في الترغيب والترهيب)** ليرغب الرجال في الحسنات فيعملوا بها ويرهبوا عن السيئات فيجتنبوا عنها، وأما الصوفية حقاً فهم، خيار الأمة براء عن مثل هذا التصنع، كيف وهم لا يجوّزون الافتراء على أحد، وإن كان الموضع موضع ترخص، وجل سعيهم الأخذ بالعزائم، وهم في الأكثر يستعملون نصح أنفسهم ولا ينصحون غيرهم نصائح حق إلا بعد تهذيبهم أنفسهم، فكيف يجترؤون على إهلاك أنفسهم بالكذب على سيد البشر صلوات الله عليه وآله وأصحابه لنصيحة باطلة قبيحة وذلك الوضع كما وقع عن أبي عصمة نوح ابن أبي مريم أنه وضع أحاديث في فضائل القرآن سورة سورة بعنوان: إن من قرأ سورة كذا فله كذا، وروي عن عكرمة عن ابن عباس وتارة يروى عن أُبَيّ بن كعب وهي الأحاديث التي نقلت في «تفسير البيضاوي» عند ختم كل سورة، فلما سئل من أين هذه الأحاديث؟ قال: لما رأيت اشتغال الناس بفقه أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق وأعرضوا عن حفظ القرآن وضعت هذه الأحاديث حسبة لله تعالى **(وهو)** أي هذا الرأي **(خطأ)** باطل **(لأن تعمد الكذب)** خصوصاً على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(من الكبائر)** بل من أشدها، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من كذب عليّ معتمداً فليتبوأ مقعده من النار» **(واتفقوا على تحريم رواية الموضوع)** من الحديث: وهو الذي يكون في إسناده كاذب **(إلاّ ببيانه لقوله عليه)** وآله وأصحابه الصلاة و**(السلام)**: «من حدّث عني بحديث يرى» على البناء للمفعول أي يظن **(أنه كذب فهو أحد الكاذبين)** رواه مسلم.

(مسألة: إذا أخبر بحضرته عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام فلم ينكر) ذلك الخبر **(فالظاهر)** المظنون **(الصدق)** أي صدق الخبر، لأن الظاهر تقرير ذلك الخبر **(لا القطع)** بصدقه **(كما ظن لاحتمال أنه ما سمع)** الخبر **(أو ما فهم)** وما علم صدقه ولا كذبه لكونه دنيوياً **(أو رأى تأخير الإنكار)** إلى وقت الحاجة **(أو)** رأى **(عدم إفادته)** أي إفادة الإنكار لكون المخبر متعنتاً، ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع، وما قيل إنه لا قطع لجواز ارتكابه عدم الاخبار لكونه صغيرة وهي جائزة على الأنبياء فرده المصنف بقوله: **(وأما تجويزه صغيرة فبعيد)** جداً، فإنه خلاف العبادة قطعاً، بل لا يكاد يصح فإن المصنف قد بين سابقاً عدم صدور الصغيرة عن الأنبياء وبراءة شأنهم عنه قطعاً **(كخلاف العادة)** كما أن تجويز السكوت على خلاف العادة بعيد.

مسألة: (إذا أخبر بحضرة خلق كثيراً فأمسكوا عن تكذيبه يفيد ظن صدقه) لأن سكوت جماعة عن استكشاف ما يحتمل الكذب عندهم بعيد غاية البعد **(وإن لم يكن خبر غريب)** أخبر به بل يكون بحيث لو كان لعلمه الجماعة، **(ولا حامل)** لهم **(على السكوت)** من موانع

الإنكار، بل يظهر بقرائن الحال أن سكوتهم لصدق الخبر عندهم **(فيفيد القطع)** بصدق الخبر **(بالعادة)** فإن العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جداً **(وهذا تواتر سكوتي)** مثاله ما قال أمير المؤمنين عمر حين بايع أمير المؤمنين الصديق الأكبر: قدّمك رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أمر ديننا فمن يؤخرك في أمر دنيانا؟ بحضرة جم غفير قد شاركوه في سبب العلم وكان اجتماعهم لتعيين الخليفة، وأحوالهم كانت شاهدة بأنه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا فأفاد القطع بأنه قدّمه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أمر ديني، لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

مسألة: (إذا أجمع على حكم يوافق خبراً يدل على الصدق) أي صدق ذلك الخبر **(قطعاً عند)** الإمام الشيخ أبي الحسن **(الكرخي)** رحمه الله تعالى **(وأبي هاشم والبصري)** كلاهما من المعتزلة **(قالوا)** في الاستدلال **(وإلاّ)** أي وإن لم يدل على الصدق قطعاً **(احتمل الإجماع الخطأ)** واعلم أن الخبر الموافق للإجماع على نحوين.

أحدهما: أن يكون ذلك الخبر سنداً للإجماع.

والآخر: أن لا يكون سنداً، والظاهر أن دعوى الكرخي في الأول وحينئذٍ فوجه الملازمة أنه لو احتمل الخطأ لاحتمال بطلان دليل حكم الإجماع فيكون الإجماع على خطأ **(ومنعه)** أي القطع **(غيرهم لأنه)** أي الإجماع **(يفيد القطع بحقية الحكم)** المجمع عليه **(ولا يستلزم)** ذلك **(القطع بصدق السماع)** بل يجوز أن لا يكون الحديث مسموعاً من الرسول، ويكون حكمه مطابقاً، واعلم أنه إن كان منعهم في الخبر الذي هو سند الإجماع فليس إذ الاجماع على حكم بالاستدلال يوجب الإجماع على أن الخبر صالح للاحتجاج، فيجب كونه حجة مطابقاً لنفس الأمر قطعاً، والحجة ليس إلاّ قول صاحب الشرع، فإذن كونه قولاً له قطعي، واستدلال أهل الإجماع سبيل لهم، وسبيلهم لا يكون كذباً وضلالة في نفس الأمر فالحكم وخبرية الخبر كلاهما إجماعيان مقطوعان، ولا يرد عليه أن أهل الإجماع إنما استدلوا به للصحة فتكون الصحة مقطوعة دون السماع، فلا يلزم القطع به، على أن ظن السماع لا بد منه، وإلاّ لم يكن حجة، فإذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعاً عليه، وهو قطعي، وكذا لا يرد عليه أنه حينئذٍ يتم قول ابن الصلاح بقطعية مرويات الشيخين للإجماع على الصحة، لأن الإجماع هناك ممنوع كما مر مشروحاً فتدبر.

(مسألة: قيل: من المقطوع خبر العلماء) أي الخبر الذي رواه أحد بحضرة العلماء **(ما بين محتج به ومؤول له)** أي احتج البعض به وأول الآخرون **(لأنه إجماع على القبول)** لأن الاحتجاج قبول له، وكذا التأويل، وإلاّ أنكروه **(وهو ضعيف)** لأن التأويل يجوز أن يكون على التنزل.

مسألة: (بعض الزيدية) قالوا: **(بقاء النقل مع توفر الدواعي على إبطاله يدل على القطع بصحته، وليس بشيء)** لأن عدم تأثير الدواعي في بطلان الباطل لا يفيد ظن صحته فضلاً عن

القطع، كيف بل ربما كان ضد الشيء مقطوعاً من توفر الدواعي على بطلان ذلك الشيء، ولا يبطل كعقائد المشركين.

مسألة: **(إذا انفرد واحد بما تتوفر الدواعي إليه)** أي إذا انفرد واحد بما تتوفر الدواعي إلى نقله لو كان **(وفي سبب العلم شاركه خلق كثير)** لو كان لكونهم مشاهدين **(يقطع بكذبه)** وحاصل المسألة رواية الفرد خبراً لو كان لعلم خلق كثير ذلك الخبر، ولم يروه من ذلك الخلق أحد أصلاً، أو روى واحد ولم يروه من سواه يقطع بكذب هذا الخبر، لا سيما إذا ادّعى المخبر مشاركة الكل أو الأكثر في العلم به، فإن قلت، يلزم كذب الصحابي والعياذ بالله، لأن كذب الخبر يستلزم كذب المخبر، قلت: لزوم هذا الأمر الفظيع إنما يكون لو وقوع من الصحابة الإخبار بهذا النمط، وهو ممنوع وعليك بالاستقراء، وأجاب المصنف بأنه يحمل على السهو والنسيان والغلط، وبالجملة على العذر الصحيح إن كان، إلا فيلتزم كذب المخبر والحكم بعدالة الصحابي مظنون معتبر ما لم يوجد دليل العدم والحق إسقاط قوله الأخير من البين والاكتفاء بالحمل على السهو والشبهة فإن عدالة الأكثرين قطعية، كيف وقد شهد الله تعالى بعدالة أصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعدالة من لا يحصى كما لا يخفى **(خلافاً للشيعة)** الشنيعة **(زاعمين النص الجلي على إمامة)** أمير المؤمنين **(علي)** بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم؛ قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أعطاه الخلافة في غدير خم حين المراجعة من حجة الوداع بحضرة جم غفير أزيد من مائة ألف، ثم كتموا بعد ذلك وبايعوا أمير المؤمنين أبا بكر الصديق الأكبر، فانظر إلى سفاهتهم وحماقتهم، كيف ساغ لهم أن يقولوا مثل هذه المزخرفات، فإنه لما جاز كتمان هذه الجماعة فقد أجازوا تواطؤهم على الكذب فيما هو أهم، بل عند هؤلاء الحمقى كتمان ما هو جزء الإيمان، وهذا يؤدي إلى أمور فظيعة شنيعة، فإنه إذن قد جاز وقوع معارضة القرآن، لكنهم كتموا وقيام المعجزات على يد مسيلمة الكذاب، لكنهم كتموا ثم من أين وصل إليهم هذا الخبر إن نسبوه إلى أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، فهو خبر واحد غير مقبول عندهم مع أن الكذب يجوز عندهم تقية فيجوز أن يكون هذا من القبيل، كما أنهم قالوا: إن إنكار علي تسليم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الخلافة زماناً كان تقية وكذباً لغرض وإن تشبثوا بالعصمة، فمن أين يثبتون العصمة، لأن القرآن والأحاديث كلها صارت غير متواترة على أصلهم الكاسد، فلم يبق في أيديهم إلاّ الدعاوى، ولا حماقة أشدّ من هذا، وهم كالسوفسطائية بل أشد منهم في إنكار الضروريات، وأشد من الملاحدة في إرادة هدم الشريعة الغراء، لكن الله متم نوره ولو كره الكافرون **(لنا العادة قاضية به)** أي بالقطع بالكذب في مثل هذه الصورة، فإن سكوت هذا الجم الغفير العظيم عن خبر علموه وكتمانهم ذلك مما تحيله العادة قطعاً **(كما لو انفرد بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر بمشهد من أهل المدينة)** وسكوت أهل المدينة عن الإخبار به قطع بكذب المخبر المنفرد، لا سيما إذا لم يخبر أحد من المشاهدين، بل أخبروا خلافه ثم حدث الخبر بعدهم، كالخبر الذي

ادعته الروافض خذلهم الله تعالى في إمامة أمير المؤمنين فإنه كذب البتة ضرورة. الروافض **(قالوا)** لعل سكوتهم لحامل حملهم على كتمانهم إنما لا يفيد السكوت القطع إلاّ إذا علم انتفاء الحوامل و**(الحوامل على الكتمان)** كثيرة **(لا يمكن ضبطها، فالسكون ساكت)** عن كونه كذباً **(ألا ترى لم ينقل النصارى كلام عيسى)** على نبينا وعليه الصلاة والسلام في **(المهد)** حين دخل القوم على مريم يتهمونها فيعظونها: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿٣٣﴾﴾ [مريم: ٣٠ ـ ٣٣] **(ونقل انشقاق القمر)** آحاداً عن ابن مسعود قال: انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فرقتين فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله ﷺ: «اشهدوا» رواه الشيخان **(وتسبيح الحصى والطعام)** عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: كنا نعدّ الآيات بركة، وأنتم تعدّونها تخويفاً وقال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في سفر فقل الماء، فقال: «اطلبوا فضلة من الماء» فجاؤوا بماء قليل في إناء فأدخل يده صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في الإناء قال: «حي على الطهور المبارك والبركة من الله تعالى» فلقد رأيت الماء ينبع من بين أصابعه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل رواه البخاري **(وحنين الجذع)** عن جابر رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إذا خطب استند إلى جذع نخلة من سواري المسجد: فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت أن تنشق، فنزل النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم حتى أخذها فضمها إليه، فجعلت تئن أنين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال: بكت على ما كانت تسمع من الذكر رواه البخاري **(وسعي الشجرة)** عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في سفر، فأقبل أعرابي، فلما دنا قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «نشهد أن لا إلٰه إلاّ الله وحده لا شريك له ونشهد أن محمداً عبده ورسوله» قال: ومن يشهد على ما تقول قال: «هذه السلمة» فدعاها رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهو بشاطىء الوادي، فأقبلت تخدّ الأرض حتى قامت بين يديه، فاستشهدها ثلاثاً فشهدت ثلاثاً إنه كما قال، ثم رجعت إلى منبتها رواه الدارمي **(وتسليم الحجر والغزالة)** عن جابر بن سمرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «إن بمكة حجراً كان يسلم عليَّ ليالي بعثت وإني لأعرفه» **(وكثير من الفروع المختلفة)** ككون الأذان مثنى مثنى وغير ذلك **(أحاداً)** متعلق بنقل، يعني نقلت هذه الأمور آحاداً مع سكوت الباقين، ولا يقطع بالكذب **(والجواب: أن شمول حامل للكل الأقاصي والأداني في كل زمان وفي كل مكان)** كما قالوا: **(منتف عادة)** والمسألة فيما إذا سكتوا مدة العمر، ثم إن الحامل الذي ذكروه في كتمان خبر الإمامة الخوف من الخلفاء الثلاثة وباقي العشرة، فانظر إلى سفاهتهم، كيف خاف الجمع الأزيد من مائة ألف من رجال معدودين وكيف يستمر هذا الخوف حتى بقي بعد وفاتهم رضوان الله تعالى عليهم، ثم

إنهم يقرون أيضاً أن أمير المؤمنين أشجع الناس، وأن أهل بيته كلهم كانوا ناصريه، وأن مثل عمار والمقداد وأبي ذر أيضاً كانوا من ناصريه وكان أبو ذر ذا قبيلة ولم يخف من أمثال أبي جهل حين أظهر الإسلام بين أعينهم، وإذا كان هو خائفاً مع وجود الناصرين فأين الأشجعية؟ بل هذا الخوف مناف للشجاعة ومثبت لأشجعية الخلفاء الثلاثة وجلادتهم، فقد بان لك بأقوم الحجج أن مذهب الشيعة الشنيعة لا يختاره إلا سفيه انتهى إلى حدة البلادة ومفض إلى أمور مستشنعة **(وأما كلام عيسى)** في المهد **(والمعجزات)** المذكورة **(فلو كثر مشاهدوها لتواترت كما قيل في انشقاق القمر وحنين الجذع)** إنهما متواترتان، وصرح بتواترهما السبكي، ولا بعد فيه، بل الانشقاق منقول في القرآن، فاكتفوا في النقل به، فإن قلت: تحتمل الآية الاخبار عن الآخرة؟ قلت: بعيد عن السياق، فإنه قال تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ۝٢﴾ [القمر: ١ ـ ٢] واحتمال معنى آخر لا يضر **(وإلاّ)** أي وإن لم يكثر مشاهدوها **(فغير محل النزاع)** فإنه ليس مما انفرد به الواحد من بين الجماعة، وكلام عيسى عليه السلام وباقي المعجزات من هذا القبيل، قال أكثر العلماء: إن انشقاق القمر كان ليلاً والناس نيام، ولم يكن شاهدها من الصحابة إلاّ واحد أو اثنان، ومن الكفرة جماعة قليلة يمكن الكتمان منهم، فلم ينقله إلاّ من شاهد من الصحابة، فليس هذا من الباب في شيء **(على أن القرآن مغنٍ)** عن سائر المعجزات، فليس هناك على نقل المعجزات الأخر دواع، فليس من الباب في شيء **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان»: **(التحقيق أن إعجازه لكمال البلاغة)** بحيث لا يقدر البشر على إتيان مثله في البلاغة **(فلا يعلمه إلاّ الأفراد من البلغاء الذين لم يوجدوا في كل عصر)** ولا أقل من أنهم قلوا غاية القلة **(فكون القرآن مستمراً لا يغني عن ذكر تلك المعجزات)** لعدم علم الأكثر بإعجاز، ولا بد من نقل معجز يعلم إعجازه ليقوم حجة، والجواب عنه أنه نقل القرآن تواتراً، ونقل إنه لم يعارض مع جد المخالفين في ذلك تواتراً، وهذا القدر كاف للعلم بالإعجاز، ويقوم حجة، فنقله على هذا الوجه يكون مغنياً **(أقول)** في الجواب **(البلاغة صفة لازمة)** له **(فما دام موجوداً معجز، وفي ذكر المعجز الموجود كفاية)** عن ذكر معجزاً آخر قد زال **(لا ريب فيه)** وفيه نظر ظاهر، فإن الشاك إنما شكك بأن هذا المعجز الموجود لا ينتفع به الأكثر لعدم علمهم بإعجازه، فذكره لا يغني عن ذكر المعجزات الأخر التي إعجازها بين عند كل أحد، فيقوم حجة، فينتفع به، فلا جواب إلاّ بالمراجعة إلى ما قلنا، ويمكن الجواب أيضاً بأن نقل كل معجزة معجزة سوى القرآن وإن كان آحادياً، لكن القدر المشترك بين الكل متواتر، وهو يقوم حجة، فنقله كفاية عن نقل واحد واحد **(وأما الفروع)** التي استدلوا بها **(فليست مما تتوفر الدواعي على نقله مطلقاً)** والمسألة وكانت مفروضة فيما تكثر مشاهدوها وتوفرت الدواعي على نقلهم إياه، وأما الكلام بأن خبر الواحد لا يقبل فيما عمت البلوى به فكلام آخر سيتضح في المسألة الآتية.

مسألة: (خبر الواحد فيما يتكرر) وقوعه **(وتعم به البلوى كخبر ابن مسعود في مس الذكر)** إنه ينقض الوضوء رواه مالك وأحمد ورواه بسرة أيضاً بلفظ: «إذا مس أحدكم ذكره

فليتوضأ» رواه أبو هريرة أيضاً بلفظ: «إذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره ليس بينه وبينها حجاب فليتوضأ» رواه الشافعي والدارقطني، وممن يرى من الصحابة الانتقاض بالمس عبد الله بن عمر، وأبو أيوب الأنصاري، ويزيد بن خالد، وأبو هريرة، وأمير المؤمنين عمر على ما هو المشهور، فعلى هذا في كونه من الباب نظر، فإن قلت: فما يصنع الحنفية في حكمهم بعدم الانتقاض، قلت: إن الرواية عن أبي هريرة لم تصح، فإن في سنده يزيد بن عبد الملك وهو مضعف، كذا في «فتح القدير»، ولم تصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق، وأما حديث بسرة مع كونه مضعفاً أيضاً عند بعض أهل الحديث في سنده عن عروة عن بسرة، ولم يلاق عروة بسرة، فهو منقطع، فلا يعارض ما رواه أبو داود والنسائي وابن حبان والترمذي وقال: أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة فقال: «هل هو إلاّ بضعة منك» وقد تأيد قولنا بعدم الانتقاض بما ثبت عن أمير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وأبي الدرداء وسعد بن أبي وقاص فإنهم لا يرون النقض منه، وكذا في «فتح القدير» **(لا يثبت الوجوب دون اشتهار أو تلقي الأمة بالقبول)** كذا حرر المسألة في «التحرير»، ومثل التلقي بقوله **(كحديث التقاء الختانين)** عن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل» فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فاغتسلنا. رواه الترمذي وابن ماجه فقبله أمير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين، وقال لمن لا يرى الغسل لا تبالي في الرجم وتبالي في إراقة صاع من الماء، ومثل هذا الحديث جاء أيضاً عن أبي موسى الأشعري في رواية مسلم، وكون هذا مما عمت به البلوى منظور فيه، بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة **(عند عامة الحنفية)** لا عند بعضهم فقط كما في «شرح المختصر» **(خلافاً للأكثر)** الشافعية والمالكية **(لنا)** على ما في كتب الشافعية **(لو صح)** هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرائض **(لأدى إلى بطلان الصلاة الأكثر)** مثلاً بعدم علمهم بذلك الخبر وعدم العمل به **(وهو معلوم البطلان)** وقد يقال: لو تم لدل على عدم قبول الخبر المشهور، فإنه يؤدي إلى بطلان الصلاة قبل الشهرة إلاّ أن يدعي وجود الشهرة من حين نزوله، وليس الأمر كذلك، فإن الخبر الذي اشتهر في القرن الثاني بعد رواية واحد من أصحاب القرن الأول يقبل وإن كان فيما تعم البلوى به ثم إن حاصل الدليل أن الخبر المشتمل على حكم ما تتكرر البلوى به لو قبل من غير شهرة لأدى إلى بطلان صلاة الأكثر فلا بد من الشهرة في مثله وإن رواه واحد واشتهر بروايته، وليس المقصود منه وجوب التواتر في مثله حتى تمنع الملازمة، بل المقصود وصول هذا الخبر إلى الأكثر ولو من واحد والتلقي به **(وما في «شرح المختصر» من أن بطلان الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة)** دون من لم يبلغه وحينئذٍ لا يلزم بطلان صلاة الأكثر **(فأقول: مندفع بما تقرر أن الحكم إذا بلغ إلى مكلف)** واحد **(ثبت في حق الجميع اتفاقاً)** فلو صح مثل هذا الحديث لثبت حكمه على الكل، فيلزم فساد صلاة من لم يبلغه ولم يعمل به وهم الأكثر، فقد تم الملازمة، وهذا غير وافٍ فإن

عدم العمل بدليل لم يعلم من قبيل الخطأ، وهو معفو ألم تر أن رسول الله ﷺ لم يأمر من صلى إلى بيت المقدس بعد نزول التوجه إلى الكعبة الشريفة زادها الله شرفاً وقبل الوصول إليهم بالقضاء، فهذا الفساد المعفو الغير الموجب بقاء الذمة غير معلوم البطلان فافهم، واعلم أن الذي يظهر في تحرير المسألة من كتب الكرام، أن الخبر الشاذ المروي من أحد أو اثنين فيما عم به البلوى، وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة ويبتلون به، بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر في مباح أو مندوب أو واجب أو محرم ولم يقبل ولم يعمل به ويكون مردوداً، ويدل على التعميم تمثيل الإمام فخر الإسلام بحديث جهر التسمية في الصلاة الجهرية، وهو من هذا القبيل البتة، فإنه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين خلاف ذلك مدة عمرهم، والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم، ومن البين أن شأنهم أجل من أن يتركوا السنة مدة عمرهم، ومن ذلك حديث قنوت الفجر، فإنه كان القنوت سنة لما خفي على أحد فإن الصحابة كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فلو كان قنت جهراً والمقتدون يؤمنون كما هو مذهب الشافعي لما نسوه وجرى العمل به فيما بينهم، وكذا حديث القنوت سراً كما عليه مالك، فإن مثل هذا السكوت لا يخفى على أحد، بل حديث القنوت من جزئيات المسألة السابقة مما يقطع فيه الكذب، ومن ذلك حديث صلاة التسبيح فيما أظن، فإن المعلوم من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم أن جل همتهم كانت مصروفة إلى الاستغفار والتوبة وصلاة التسبيح لما لها من الفضائل المنقولة في حديثها، مثل التوبة للمغفرة، بل أعلى لكونها عملاً قليلاً مؤثراً تأثير التوبة، فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة، ففيها ضعف، ومن هذا القبيل أحاديث يطول الكلام بذكرها، واستدل المشايخ على المطلوب بما أشار إليه المصنف بصيغة التمريض وقال **(واستدل العادة تقضي في مثله بالإلقاء إلى الكثير)** لحاجتهم إلى معرفة حكم ما ابتلوا به وعدم ترخصهم بالقعود عنه **(ورد بالمنع، إذ اللازم)** من قضاء العادة **(العلم به)** بأي طريق كان **(ويكفي فيه رواية البعض مع تقرير الآخرين)** وأما إلقاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الخبر إليهم فكلا، وهذا لرد ليس بشيء، فإن الإلقاء إلى الأكثر ليس المراد منه إلقاءه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، بل ما هو وأعم منه، ومن إلقاء السامع والمقصود أن العادة قاضية بأن حكم حادثة ابتلى الأكثر بها ويفعلون، فعلاً لو كان الخبر مخالفاً لفعلهم لعلموا البتة ولو من رواية واحدة، وتلقوا الخبر بالقبول، فإذا لم يعلموا الخبر أو علموا ولم يتلقوا بالقبول علم أن الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج، وهو المراد بالرد، فقد قام الحجة بحيث لا يمسها شبهة أصلاً فافهم وتثبت. الشافعية وغيرهم **(قالوا: أوّلاً: قبلته الأمة في تفاصيل الصلاة)** فيكون القبول مجمعاً عليه **(قلنا: إن كانت)** تلك التفاصيل التي رويت فيها الأخبار **(من السنن)** والمستحبات **(كغسل اليدين)** للمستيقظ الثابت بما روى أبو هريرة: «إذا استيقظ أحدكم من المنام فلا يغمس يده في الإناء» رواه الشيخان فإنه واقع فيما، ابتلوا به مخالفاً لفعلهم فإنه كما قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها: فما نصنع بالمهراس **(ورفعهما)** في الصلاة عند الركوع وعند رفع الرأس منه، كما رواه

ابن عمر، مع أن الطحاوي روى عن أمير المؤمنين عمر أنه لم يرفع والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفه، فهو أيضاً مخالف لما ابتلى به الأمة وعملت خلافه **(فلا نزاع)** فإن النزاع إنما هو في الواجبات، وقد عرفت أنت أن في السنن والمندوبات أيضاً نزاعاً إذا كانت مما خفيت عليهم وعملوا بخلافها **(أو)** إن كانت**(من الأركان الإجماعية فبقاطع)** أي فقد ثبتت الأركان بالقاطع ولم يقبل فيه الخبر **(أو)** من الأركان **(الخلافية كخبر الفاتحة)** المروي في «الصحيحين» وغيرهما: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» **(فإن اشتهر)** الخبر الوارد في الأركان الخلافية **(أو تلقى)** بالقبول بين الأئمة **(فقلنا بالوجوب)** وعملنا، ولذا لم نعمل بخبر الفاتحة وما قلنا إنه ركن صلاتي، وفيه نظر ظاهر، فإن الفاتحة واجبة عندنا، فالخبر المروي فيه إما مشهور متلقي بالقبول فيجوز به الزيادة على الكتاب فيزاد به على قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٧٣] فتكون الفاتحة فرضاً أو ليس مشهوراً ولا متلقي، فينبغي أن لا يقبل ولا يقال بالوجوب، اللهم إلاّ أن يستعان بالاحتياط كما روي عن الإمام محمد في قراءة الفاتحة خلف الإمام **(وإلاّ)** أي وإن لم يشتهر ولم يتلق بالقبول، كحديث وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في الصلاة، كما هو مذهب الإمام الشافعي **(ففيه النزاع)** فنحن لا نقبله **(وكذا المقدمات)** الصلاتية إذا كانت بقاطع إجماع وغيره يقبل، وكذا إن اشتهر أو تلقى بالقبول، وإلاّ ففيه النزاع **(فتدبر)** والجواب الصحيح الصواب أن قبول الأمة أحاديث تفاصيل الصلاة مسلم، لكن قبولهم فيما عمت البلوى به مخالفاً لعمل الأكثر ممنوع، وأما الفاتحة فكان الأمة يقرؤونها في الصلاة، والحديث إنما بين أن فعلهم يقع امتثالاً لوجوب الشرع، فليس من الباب في شيء فيقبل. وإنما لم تثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد، وكذا حديث غسل اليدين إنما قبل فيما أمكن الغسل قبل الغمس بأن يكون إناءً صغيراً يمكن رفعه فلا يخالف ما عم به البلوى من المهراس، ورد أم المؤمنين إنما كان لما فهم أبو هريرة من العموم وهكذا، وأما فيما وقع مخالفاً لفعلهم لم يقبل البتة عندنا، ولذا ما قبلنا حديث قنوت الصبح، وحديث: «لا يؤمن فاسق لمؤمن» ونظائرهما، ومن ههنا ظهر جواب ما أورد في المحصول أنكم قبلتم حديث وجوب الوتر فإن الأمة كلهم كانوا يوترون، فذلك الحديث بين أن فعلهم كان لأجل الوجوب، فليس مخالفاً لما ابتليت به الأمة وعملت به، فليس من محل النزاع في شيء، ومن ههنا ظهر فساد تفريع عدم قبول حديث رفع اليدين كما في بعض شروح أصول الإمام فخر الإسلام، فإن المسألة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه بعض الصحابة وأكثر التابعين بالقبول، وقد نقله صاحب سفر السعادة عن العشرة المبشرة فاحفظه فإنه التحقيق **(و)** قالوا**(ثانياً: قبلتموه في الفصد والقهقهة)** قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «الوضوء من كل دم سائل» رواه ابن عدي والدارقطني وقال: رواه عمر ابن عبد العزيز عن تميم الداري ولم يروه ولا يضر، فإن غايته الانقطاع، والمنقطع حجة عندنا، والتفصيل في «فتح القدير»، وقال ﷺ: «من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة» رواه أبو حنيفة الإمام **(قلنا)** ليس هما من محل النزاع و**(ليس مما يتكرر ويعم حتى يشتد الحاجة)** فإن

الرجل قلما يفصد إلاّ عند عروض المرض والقهقهة في الصلاة لا تكاد توجد إلاّ نادراً من ليس له تثبت لأمر الصلاة، وقد يقال: العذر في القهقهة صحيح، وأما في الفصد فلا يصح، لأنه ليس الكلام في خصوص الفصد، بل فيما يخرج من غير السبيلين والناس يبتلون به كثيراً ولا يذهب عليك أن خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد، وإنما يبتلى به صاحب المرض فلا يشتد الحاجة، على أنه إن سلم أنه فيما يتكرر به البلوى، لكن من أين علم أنه مخالف لعمل الأكثر حتى يكون من الباب، وعلى التنزل فالانتقاض به ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر البلوى والاستدلال بالخبر إلزام فافهم **(و)** قالوا **(ثالثاً: قبل فيه)** أي فيما عم البلوى **(القياس و)** الحال إنه **(هو دونه)** فإذا قبل ما هو دون الخبر فلأن يقبل هو فيه أولى **(قلنا)** لا نسلم أنه دون الخبر فيما عم به البلوى، بل **(القياس يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما تعم به البلوى إلاّ إذا اشتهر أو لم يخالف)** عملهم **(وقد يقال)** في تقرير كلامهم **(عموم البلوى يقتضي عادة سبق معرفة حكمه على القياس)** وإذا لم يعملوا بمقتضى القياس علم أن الحكم فيه ليس ما أفاد القياس، فلا يفيد القياس الظن فيه أصلاً **(أقول)** لا نسلم أن قضاء العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل **(لا تكليف إلاّ بعد ظهور الرأي)** بخلاف الخبر فإنه يتوجه التكليف من حين نزوله **(فلا حاجة)** إلى معرفة الحكم **(قبله اكتفاءً بالإباحة الأصلية)** واطلاع أهل الابتلاء الذين هم قبل القائس غير لازم، كما قال عليه وآله السلام: «رب حامل فقه غير فقيه» رواه البخاري، وأما الخبر فالعادة قاضية بنقله وإشاعته بعد العلم به فيما عم به البلوى، فإذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم أنه غير صالح للاحتجاج فافهم.

مسألة: **(التعبد)** وهو إيجاب الشارع العمل **(بخبر الواحد العدل)** أي بمقتضاه **(جائز عقلاً)** والعقل يجوُّزه **(خلافاً للجبائي)** من المعتزلة **(لا كما أقول إنه)** أي التعبد بخبر الواحد **(إيجاب العمل بالراجح)** لأنه يفيد غلبة الظن بأنه حكم الله تعالى **(هو معقول)** لا يحيله العقل **(واستدل بأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال)** لا بالذات ولا بالغير، وكل ما هو كذلك فهو جائز عقلاً **(وفيه ما فيه)** فإن الخصم لا يقنع عليه ويدعي الاستحالة كما يفصح عنه دليله، لكن يدفع بدعوى البداهة الغير المكذوبة فافهم. الجبائي وأتباعه **(قالوا أوّلاً)** التعبد بخبر الواحد العدل ممتنع بالغير، لأنه يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال عند كذبه) أي كذب المخبر أنه من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في خبره هذا، فإن الخبر الكاذب إن كان محللاً وفي الواقع حرام يلزم الأول، وفي العكس يلزم الثاني **(و)** يؤدي **(إلى اجتماع النقيضين) إن كان الخبر إخباراً من اثنين بالنقيضين عند تساوي الخبرين)** أو المراد أنه يلزم اتصاف الفعل بالحرمة والحل معاً، فإنه عند كذب المخبر يكون الفعل حراماً في نفس الأمر، وإذا وجب التعبد يصير حلالاً أيضاً، وهو الأنسب **(قلنا منقوض بالتعبد بالمفتي والشاهدين)** فإنه يجوز كذبهم فيلزم ما ألزموا، وهذا إنما يرد عليهم لو قالوا: بجواز التعبد بأخبارهم عقلاً **(والحل)** أنه **(إن قلنا بإصابة كل مجتهد)** كما هو رأي البعض **(فالحق متعدد)** فمن أدى اجتهاده إلى العمل بمضمون الخبر فهو الحكم عليه ومن أدى اجتهاده إلى خلافه فهو الحكم عليه، فلا تحليل

لحرام ولا تحريم لحلال (و) الحل (على) تقدير (اتحاده) أي اتحاد الحق كما هو المختار (فالمخالف بظن المجتهد ساقط عنه إجماعاً) وعقلاً، فلا استحالة في تحليل الحرام وعكسه (وعند التعارض) بين الخبرين (التكليف بالوقف) فلا يحكم بشيء منهما فلا تناقض (و) قالوا (ثانياً: لو جاز) التعبد بخبر الواحد العدل (لجاز) التعبد به (في العقائد ونقل القرآن وادعاء النبوة من غير معجزة) فيجب الاعتقاد بحسبه (وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة) بين الخبر في العمليات وفي الأمور المذكورة، كيف لا والمقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يفيده، ونقل الواحد القرآن مع سكوت الكل مع توفر الدواعي إلى النقل والحفظ مما يقطع كذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة أيضاً مما يحيله العادة. ولو قيل: لا ملازمة بل قياس، فقد ظهر لك أنه مع الفارق (وقد يمنع بطلان اللازم) أيضاً (لأن المنع) عن قبول خبر الواحد في أمثال هذه الأمور (شرعي).

(مسألة: التعبد بخبر) الواحد (العدل واقع) شرعاً (خلافاً للروافض وطائفة) ممن لا يعتد بهم (ثم الجمهور على أنه) أي وقوع التعبد (بالسمع) فقط يعني أن الأدلة السمعية دلت عليه (و) قال الإمام (أحمد وأبو الحسين البصري) من المعتزلة (والقفال وابن شريح) كلاهما من الشافعية وقوع التعبد به ثابت (بالعقل أيضاً، لنا أوّلاً كما أقول: كل ما كان قول الرسول) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (قطعاً يجب العمل) به (قطعاً) فوجوب العمل لازم، لقول الرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم) وخبر الواحد يفيد الظن بكونه قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فيكون العمل به مظنوناً (فيجب) العمل به (كظاهر الكتاب) فإنه مفيد للظن أيضاً، وهذا ما يقتضيه ظاهر العبارة، ويرد عليه أن غاية ما لزم منه الظن بوجوب التعبد به والدعوى القطع فإنه من الأصول العظيمة، ولا يكتفون فيه بالظن، ويمكن أن يقرر بأن كل ما هو قوله ﷺ قطعاً فيجب العمل به قطعاً، فهو حكم الله تعالى قطعاً، فقول الرسول ﷺ ملزوم بكونه حكم الله، والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم، فصار كونه حكم الله مظنوناً فيجب العمل به قطعاً، لأن مظنونية حكم الله تعالى ملزوم لوجوب العمل قطعاً، كالعمل بظاهر الكتاب، فإن قلت: لا نسلم أن مطلق المظنونية ملزوم وجوب العمل قطعاً، بل المظنونية التي حدثت من قطعي المتن كظاهر الكتاب، قلت: الفرق تحكم، فإن مظنونية المتن إنما تحدث الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى، ومثله ظاهر الكتاب، فهذه المظنونية إن وجبت هناك توجب ههنا أيضاً، وهذا ظاهر جداً فافهم (إن قيل: لعل الملزوم) لوجوب العمل (القطع) بكونه قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا نفس كونه قولاً أعم من أن يكون مقطوعاً أو مظنوناً (قلت: العلم) به (ليس بشرط في ثبوت الحكم) في الذمة ووجوب العمل به (بل) الشرط (التمكن) من العلم (اتفاقاً) فإن من ضروريات الدين العمل بمقتضى ظاهر الكتاب، مع أنه ليس هناك العلم، إنما التمكن ليس إلاّ، فكذا التمكن في خبر الواحد أيضاً حاصل إذ يمكن فيه تحصيل العلم بالمشاهدة، كما كان التمكن هناك بالاستفسار، والفرق بين ظنية الدلالة والثبوت مما لا طائل تحته، فإنهما مشتركان في مظنونية

ثبوت الحكم من الله تعالى **(فافهم)** فإنه واجب القبول **(و)** لنا **(ثانياً إجماع الصحابة)** على وجوب العمل بخبر العدل وليس فيه استدلال بعمل البعض حتى يرد أنه ليس حجة ما لم يكن إجماعاً **(وفيهم)** أمير المؤمنين **(علي)** وفي إفراده كرم الله وجهه قطع لما سولت به أنفس الروافض خذلهم الله تعالى **(بدليل ما تواتر عنهم)** وفيه تنبيه لدفع أن الإجماع آحادي فإثبات المطلوب به دور **(من الاحتجاج والعمل به)** أي بخبر الواحد، لا أنه اتفق فتواهم بمضمون الخبر وعلى هذا لا يرد أن العمل بدليل آخر غاية ما في الباب أنه وافق مضمون الخبر **(في الوقائع التي لا تحصى)** وهذا يفيد العلم بأن عملهم لكونه خبر عدل في عملي، وبه اندفع أنه يجوز أن يكون العمل ببعض الأخبار للاحتفاف بالقرائن، ولا يثبت الكلية **(من غير نكير)** من واحد **(وذلك يوجب العلم عادة لاتفاقهم كالقول الصريح)** الموجب للعلم به، كما في التجربيات، وبه اندفع أن الإجماع سكوتي، وهو لا يفيد العلم، ثم فصل بعض الوقائع فقال: **(فمن ذلك أنه عمل الكل)** من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم **(بخبر خليفة رسول الله ﷺ أبي بكر)** الصديق رضي الله تعالى عنه **(الأئمة من قريش ونحن معاشر الأنبياء لا نورث)** وقد تقدم تخريجهما **(والأنبياء يدفنون حيث يموتون)** حين اختلفوا في دفن رسول الله ﷺ رواه ابن الجوزي، كذا نقل عن «التقرير» **(و)** عمل ذلك الخليفة الأعظم الصديق الأكبر **(أبو بكر)** رضي الله عنه **(بخبر المغيرة في توريث الجدّة)** روى الحاكم قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر فقالت: إن لي حقاً في مال ابن ابن أو ابن ابنة مات، قال: ما علمت لك في كتاب الله حقاً ولا سمعت من رسول الله ﷺ فيه شيئاً، وسأل فشهد المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ أعطاها السدس، قال: ومن سمع ذلك معك؟ فشهد محمد بن سلمة وأعطاها أبو بكر السدس، وروى الحاكم أيضاً عن عبادة بن الصامت قال: إن من قضاء رسول الله ﷺ للجدتين من الميراث السدس بينهما على السوية، وما اشتهر في كتب الأصول أن مذهبه رضي الله عنه كان عدم توريث الجدة حتى شهد به المغيرة، فلا يظهر من الأخبار المروية في الباب **(و)** عمل أمير المؤمنين **(عمر)** رضي الله عنه **(بخبر عبد الرحمٰن بن عوف في جزية المجوس)** وهم عبدة النار، روى ابن أبي شيبة أنه لم يأخذ عمر الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمٰن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر، كذا في «الدرر المنثورة» ومثله في «صحيح البخاري» أيضاً، وروى الإمامان مالك والشافعي وابن أبي شيبة عن جعفر عن أبيه أن عمر بن الخطاب استشار الناس في المجوس في الجزية فقال عبد الرحمٰن بن عوف: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» **(و)** عمل ذلك الأمير الفاروق **(بخبر حمل)** بالحاء والميم المفتوحتين **(ابن مالك في إيجاب الغرَّة بالجنين)** قال: اقتتلت امرأتان، فضربت إحداهما الأخرى فقتلتها وجنينها، فقضى رسول الله ﷺ بغرّة عبد أو أمة وأن تقتل بها. أخرجه أصحاب السنن وابن حبان والحاكم كذا في شرح مطلع الأسرار الإلٰهية قدس سره الأصفى **(و)** عمل ذلك الفاروق رضي الله عنه **(بخبر الضحاك)** بن سفيان **(في إيراث الزوجة من دية الزوج)** وظاهر القياس كان يأبى عنه، فإن الدية وجبت بعد موت الزوج، وهو وقت بطلان النكاح، قال

الضحاك: كتب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أورث امرأة أشيم من دية زوجها. أخرجه أحمد وأصحاب السنن **(و)** عمل ذلك الفاروق رضي الله عنه **(بخبر عمرو بن حزم في دية الأصابع)** عن سعيد بن المسيب قال: قضى عمر في الإبهام بثلاث عشرة، وفي الخنصر بست، حتى وجد كتاباً عند آل عمرو بن حزم يذكرون أنه من رسول الله ﷺ وفيه: في كل أصبع عشر من الإبل، حديث حسن أخرجه الشافعي والنسائي كذا في الشرح **(و)** عمل أمير المؤمنين **(عثمان)** ذو النورين **(وعلي)** رضي الله تعالى عنهما **(بخبر فريعة)** بالفاء مصغراً **(في أن عدة الوفاة في منزل الزوج)** روى عبد الرزاق وأبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم وصححه عن الفريعة بنت مالك بن سنان وهي أخت أبي سعيد الخدري أنها جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم تسأله أن ترجع إلى أهلها في بني خدرة، وأن زوجها خرج في طلب أعبد لها أبقوا حتى إذا تطرق القدوم لحقهم فقتلوه، فقالت: فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أن أرجع إلى أهلي فإن زوجي لم يترك لي منزلاً يملكه ولا نفقة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «نعم» فانصرفت، حتى إذا كنت في الحجرة أو في المسجد فدعاني أو أمر بي فدعيت فقال: «كيف قلت»؟ قالت: فرددت عليه القصة التي ذكرت له من شأن زوجي، فقال: «امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله» قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشراً، قالت: فلما كان عثمان بن عفان أرسل إليّ فسألني عن ذلك فأخبرته فأتبعه، وقضى به كذا في «الدرر المنثورة» قال مطلع الأسرار الإلٰهية قدس سره: أما نسبة هذه القصة إلى أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه فالله أعلم بها **(و)** عمل **(ابن عباس بخبر أبي سعيد بالربا في النقد)** عند التفاضل **(راجعاً)** عما كان عليه من أنه لا ربا في النقد وإن كان أحد العوضين متفاضلاً مستدلاً بقوله ﷺ: «الربا في النسيئة» كما في «صحيح مسلم» **(إلى غير ذلك مما لا يعدّ إلاّ بالتطويل)** وبالجملة قد اشتهر فيما بينهم التمسك باختبار الآحاد والإفناء بها **(واعتراض بأنه أنكر)** الخليفة الأعظم الصديق الأكبر **(أبو بكر)** رضي الله تعالى عنه **(على المغيرة)** بن شعبة **(حتى رواه ابن سلمة)** كما تقدم **(و)** أنكر أمير المؤمنين **(عمر)** رضي الله عنه **(خبر أبي موسى)** الأشعري **(في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد)** الخدري، روى الشيخان والإمام مالك وأبو داود عن أبي سعيد الخدري قال: كنت جالساً في مجلس من مجالس الأنصار فجاء أبو موسى فزعاً له فقالوا: ما أفزعك؟ قال: أمرني عمر أن آتيه فأتيته، فاستأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، فقال: ما منعك أن تأتينا؟ فقلت: إني أتيت فسلمت على بابك ثلاثاً فلم تردوا عليّ فرجعت، وقد قال رسول الله ﷺ: «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع» قال: لتأتيني على هذا بالبينة؟ فقالوا: لا يقوم إلاّ أصغر القوم، فقام أبو سعيد معه فشهد له، فقال عمر لأبي موسى: إني لم أتهمك، ولكن الحديث عن رسول الله ﷺ **(و)** أنكر أمير المؤمنين **(علي)** كرم الله وجهه **(خبر ابن سنان في المفوّضة)** وهي التي نكحت من غير مهر أو على أن لا مهر لها. روى أبو داود أن ابن مسعود قال في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل ولم يفرض لها فقال لها: الصداق كاملاً وعليها العدة ولها الميراث، فقال معقل بن

سنان: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله وله روايات أخرى، قال البيهقي: كلها أسانيدها صحاح، كذا في «فتح القدير». ولا يذهب عليك أنه ليس فيه إنكار أمير المؤمنين علي، نعم قد يروى من مذهبه أنه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث، لكن لا يلزم منه الإنكار لجواز عدم اطلاعه على الحديث **(و أنكرت أم المؤمنين عائشة)** الصديقة رضي الله عنها **(خبر)** عبد الله **(بن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله)** عليه وقد تقدم التخريج **(وكان)** أمير المؤمنين علي **(يحلف غير أبي بكر)** على ما في «فتح القدير»، قال مطلع الأسرار الإلٰهية قدس سره: أنه لم يثبت عنه كرم الله وجهه، وممن أنكره الحافظ المنذري، وحاصل الاعتراض إبطال الإجماع بنقل الخلاف **(والجواب إنما توقفوا عند الريبة)** في صدق الراوي أو حفظه، لا لأن الخبر من الآحاد **(ألا ترى أنهم عملوا بعد الانضمام)** أي بعد انضمام راوٍ آخر **(و)** الحال أنه **(هو من الآحاد بعد)** أي بعد الانضمام **(و)** لنا **(ثالثاً تواتر)** عنه **(أنه كان عليه)** وآله وأصحابه الصلاة و**(السلام يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام)** ومنهم معاذ بن جبل، ولم يكن ينتظر إلى التواتر قط، فلولا الآحاد حجة لما أفاد التبليغ بل يصير تضليلاً، فإن قلت: لو تم هذا الدليل لزم ثبوت العقائد بالدليل الظني أو أفاد خبر الواحد العلم، فإن من المبعوثين معاذ بن جبل، وقد قال له: «إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إلٰه إلا الله الحديث، قلت: الأمر بالشهادتين قد تواتر عند الكل، ولم يكن لهم ريب في أن ذلك مأمور من رسول الله ﷺ، وإنما أمر معاذاً بالدعوة إليه أوّلاً، لأن دعوة الكفار إليه أمر حتم أو سنة، ولأنه يحتمل أن يؤمنوا فيثاب ثواباً عظيماً فافهم **(قيل: النزاع)** ههنا **(في وجوب عمل المجتهد والمبعوث إليهم كانوا مقلدين)** أي يجوز أن يكونوا مقلدين فلا قريب، وقد يجاب عنه سلمنا: أن المبعوث إليهم مقلدون لكن فيه المطلوب لأنهم إنما كلفوا بما أخبر المبلغ لأنه بلغهم قول الرسول المعصوم، وفي هذا المقلد والمجتهد سواء فإن الطاعة فرض على كل أحد إنما الفرق بأن المقلد ليس له قوة فهم الدقائق فاكتفى بعلم عالم آخر دون المجتهد، وهذا لا يفيد ههنا، وهذا كلام متين إلاّ أنه لا ينفع المجادل، فإن له أن يقول: لعل إرسال الآحاد للإفتاء برأيهم للمقلدين لا لرواية الأخبار، ولذا بعث الفقهاء لا العوام **(أقول: معلوم)** بالتواتر **(أنه عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام في تبليغ الأحكام إلى الصحابة المجتهدين ما كان يفتقر إلى عدد التواتر، بل يكتفي بالآحاد)** فالمبعوث إليهم كما كانوا مقلدين كذلك كانوا مجتهدين أيضاً **(وهم كانوا مكلفين)** مثل العامة فلو لم يكونوا مبعوثا إليهم لزم تأخير التبليغ عنهم، وهذا واضح جداً **(و)** لنا **(رابعاً)** قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ إلى قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] يعني فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون **(فإن الحذر إنما يكون من الواجب)** والكريمة دلت على الحذر فيكون الأخذ بمقتضى أخبار الطائفة واجباً **(والطائفة من كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر)** بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه تشمل الواحد والجماعة، ويمكن أن يقرر أن الكريمة دلت على أن نفور الطائفة للإنذار بالإخبار

واجب، ولو لم يجب الأخذ به لخلا الإنذار عن الفائدة، وقد يقال عليه: لعل الإنذار من كل طائفة ليحصل العلم بالإنذار بعد الإنذار لبلوغ حد التواتر وأجيب بأنه خلاف الظاهر، فإن الكريمة تدل على الإنذار الذي به يحصل الحذر فلا ينتظر إلى عدد التواتر **(واستبعد)** هذا الاستدلال **(بأن المراد)** بالإنذار **(الفتوى)** للعامة، لا رواية الحديث للمجتهد، وهو في غير النزاع **(ولو سلم)** أن المراد الرواية **(فظاهر)** أي فقوله تعالى المذكور ظاهر **(وهو)** بظنية **(لا يكفي ههنا)** لكون المسألة أصولية **(ويدفع)** الاستبعاد **(بأن التخصيص)** بالفتوى **(تحكم)** بل الظاهر الإنذار مطلقاً للعامة بالفتوى، وللخاصة برواية الأحاديث **(والعام قاطع)** فلا ظنية، بل ليس ههنا عموم فإن الطائفة مطلق وهو من الخاص، والخاص مقطوع اتفاقاً، وهذا إنما يتم لو أنهم اكتفوا بالقطع بالمعنى الأعم في الأصول كما هو الظاهر فافهم واستقم **(وقد يدفع)** الاستبعاد ثانياً **(بالإجماع على وجوب اتباع الظن)** بمعنى أن الكريمة أحدثت ظن وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد والإجماع القاطع دل على وجوب العمل بمقتضى الظن الحادث من الشرع، فقد وجب العمل بمقتضى الخبر قطعاً، فلا يرد أنه حينئذٍ يكفي أن يقال: الخبر مفيد للظن، وهو واجب العمل بالإجماع فيلغو التمسك بالكريمة **(وهو)** أي هذا الدفع **(ضعيف، لأن من لم يكتف بالظن في الأصول لم يكتف بالدليل الإجمالي)** فيها أيضاً **(لجريانه في الفروع)** بأن يقال: وجوب الوتر مظنون، والظن واجب الاتباع، فتصير الفروع كلها قطعيات، فلا يكفي هذا الدليل الإجمالي ههنا، بل لا بد من دليل قاطع في كل مسألة مسألة، ولا يظهر لابتناء الكلام على عدم اعتبار الظن وجه، اللهم إلاّ بأن يقال: الدليل الإجمالي لا يفيد القطع وإلاّ أفاد في الفروع المظنونية، أيضاً، فلا يكتفي به من يشترط القطع في الأصول، كما **(أقول: على أن الخصم يمنع الإجماع)** على اتباع الظن **(مطلقاً، بل على ما هو قطعي المتن)** ظني الدلالة، والظن الحادث من قطعي المتن واجب الاتباع بالإجماع واتباع الظن الحادث من ظني المتن متنازع فيه**(فافهم)** ولمطلع الأسرار الإلٰهية قدس سره تحقيق بديع هو أن الدليل الإجمالي عند الانضمام إلى التفصيلي إن أفاد القطع يجب اعتباره، كيف لا وإلاّ يلزم هدر العلم الموجود، وههنا يفيد، لأن مقتضى الكريمة وجوب العمل بالخبر المظنون ظناً والإجماع إذ قد أوجب العمل بهذا الظن الحاصل من قطعي المتن قطعاً لزم وجوب العمل بالخبر قطعاً، وأما الفروع فإن أثبت بهذا الدليل القطع بوجوب العمل، فلا شناعة في الالتزام، إذ العمل بها واجب قطعاً، وإن أريد القطعية بنفس الفروع فلا يفيده هذا الإجماع، وأما ههنا فالمطلوب هو وجوب العمل، وهو لازم وبهذا اندفع الشبهتان على أن ما أورد المصنف يدفع بمثل ما مر من اتباع الظن الحادث من قطعي المتن، إنما هو لكونه حكم الله تعالى ظناً، وهذا حاصل في ظنية المتن، فإيجاب العمل بأحد الظنين دون الآخر تحكم، ثم بقي هنا كلام هو أنه: هب أن الكريمة دلت على وجوب الإنذار الموجب على المنذر، لكن ههنا أمر أن العلم بهذا الوجوب والعلم به، فمن شرط القطع في الأصول يحكم بأنه لا بد من العلم بالمسألة الأصولية، فهذا لا يلزم من الإجماع فإن الإجماع إنما دل على وجوب العمل بوجوب الإنذار لا العلم به حتى

يلزم العلم بوجوب العمل بخبر الواحد، لأن الإجماع على وجوب العمل بالظن الحاصل بظاهر الكتاب لا غير فافهم، فإنه دقيق كأنه يعرف وينكر **(واستدل بقوله تعالى)** ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] فإنه يدل على أنه: إن جاءكم عادل فاقبلوا قوله **(وهذا)** الاستدلال **(بناء على مفهوم المخالفة)** فلا يستطيع الحنفي المنكر إياه أن يستدل بها **(و)** أيضاً لو سلم **(فهو ظاهر)** ظني ظناً ضعيفاً، فلا يصلح حجة فيما يقصد فيه القطع، ولك أن تدفع بما سبق من ضم الإجماع إليه، واعترض أيضاً بأن مفهوم شرطه هو أنه إذا لم يجيء فاسق بنبأ فلا تبينوا، وهو أعم من قبول خبر العدل وعدم إخبار واحد، وأجيب بأن ثبوت المفهوم لئلا تنتفي الفائدة، وفي هذا المفهوم لا فائدة أصلاً، فإنه معلوم من قبل، والحق أن الاستدلال ليس بمفهوم الشرط، بل بمفهوم الصفة، فإن الفاسق صفة، ومفهومه: إن جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوا، فافهم **(وأما المتشبثون)** بوجوب التعبد به **(بالعقل فمنهم من قال: وجوب الاجتناب عن المضار معلوم)** عقلاً، وهذا أصل كلي يعتقده الخاصة والعامة **(والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب عقلاً، كأخبار واحد بمضرة طعام وسقوط حائط)** فإنه واجب القبول، وقول الرسول مبين للمضار والمنافع، فإن ظن به وجب العمل قطعاً **(وهو مبني على حكم العقل)** بالوجوب، وقد مر من قبل فلا ينتهض حجة ممن لا يقول به **(على أن الوجوب)** وجوب العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل عقلاً **(ممنوع بل)** هذا العمل **(أولى)** عقلاً، نعم: وجوب هذا الأمر ثابت شرعاً **(ومنهم من استدل أوّلاً أن صدقه مظنون)** ضرورة **(فيجب)** العمل به **(احتياطاً، يمنع كون الاحتياط واجباً)** مطلقاً **(ألا ترى لم يجب الصوم بالشك)** في رؤية هلال رمضان الشريف، ولا يذهب عليك أنه ما ادّعى وجوب الاحتياط مطلقاً، بل الاحتياط في المظنون ولا شك فيه، وأما عدم وجوب صوم يوم الشك فلعدم الظن هناك، فالأحرى منع كون الاحتياط واجباً عقلاً بل إنما يجب فيما يجب سمعاً **(و)** استدل **(ثانياً: لو لم يجب)** العمل بخبر الواحد **(لخلت الوقائع)** أكثرها **(عن الأحكام، لأن القرآن والمتواتر)** من السنة **(لا يفيان)** بجميع الوقائع بل ما يفيان به أقل القليل **(والجواب منع الملازمة، لأن حكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع)** وهذا يشتمل جميع الوقائع الخالية عن القطع إذ هو الدليل **(فيتوقف أو يعمل بالإباحة)** الأصلية على اختلاف القولين، كما قد مر، والأظهر الإباحة فيما لا دليل فيه بالشرع، فلم تخل الوقائع **(أقول: على أن في تشريع الإجماع والقياس الوفاء بالأكثر)** فلا خلو إلاّ في أقل القليل، وفي كونهما وافيين تأمل أما الإجماع فلكونه في وقائع معدودة، وأما القياس فلأنه لا بد له من الأصل المقيس عليه، وهو لا يكون إلاّ من القرآن أو المتواتر من السنة والإجماع وهي غير كافية **(فتدبر، وقد يمنع بطلان التالي عقلاً)** فإن استحالة خلو الوقائع عن الأحكام لا تظهر عند العقل، وإنما هي بالشرع، لكن الاستحالة تظهر بالتشبث بالحسن والقبح العقليين في الأفعال، فإنهما يستلزمان تعلق الحكم بها من الشارع كما هو التحقيق عند محققي مشايخنا فتأمل. الروافض ومن وافقهم **(قالوا: أوّلاً)** التعبد بخبر الواحد اتباع الظن، وقد قال الله تعالى: (﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] و: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا

ٱلظَّنَّ﴾ [يونس: ٦٦] **قلنا: فيه إبطال الشيء بنفسه، لأنه ظاهر)** ظني ومقتضاه إبطال الظن، فإن قلت العام قطعي فلا ظنية، قلت: هذا نقض، وإلزام لهم بناء على أن العام ظني عندهم، فهاتان الآيتان مظنونتان، فيحرم العمل فلا يصلح للحجية، وقد يقرر بأنه لو صح العمل بالمظنون لصح العمل بهاتين الآيتين، والتالي باطل، لأنه ينفي العمل بالظن، وفيه أن الملازمة ممنوعة، فإن العمل بالظن بنفسه لا يوجب العمل به عند لزوم المحال على تقدير العمل به، ولا يلزم من العمل المظنون العمل بهاتين الآيتين فافهم **(فتدبر وتذكر ما تقدم)** من الحل **(و)** قالوا **(ثانياً: توقف عليه)** وعلى آله وأصحابه وأزواجه الصلاة و**(السلام في خبر ذي اليدين)** بالقصر والنسيان **(حتى أخبر غيره)** فلم يعمل بخبر الواحد، وهذا والخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم سواء في إفادة الظن، عن محمد بن سيرين قدس الله سره العزيز عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أحد صلاتي العشاء قد سماها أبو هريرة، لكن نسيت فصلى بنا ركعتين ثم سلم فقام إلى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها، ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين أصابعه، ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى، وخرجت سرعان الناس من أبواب المسجد فقالوا: قصرت الصلاة، وفي القوم أبو بكر وعمر فهاباه أن يكلماه وفي القوم رجل في يده طول يقال له: ذو اليدين، فقال: يا رسول الله، أنسيت أم قصرت الصلاة؟ فقال: «لم أنس ولم تقصر» فقال: أكما يقول ذو اليدين؟ فقالوا: نعم، فتقدم وصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر وسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر، فربما سألوه ثم سلم، فقال نبئت أن عمران بن حصين قال: ثم سلم رواه الشيخان وهذا كان قبل تحريم التكلم في الصلاة، كذا قال الشيخ عبد الحق الدهلوي، وأما قوله: «لم أنس ولم تقصر» فمعناه: لم أنس في ظني ولا كذب فيه ولو سهواً، كذا قال الإمام النووي على ما نقل هو والله أعلم بالصواب **(قلنا)** أولاً إنه خبر الواحد فلا يستدل به لإبطاله، وثانياً: إنما توقف **(للريبة لأن الإنفراد من بين جماعة)** مشاركة في سبب العلم **(مظنة الكذب)** كما تقدم، لا لأنه خبر الواحد كيف، وقد عمل مراراً بخبر الآحاد فتدبر.

مسألة: (عند الجمهور خبر الواحد) العدل **(مقبول في الحدود وهو قول)** الإمام **(أبي يوسف)** رحمه الله تعالى عليه **(والشيخ)** أبي بكر **(الجصاص)** الرازي **(خلافاً للكرخي)** الشيخ أبي الحسن من الحنفية **(والبصري)** من المعتزلة **(وأكثر الحنفية)** على ما في «التحرير» **(لنا)** الراوي **(عدل جازم)** روي **(في)** حكم **(عملي فيقبل)** روايته **(كغيره)** أي كما يقبل في غير الحدود من العمليات، ولعلك تقول: الخصم لا يسلم القبول في كل عملي، بل فيما إذا لم يمنع مانع، وههنا الشبهة مانعة عنده، والمقصود واضح، فإن خبر الواحد مفيد لحكم الله تعالى، فيجب العمل به، وهذا واضح إنما الأهم كشف الشبهة لا غير فافهم، الإمام الكرخي وأتباعه **(قالوا: قال عليه)** وعلى آله وأصحابه وأهل بيته الصلاة و**(السلام)** من الله تعالى العزيز العلام **(ادرؤوا الحدود بالشبهات)** رواه الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه ومثله في بعض السنن

أيضاً **(وفيه)** أي خبر الواحد **(شبهة)** فلا يقتل في الحدود **(قلنا: أوّلاً، المراد درء الحد بالشبهة قبل اللزوم)** والمعنى: ادرؤوا الحدود بإحداث الشبهات في ثبوت سبب الحدد **(لا)** الدرء بالشبهة في الحد **(اللازم يعني الشبهة في دليل ثبوت الحكم المثبت في الذمة، فإنها غير مانعة، كما في سائر العمليات، وعلى هذا فالاستدلال بهذا الوجه على عدم إثبات الحد بالقياس لا يتم، بل يستدل عليه بعدم اهتداء العقل إلى التقديرات الشرعية إن تم (و)** قلنا **(ثانياً)** دليلكم **(منقوض بالشهادة)** لأن فيه شبهة أيضاً، فلا يقبل، بل فيه شبهة في ثبوت السبب، والجواب عنه: أن أمر الشهادة تعبديّ على خلاف القياس، فلا يقاس عليه **(و)** منقوض بـ **(ظاهر الكتاب)** فإنه ظني أيضاً، فلا يصلح إثباته للحدود **(وربما يتخلص عن)** النقضين **(بأن التعبد بالشهادة بالنص)** القطعي فيخص به ظاهر الخبر **(وظاهر الكتاب قطعي)** وليس فيه شبهة **(لانتفاء الاحتمال الناشيء عن دليل)** وهو المعتبر لا مجرد الاحتمال فافهم، وقد يدفع هذا الجواب بأن العموم الوارد في آيات الحدود مخصوص وهو ظني اتفاقاً، وهذا إنما يتم لو كان للتخصيص بالكلام المستقل الملاصق وإثباته خرط القتاد، وقلنا ثالثاً: إنه منقوض بالخبر المشهور إذ فيه شبهة أيضاً، وجوابه بأنه مفيد للطمأنينة والشبهة بعدها غير معتبرة لعدم انتشائها عن دليل **(فافهم)**.

تقسيم للحنفية

(محل الخبر مطلقاً) من تقييد كونه خبراً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(إما حقوق الله تعالى وهي عقوبات أولاً كالعبادات والمعاملات وهو)** أي خبر الواحد العدل **(حجة فيهما)** أي العقوبات والعبادات كالإخبار بطهارة الماء ونجاسته، فإذا أخبر العدل بنجاسته يباح التيمم، والإخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم. فإنّ حكمها الوجوب وهو عبادة **(كما مر)** ولا يقبل فيها خبر فاسق، فلا يجوز التيمم بإخبار الفاسق بنجاسة الماء، بل يعمل بالتحري، فإن وقع التحري على الطهور يتوضأ إن أخبر الفاسق بالنجاسة، وضم التيمم أحب، وإن وقع على النجاسة يتيمم وإراقة الماء قبله أحب **(وإما حقوق العباد)** فإما فيه إلزام محض، أو ليس فيه إلزام أصلاً أو فيه من وجه دون وجه **(فما فيه إلزام محض كالبيوع)** عند إنكار أحدهما **(ونحوها)** كدعاوى أخرى **(فيشترط مع شرائط الرواية الولاية)** فلا يقبل قول الكافر على المسلم، ولا قول العبد **(ولفظ الشهادة والعدد)** وكون المخبرين رجلين اثنين أو امرأتين مع رجل واحد **(عند الإمكان، فلا عدد ولا ذكورة)** شرط **(في شهادة القابلة)** بالولادة، فإنه لا يحضر الرجل عندها فسقطت، وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه قبل شهادة القابلة **(ولا إسلام في الشهادة على الكافر)** **إذ** قلما يشاهد المسلم معاملة الكفار، ففيه ضرورة أيضاً، وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى **(وما لا إلزام فيه)** أصلاً **(كالوكالات والهدايا ونحوها)** ومنه أخبار كون اللحم الذي يباع في الأسواق ذبيحة مسلم أو كتابي **(فلا يشترط سوى التمييز)** فلا يقبل قول الصبي الغير المميز، والمعتوه غير المميز، والمجنون، ويقبل قول المميز **(مع تصديق القلب)** صدق المخبر، فإذا جاءت جارية وأخبرت

أن سيدي أرسل نفسي إليك هدية يقبل قولها ويحل وطؤها **(دفعاً للحرج)** فإنه لو اشترط العدالة لاختل أمر المعاش، فإنه قلما يجد الإنسان عدلاً يعامل معه أو يبعث شهوداً مع الهدايا، كيف **(وكان عليه)** وعلى آله الصلاة و**(السلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر)** والحر والعبد، وقد صح أنه عليه الصلاة والسلام قبل هدية سلمان حين كونه عبداً نصرانياً **(وما فيه إلزام من وجه دون وجه، كعزل الوكيل وحجر المأذون ونحوهما)** فإن هذا الخبر سلب المخبر الولاية الثابتة ولا يلزمها شيء من الدعوى **(فالوكيل والرسول)** من العازل والحاجر **(كما قبله)** يقبل قوله ولو فاسقاً أو عبداً، لأنهما يقومان مقام الموكل والمرسل، فقولهما قوله **(وشرط)** الإمام **(في)** المخبر **(الفضولي)** أحد شطري الشهادة **(العدد أو العدالة)** لأنه لما كان ذا شبهين عمل بهما، فأعطى حكم كل من وجه، فلو تصرف الوكيل بعد إخبار واحد فاسق نفذ تصرفه **(خلافاً لهما)** فإنهما يقولان أنه مثل الأول، لا يشترط فيه شيء سوى التمييز وتصديق القلب لمكان الضرورة، قلنا: الضرورة قد اندفعت بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل، فتأمل، والأظهر قولهما **(وفي وجوب الشرائع على من أسلم بدار الحرب)** بإخبار واحد فاسق أو كافر خلاف، فقيل: يشترط العدالة لأنه أمر ديني، وقيل: على الخلاف بين الإمام وصاحبيه كما في القسم الثالث و**(قيل: الأصح عدم اشتراط عدالة المخبر اتفاقاً)** حتى يجب عليه العبادات، ويجب القضاء إن لم يأت بها بإخبار فاسق، وبه قال شمس الأئمة **(لأنه)** أي المخبر **(رسول الرسول ﷺ)** ولا يشترط في إخبار الرسول شيء **(وهو منقوض بالرواية)** فإن راوي الحديث أيضاً رسول الرسول، والحق أن عدم الاشتراط إنما هو رسالة رجل بعينه لإخبار شيء بعينه في المعاملات، ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطلقاً، والحق في الاستدلال أنه لم يعتبر العدالة ههنا لمكان الحرج العظيم، فإن وصول العدل ههنا قلما يتيسر، فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه وجوز عدم الإتيان بالعبادات لم ينل ذلك المسلم الكمال الإنساني، ويلحق بالبهائم فافهم.

مقدمة: في شرائط الرواية

(فمنها التعقل) والتمييز **(للتحمل)** أي لتحمل الحديث، وقد اختلفوا في تعيين أقل السنين التي يحصل بها التمييز، فقيل: خمسة، وهو المختار عند ابن الصلاح، كما قال محمود بن الربيع: عقلت مجة مجها رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأنا ابن خمس سنين رواه البخاري. وقيل: أربعة لحديث المجة، وزعم هذا القائل بأن الصحيح أن محمود بن الربيع كان حين المجة ابن أربع في «الصحيح»، ولا يلزم من هذا الحديث أنه لا يكون الأقل من الأربع أو الخمس مميزاً، ولا أن يكون كل الصبيان في هذا السن مميزين، وقيل: الأقل خمسة عشر، وهو منقول عن ابن معين، قال الإمام أحمد: هذا عجيب منه والحق أن التقديرات المذكورة لا تستحق أن يلتفت إليها **(والأصح عدم التقدير بسن)** فإن العقل يقوى قليلاً قليلاً من الرحمة الإلٰهية لا يقدر الإنسان على تقدير قدر منه، ويختلف هذا القدر

باختلاف الصبيان (**بل**) التقدير (**بفهم الخطاب ورد الجواب**) فإذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب، ويرد الجواب يكون صالحاً لتحمل الحديث، لكن في الغالب لا يكون على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة، ولذا أمر الأولياء بأمرهم بالصلاة حين بلوغهم هذا السن، وأما تعقل محمود بن الربيع سنة خمس أو أربع وحفظ الإمام الشافعي «الموطأ» وهو ابن خمس وحفظ الإمام سهل بن عبد الله التستري بعض الأوراد وهو ابن سنتين، فمن جملة الكرامات لا يبنى عليه الأمر في الغالب. نعم: لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البتة، ولذا ما شرطنا سناً، لكنه قلما يوجد فافهم. (**و**) الشرط (**للأداء الكمال**) للعقل، وهو أيضاً مختلف باختلاف الرجال، فلا يمكن تعيين قدر منه فأدير سببه مقامه شرعاً، كما في السفر والمشقة، قال (**ومعياره البلوغ سالماً**) عن العته والجنون. وإنما شرطنا نفس التمييز للتحمل وكماله للأداء (**قياساً على الشهادة**) لكونهما إخبارين (**ولقبولهم**) عبد الله (**بن عباس و**) عبد الله (**بن الزبير والنعمان**) بن بشير (**وأنس**) بن مالك رواياتهم (**بلا استفسار**) منهم أنهم تحملوا قبل البلوغ أو بعده، فعلم أن البلوغ ليس شرطاً عند التحمل وأما اشتراطه عند الأداء فيجيء وجهه.

واعلم أن عبد الله بن عباس ولد لثلاث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي، فعمره حين وفاته ﷺ ثلاث عشرة سنة، كذا في «الاستيعاب». وقال ابن عبد البر فيه: وقد روينا من وجوه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأنا ابن عشر سنين، وقد قرأت المحكم، يعني المفصل. ثم روي بإسناد آخر من طريق عبد الله بن أحمد عن أبيه بإسناده عن ابن عباس: توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأنا ابن خمس عشرة سنة، وقد روى البخاري أنه ناهز الاحتلام في أيام حجة الوداع، فحينئذٍ لا يتحقق بلوغه عند التحمل أصلاً، وكذا عبد الله بن الزبير أول مولود في الإسلام بعد الهجرة بسنة أو سنتين في المشهور، وقيل: في الأولى، فجميع مسموعاته كانت قبل البلوغ، فإن مدة إقامته عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام بالمدينة عشر سنين، وكذا النعمان بن بشير أول مولود في الأنصار بعد الهجرة، وتوفي رسول الله ﷺ وهو ابن ثمان سنين، وقيل: ست سنين، قال ابن عبد البر في «الاستيعاب»: والأول أصح إن شاء الله، لأن الأكثر يقولون: إنه وعبد الله بن الزبير ولدا لسنتين من الهجرة. وروى الطبري أن ابن الزبير قال: النعمان بن بشير أسن مني بستة أشهر، فجميع مسموعاته أيضاً قبل البلوغ. وأما أنس بن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وابن عشرين حين توفي، فكان أكثر مسموعاته قبل البلوغ، وقد قبلوه كله. وأما ما روى ابن عبد البر أنه شهد بدراً فما كان شهوده للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فإنه كان خادماً له رضي الله عنه، فقد بان لك أن الأوجه في الاستدلال أن يقال: لأنهم مسموعاتهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ، فافهم. وقد استدل بأنه جرت عادة السلف بإسماع الصبيان، فلو لم تقبل مسموعاتهم لما كان له فائدة ولم يرتض به المص (**و**) قال (**أما الإسماع للصبيان فغير مستلزم**) للمطلوب (**لاحتمال التبرك والاعتياد**) بالرواية وهما من أعظم الفوائد (**وقيل: المراهق مقبول**)

رواية وأداء، لكن لا مطلقاً بل **(مع التحري)** فإن وقع على الصدق يقبل وإلا لا **(و)** قال في **(«التحرير» لإبطاله المعتمد)** في هذا الباب **(الصحابة، ولم يرجعوا إليه)** أي المراهق فهو غير مقبول **(أقول)**غاية ما لزم منه فقدان الدليل، و**(لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول)** وهو غير واضح، فإنه يستدل بانتفاء المراجعة على عدم قبوله، فعدم الرجوع دليل عليه فالأحرى أن يقال: لعل عدم المراجعة لعدم حاجتهم إلى المراجعة إليهم فلا يصلح حجة **(بل الوجه)** في **(إبطاله)** تهمة عدم التكليف، فإن المراهق غير مكلف، فلا يحرم الكذب عليه، فيجوز أن يكذب، فلهذه التهمة لا يقبل كما في الفاسق، بل أولى، قال: من يقبل المراهق أن أهل قباء قبلوا أنس بن مالك وابن عمر وهما إذ ذاك غير بالغين، فأجاب بقوله: **(واعتماد أهل قباء على أنس أو ابن عمر بسن البلوغ على الأصح)** وقد عرفت أن أنساً كان يوم القدوم الشريف ابن عشر، وكان تحول القبلة بعده بستة عشر شهراً أو سبعة عشر كما في «صحيح البخاري»، فكيف يكون بالغاً؟ وأما ابن عمر ففي «الاستيعاب»: قال الواقدي: كان يوم بدر ممن لم يحتلم، فاستصغره رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورده، فكيف يكون بالغاً عند تحول القبلة، وأعجب من هذا ما قيل إن الصحيح أن المخبر أنس وابن عمر معاً، وهو إذ ذاك بالغ وأسن من ابن عمر، وقبلوا قوله، فإنه قد بان لك أن الأمر بالعكس، فالحق في الجواب أن أنساً وابن عمر راويان، والمخبر غيرهما، فإنه في رواية أنس: فمر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر، وفي رواية ابن عمر: بينما الناس بقباء بصلاة الصبح إذ جاءهم آتٍ إلى الآخر، فقيل: هو عباد بن بشر في «التيسير»، قال الحافظ العسقلاني: إنه أرجح رواه ابن خيثمة، وفي «التحرير»: هو عباد بن نهيك عند المحدثين، وهو شيخ كبير، وعباد بن بشر قتل شهيداً يوم اليمامة وهو ابن خمس وأربعين سنة، ونهيك ككريم، والذي يظهر لهذا العبد أنه المخبر لأهل مسجد بني حارثة لا لأهل مسجد قباء والله أعلم. ثم لو سلم أن المخبر إياهم أنس أو ابن عمر، فغاية ما لزم قبول أهل قباء، هو ليس حجة، فإن تشبث بتقرير النبي ﷺ فممنوع، بل قال: هم آمنوا بالغيب، فلم يعد هذا الخبر خبراً فافهم. **(ومنها الإسلام أداء)** في حال الأداء لا حين التحمل. وعدم الاشتراط حين التحمل **(لقبول جبير في قراءة المغرب بـ)** سورة **(الطور)** مع أنه تحمل حين جاء أسيراً يوم بدر **(إجماعاً)** ولأنه يكفي للتحمل التمييز، وهو يعتمد العقل، وعقل الكافر غير مؤف، وأما الاشتراط أداء فلأنه **(قال تعالى)**: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾ [الحجرات: ٦] وهو أي الفاسق **(بالعرف المتقدم يعم الكافر والفاسق)** في عرفنا وهو المؤمن المرتكب للكبيرة **(والبدعة المتضمنة كفراً)** أي البدعة التي يلزمها الكافر **(كالتجسيم، كالكفر عند)** الجماعة **(المكفرة)** أي عند من يكفر بها **(كالقاضيين)** القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة **(وعند غيره)** أي عند غير المكفر، فرقاً بين لزوم الكفر والالتزام، فإن الملتزم كافر دون من لزمه، وهو لا يرى ذلك ولا يعتقده **(كالبدع الجلية، وهي)** البدعة **(التي لم تكن عن شبهة قوية)** معتبرة شرعاً، بحيث لم تكن عذراً شرعاً، لا دنيا ولا آخرة **(كفسق الخوارج)** المبيحة دماء المسلمين وأموالهم وسبي ذراريهم **(وفيها)** أي

في البدعة الجلية (**القبول عند الأكثر**) غير محققي الحنفية (**وهو المختار**) عند من تلاهم (**خلافاً للآمدي**) من الشافعية (**ومن يتبعه**) والإمام مالك ومعظم الحنفية، وهو المختار عند هذا العبد.
قال الإمام فخر الإسلام: وأما صاحب الهوى فإن أصحابنا عملوا بشهاداتهم إلا الخطابية، لأن صاحب الهوى، وإنما وقع فيه لتعمقه، وذلك يصده عن الكذب، فلم يصلح شبهة إلاّ من تدين بتصديق المدعي إذا كان ينتحل بنحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية، وكذلك من قال: الإلهام حجة يجب أن لا تقبل شهادته أيضاً، وأما في السنن فقيل إن المذهب المختار عندنا أن لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس إليه، على هذا أئمة الفقه والحديث كلهم، لأن المحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع على التقول، فلا يؤتمن على حديثه، وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس، لأن ذلك لا يدعو إلى التزوير في ذلك الباب، فلم ترد شهادته، فإذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والأحايث انتهى كلماته الشريفة.
وعندي: أن قوله من انتحل من قبيل إقامة الظاهر موضع المضمر، والحاصل أن أصحاب البدع لا تقبل روايتهم كما يدل عليه قوله آخراً، وإنما أقام الظاهر تنبيهاً على أن أصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون إليها، فلا تقبل روايتهم في أمر ديني أصلاً، كما روي عن محمد بن سيرين: السنن دينكم، فانظروا عمن تأخذون دينكم، وصاحب «الكشف» حمل كلامه على أن صاحب البدعة إن كان داعياً للناس إلى بدعته لا يقبل وإلاّ يقبل، والذي حمله على هذا الحمل أنه وجد في «الصحاح» روايات عن أصحاب البدعة، فإن محمد بن إسماعيل البخاري روى في «صحيحه» عن عباد بن يعقوب، وقال الإمام أبو بكر بن إسحاق بن خزيمة: حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد بن يعقوب، واحتج البخاري بمحمد بن زياد وحريز بن عثمان، وقد اشتهر عنهما النصب، وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بأبي معاوية محمد بن حازم وعبيد الله بن موسى، وقد اشتهر عنهما الغلو، وفيه نظر ظاهر، فإن صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل أنه الصواب وأنه الشريعة المحمدية، وأن الأمر بالمعروف فرض عنده، فلا بد أن يكون للناس داعياً إلى هواه، ففرض أنه ليس بداع إلى هواه، إما محال وإما مناف للعدالة لإتيانه محذور دينه في زعمه، وأيضاً ينافيه كلامه في آخر البحث، وإذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق، وتخريج محمد بن إسماعيل البخاري ومسلم ومحمد بن إسحاق لا حجة فيه، فإن المسألة مختلف فيها، فلا يكون زعم أحد الفريقين حجة على الآخر، كيف ومثل الإمام إمام أئمة الحديث محمد بن سيرين كف الرواية عنهم، وأعجب من هذا الحمل ما حمل عليه البعض من أن ما قال: إنما هو في البدعة الغير الجلية، وأما في البدعة الجلية فتقبل روايتهم وإن كانوا داعين، كيف يصح ولا يساعده أول كلامه وليس له عين ولا أثر، ولما كانت الدعوة إلى البدعة الغير الجلية موجبة للتهمة وعدم القبول، فإن الجلية بالطريق الأولى، فقد بان لك أن رواية أهل البدع مطلقاً لا تقبل عند هذا الحبر الإمام الهمام. ثم اعلم أن الخلاف في أصحاب البدع الذين لم يبيحوا الكذب، وأما المبيحون كالكرامية فلا تقبل روايتهم البتة، لأنه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه، ومنهم الروافض الغلاة،

والإمامية، فإن الكذب فيهم أظهر وأشهر، حتى صار واضرب المثل في الكذب، وهم جوّزوا ارتكاب جميع المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب من عرف بمذهبهم وسخطه عليهم، بل يوجبون المعاصي في هذه الحال، فلا أمان منهم أن يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم عند هذه الحال، وهم لا يبالون بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ومن نظر في كتبهم لم يجد أكثر المرويات إلاّ موضوعة مفتراة يشهد على كونها مفتراة عبارتها ومفادها، وقد سمعت بعض الثقات يقول؛ حدثني الثقة محمد طاهر الشانبوري أني كنت مشتغلاً بالطب عند الطبيب المسمى بشكر الله السنديلوى وكان رافضياً خبيثاً، وكان عنده مجلد فيه رسائل مشتملة على عقائدهم الضرورية، وكان يخبئها مني، وكان مخاصماً ألد الخصام، يجادلني كل يوم ويدعوني إلى هواه، فقدرت يوماً على أخذ ذلك عند غيبته، فأخذته فطالعته، فإذا وجدت في بعض تلك الرسائل جواز وضع الحديث عند المخاصمة مع أهل السنة، ثم إذا أراد يوماً آخر المجادلة إياي قلت: إياك والمجادلة واتق الله، فإن في مذهب أمثالك جواز وضع الأحاديث، فقال: من أين تقول؟ قلت: من رسائلك، فبهت الذي فسق. ويتذكر هذا العبد ظناً أنه نسب في تلك الرسائل هذا القول إلى الإمام علي ابن موسى الرضا قدس سره وأسرار آبائه الكرام، وهذا كذب آخر صدر منهم، وما قيل: إن البعض قبلوا بعض المتشيعين فليس هؤلاء المتشيعون من الإمامية والغلاة. بل هؤلاء المتشيعة هم الراؤون تفضيل أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه على الشيخين صرح به ابن تيمية وغيره فافهم وتثبت **(لنا أن تدينه يصده عن الكذب)** يعني أن أهل الهوى لم يخرج بهواه عن ملة الإسلام، فتدينه بهذا الدين يصده عن الكذب لكونه محرم دينه والكلام في العدل في مذهبه فيمن لا يتدين يحل الكذب **(ومن ههنا قبل شهادة أهل الأهواء)** مطلقاً **(إلا الخطابية)** هم من غلاة الروافض تابعون لأبي الخطاب، ومن مذهبهم حل الشهادة لمن يحلف عندهم، لزعمهم أن المسلم لا يحلف كاذباً، وقيل: من مذهبهم حل الشهادة لأهل جليدتهم، فلا تقبل شهادتهم لأجل هذين التهمتين، ولا كذلك الرواية، إذ لا شبهة فيه أصلاً، كذا قيل: أولاً: إنه منقوض بالكافر فإن الكذب محرم في دينهم وتدينهم بدينهم الباطل يصدهم عن الكذب، إذ الكلام في العدل في دينه فينبغي أن يقبل الكافر أيضاً، فإن قلت: لا ولاية لهم علينا، قلت: الرواية ليست من باب الولاية: وثانياً الحل أن دينه لا يصده عن الكذب مطلقاً، بل عن الكذب الذي لا يضره هواه، وهذا لأن جل دينه الهوى، والشرارة لا يهتدي به إلى سواء السبيل، بل دينه هذا يصده عن الخروج عن هواه الذي هو عليه وهواه الذي يحرضه على المجادلة والخصومة، وهي تفضي إلى الوضع، وأيضاً: مذهبهم هو القيام على هواهم وعدالتهم تصلبهم على الهوى والتعصب والغلو، فعدالتهم موقعة في شبهة الوضع، ومبني أمر السنة على الاحتياط، ألم تر أن الإمام الهمام أبا حنيفة كره الاقتداء بالمتكلم المجادل ولو كان على الحق، والمحققون أعرضوا عن المتكلم المجادل في أخذ الحديث، حتى قال بعض العرفاء: ما كتبت الأحاديث كثيرة لكون رواتها متكلمين، فإذا كان حالهم هذا فما حال أهل البدع منهم **(ولقوله ﷺ)** معطوف

على حاصل ما تقدم، أي قبول أهل البدع الجلية لما مر ولقوله ﷺ: (**«أمرت أن أحكم بالظاهر»**) وظاهر حالهم الصدق، قلنا: الحديث غير صحيح في «التيسير»، قال الذهبي، وغيره: لا أصل له، ونقل عن بعض أهل الحديث أنه واهٍ، وما في «الصحيحين» عن سلمة بن الأكوع أن رسول الله ﷺ قال: «إني بشر مثلكم وإنكم تختصمون إليَّ، ولعلَّ بعضكم أن يكون ألحن بالحجة فأقضي له على نحو ما أسمع. فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذنه، فإنما أقطع به قطعة من النار»، فلا يدل إلاّ على القضاء بحسب ظاهر الحجة لا على قبول الرواية بحسب الظاهر، فإن قلت: يدل بحسب مفهوم الموافقة، قلت: لا فإن رسول الله ﷺ لم يكن يقبل إلاّ الشهادة بحسب الظاهر، ولا يفهم منه أحد الدين عمن ظاهره الصلاح وباطنه الفساد أصلاً (**وما في «المختصر» أنه متروك الظاهر بالكافر والفاسق المظنون صدقهما**) فالحديث مخصوص بمن عداهم (**فمدفوع بأنه**) أي ظن صدق الفاسق أو الكافر (**غير واقع، لأن القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق**) فإن الفسق آية الكذب (**فتدبر**) والدفع غير وافٍ، فإن الفسق ليس موجباً للكذب على القطع، كيف وكثير من الفساق يحترزون عن الكذب فوق ما يحترز به غيرهم لمروءتهم وجاههم، وكذا بعض الكفرة، وقد يورد على «المختصر» بأن تخصيص الحديث لا يبطل الحجية في الباقي، والجواب: أن الآية الكريمة محمولة على الظاهر، والحديث متروك، فلا يعارضه، وحينئذ لا يرد شيء، لكن بقي فيه أن الآية أيضاً مخصوصة بما عدا المعاملات، فالأولى أن يقال: إن الحديث مخصوص بما عدا الفاسق وأهل البدع الجلية من الفساق، وأي فسق أشد من فسقهم فتدبر (**واستدل**) على قبول أهل البدع (**بأن الصحابة كانوا يقبلون قتلة**) أمير المؤمنين (**عثمان**) رضي الله تعالى عنه (**شهادة ورواية**) وهم من أخبث الخوارج (**وأجيب بمنع الإجماع على القبول**) فإن المباشرين للقتل لم يقبل قولهم أصلاً، وأما غير المباشرين الداخلين في البلوى فإنما قبل بعضهم بعد التوبة ولم يقبل آخرون إلاّ ما جاء من بعض الولاة ولا يعتد بهم، ولم ينقل من أكابر الصحابة أصلاً، فضلاً عن الإجماع (**و**) أجيب بمنع الإجماع (**على الوضوح**) أي وضوح البدعة، فليس هذا من البدع الواضحة (**بل جعل كفراً اجتهادياً**) وهذا الجواب ليس بشيء فإن أمير المؤمنين وإمام الاحيين عثمان بن عفان إمام حق ذو مناقب علية، قد شهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بكونه من أهل الجنة، وبشهادته وبكونه ذا فضل عظيم، دمه معصوم البتة لا ريب فيه لأحد من المتدينين، فقتله كبيرة عظيمة، واستحلاله كفر، فلا يكون اجتهاداً البتة، ولا مساغ للاجتهاد فيه، ولا محل للشبهة أصلاً، فلو كانت فهي غير قوية وغير معتبرة شرعاً، فالبدعة جلية قطعاً فافهم وتثبت. المحققون الذين لا يقبلون أهل البدع (**قالوا**) قال الله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] وأيّ فسق أشنع من سوء العقائد (**أقول لك: أن تمنع كون المتدين من أهل القبلة**) المدعي اتباع الدين المحمدي (**فاسقاً بالعرف المتقدم**) الذي عليه نزل القرآن الشريف، وهذا المنع ليس بشيء، فإن الفاسق هو الخارج عن الحد الشرعي، وعليه نزل القرآن، ولا شك أن المبتدع متجاوز عن الحد، سالك سبيلاً غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق البتة، نعم: لم

يكن في حياة الرسول ﷺ المبتدع موجوداً، فإنه لو كان لأنكر رسول الله ﷺ، فإن اتبع ارتفع ابتداعه وإلا كفر كفراً جلياً، لكن لا يلزم منه عدم كونه فرد الفاسق بعد وجوده، كما لم يكن في ذلك الزمان الشريف أحد تارك الصلاة من المؤمنين، ولا يلزم منه أن لا يكون المؤمن التارك الصلاة بعد وجوده فاسقاً، كذا هذا فافهم وتثبت وقد يجاب بأن الآية مؤولة بالكافر، والفاسق الغير المؤول، والمبتدع فاسق مؤول، وهذا واهٍ فإنه تأويل من غير قرينة صارفة فافهم. **(وأما)** البدعة **(غير الجلية)** لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح **(كنفي زيادة الصفات)** فإن الشريعة الحقة إنما أخبرت بأن الله عالم قادر، وأمّا أنه عالم قادر بعلم وقدرة هما نفس الذات أو صفة قائمة بالذات، فالشرع ساكت عنه، فهذه البدعة ليست إنكار أمر واضح في الشرع **(فيقبل)** شهادة ورواية **(اتفاقاً)** لأن هذه البدعة لا توجب الفسق، إذ ليس فيها مخالفة لأمر شرعي **(إلاّ أن دعا)** هذا المبتدع **(إلى هواه)** فإن الداعي إلى الهوى مخاصم لا يؤمن عن الاجتناب عن الكذب، انظر بعين الإنصاف أنه لما كان الدعوة إلى البدعة الغير الجلية رافعة للأمان على الاجتناب عن الكذب، فالأولى أن ترفع الجلية هذا الأمان، والمبتدع بالبدعة الجلية داع البتة إلى بدعته فلا يقبل أصلاً فافهم. **(ومنها رجحان ضبطه وعدم تساهله في الحديث)** بعضهم اكتفوا بالضبط فقط، والأولى ما ذكره المصنف لأن الضابط ربما يتساهل فيقع في الغلط، إلاّ أن اشتراط العدالة يغني عن اشتراط عدم التساهل، لأن العدل لا يتساهل فتأمل **(ليحصل الظن)** ظن الصدق وطريقه أن يراقب بكليته إلى لفظه، ومعنا، ويداوم عليه ويتشبث بمذاكرته حتى يؤدي، وهذا مبني على أن فهم المعنى شرط الرواية وسيجيء إن شاء الله تعالى **(ويعرف)** الضابط **(بالشهرة)** أنه ضابط **(وبموافقة الضابطين)** أي يكون حديثه مطابقة لأحاديث الضابطين وتكون سيرته موافقة لسيرة الضابطين بأن يراقب هو ليلاً ونهاراً كما يراقب الضابط **(فإن قيل: لا يروى العدل إلاّ ما ذكر)** وإلاّ لم يكن عدلاً، فإذا روى حديثاً وتذكر ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط **(ولذلك أنكر على أبي هريرة الإكثار)** في الرواية فإن ينافي الضبط ويخل بالعدالة **(قلنا)** العدل **(لا يروي إلاّ ما يعتقد تذكره)** لا أنه لا يروي إلاّ ما يذكر في الواقع **(لكن السامع لا يطمئن إلاّ بضبطه)** لاحتمال السهو والخطأ في اعتقاد التذكر، وهذا لأنه إذا لم يكن ضابطاً وكان قاصر الحفظ احتمل احتمالاً قوياً أنه لعله نسي المتن وتذكر غير ما سمع، وإن كان عدلاً لا يكذب قصداً، فكيف يطمئن السامع بروايته، ولا يحصل الظن بمطابقة الواقع **(وليس الإنكار)** للإكثار **(إلاّ لأن الإكثار يخاف معه ذلك)** أي الخطأ في اعتقاد التذكر **(فافهم ومنها العدالة حال الأداء)** لا حال التحمل **(وهي)** أي العدالة **(ملكة التقوى والمروءة، والدليل)** على هذه الملكة **(وترك الكبائر)** من الذنوب **(والمخل بالمروءة)** من الصغائر والأفعال الخسيسة، ولما كانت هذه الملكة خفية أدير الحكم على دليلها، كما في السفر والمشقة، وأنت لا يذهب عليك أن المناسب للاشتراط هو الملازمة على التقوى باجتنابه عن المحرمات والأفعال الخسيسة وإتيانه بالواجبات والأفعال المناسبة للمروءة، وهذا هو الذي يجتنب ويتقي عن الكذب، وأما الملكة، فأمر زائد لا دخل فيه، بل الملكة قد يتخلف عنها الاجتناب، فهي

لا تنافي إتيان كبيرة مرة، فالملازمة على التقوى بترك الكبائر، والأفعال الخسيسة هي الشرط، لا أن الشرط حقيقة الملكة، وهذا مظنتها كما في المشقة والسفر فافهم. **(أما الكبائر فعن ابن عمر الشرك)** بالله تعالى **(والقتل)** عمداً من غير حق. **(وقذف المحصنة، والزنا والفرار من الزحف)** أي من مقابلة العدو الكافر الحربي لكن، إذا لم يكن المسلمون أقل من النصف **(والسحر)** أي تعلمه والعمل به، وبعضهم أباحوا التعلم إذا قصد منه العلم دون العمل، والأول المختار، وجاء عن الصحابة أن يقتل الساحر، كذا ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوي **(وأكل مال اليتيم والعقوق)** أي عقوق أحد الوالدين أو كليهما ما لم يكن لأمر شرعي **(والإلحاد، أي الظلم في الحرم)** تخصيص الحرم لأن هتك حرمته أشد **(وزاد أبو هريرة أكل الربا و)** زاد أمير المؤمنين **(علي)** رضي الله عنه **(السرقة وشرب الخمر)** نقل عن السبكي أن عد السرقة لم يثبت عنه بإسناد، وأما شرب الخمر فقد روي عنه شارب الخمر كعابد وثن **(وقد زيد اليمين الغموس)** وهو اليمين على أمر ماض مع العلم بأنه كاذب فيه، وقد ثبت عده من الكبائر في الحديث الصحيح **(والإصرار على الصغائر)** قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا كبيرة مع التوبة، ولا صغيرة مع الإصرار»، و**(القمار والطعن في الصحابة)** والسلف الصالح وأراد به الإظهار بالسب، فإنه مردود شهادة ورواية، وعلى هذا فالمراد بالمبتدع المتقدم من لم يظهر السب، وأما على التحقيق فالساب مطلقاً مردود رواية **(والسعي بالفساد)** فإنه ذنب عظيم بالنص القرآني **(وعدول الحاكم عن الحق)** بأن امتنع عن الحكم بالحق، سواء حكم بخلافه أو لم يحكم بشيء، والأول أشد من الثاني، وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق، والمتوقف عن الحكم بالحق في النار، قال الشيخ عبد الحق الدهلوي: اضطربت الأقوال في حد الكبائر وتعيينها فقيل: المذكورات هي الكبائر، وما دونها صغائر، والمختار أنه ليس المراد الحصر، وقد روي عن ابن عباس أنه قال: الكبائر إلى سبعمائة أو ما قرب منها، بل النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أخبر في كل مجلس ما أوحي إليه، وما كان مفسدته مثل مفسدة شيء من المذكورات أو أكبر منها فهو أيضاً من الكبائر، وإليه أشار المصنف بقوله **(قيل: وكل ما مفسدته كأقل ما روي مفسدة)** أو أزيد منه وهو ظاهر جداً **(فدلالة الكفار على المسلمين أكثر)** مفسدة **(من الفرار)** عن الزحف، فإن المفسدة فيه الهتك بكلمة الله تعالى، والأول أشد فيه، وقال ذلك الشيخ، أما المثل فكشرب بعض المسكرات من غير الخمر، وكاللواطة مثل الزنا، وكإيذاء الأستاذ مثل إيذاء الوالد وكالغصب مثل الربا، وأما الأكثر فمثل قطع الطريق مع أخذ المال أكثر من السرقة، وكذا إيذاء النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أكثر من إيذاء الولد، وكدلالة جيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة أكثر من الفرار عن الزحف، وكحكم القاضي بغير الحق أكثر من شهادة الزور ظلماً وإثماً، وقيل؛ ما ثبت النهي عنه بنص قطعي، وقيل: ما قرن به في الشرع حدّ أو لعن أو وعيد، وإلى هذا مال أكثرهم، وإليه أشار بقوله **(وقيل: الكبيرة ما توعد عليه بخصوصه)** وقال ذلك الشيخ، وعمم بعضهم هذا القول أيضاً وقال: وما مفسدته كمفسدة

ما قرن به أحد الثلاثة وأكثر، وقيل: ما أشعر بتهاون المرتكب بالدين إشعاراً مثل إشعار الكبائر، كقتل رجل يعتقد أنه معصوم الدم، فظهر أنه مستحق له، وكوطء زوجته وهو يظنها أجنبية، ونقل عن «الكافي»، والأصح ما كان شنيعاً بين المسلمين، وفيه هتك حرمة الدين، فهو كبيرة، وإلاّ فهو صغيرة، وأما ما قيل: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة فيلزم منه أن يكون الزنا والقتل والشرب صغائر، إذ لم يصر عليها، اللهم إلاّ أن يريد ما عدا المنصوصة، وأغرب منه ما نقل عن صاحب «الكفاية» وقال: الحق أنهما أمران إضافيان لا يفترقان بذاتيهما، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن اضيفت إلى ما تحتها فهي كبيرة، وهذا مشكل جداً، فإن الكبائر والصغائر متمايزتان بالذات وبالأحكام، فإن الصغائر تكفرها الطاعات مثل الصلاة والصوم والوضوء وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] انتهى كلامه **(وما يخل)** بالمروءة منها **(صغائر دالة على خسة، كسرقة لقمة، واشتراط الأجرة على الحديث)** عليه الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ونقل عن وكيع: لا بأس به، قال ابن الصلاح: مثله مثل الأجرة على تعليم القرآن، إلاّ أن يخل بالمروءة إن لم يكن عن عذر **(و)** منها **(مباحات مثلها كالأكل والبول في الطريق)**: وقيل في إباحة البول في الطريق نظر لورود النهي عنه **(والحرف الدنية كالحياكة والصياغة)** وفي «التيسير» في بعض فروع الشافعية أن اعياد الحياكة وهي حرفة أبيه فلا وفي «الروضة» ينبغي أن لا يقيد به وينظر إلى أنه يليق به أم لا **(ولبس الفقيه قباء)** فإنه عادة المسرفين **(ثم العدد ليس بشرط)** في الرواية عند الجمهور **(خلافاً للجبائي)** من المعتزلة، فإنه يقال: لا بد من عدد الشهادة حتى أوجب في أحاديث الزنا أربعة رووها **(إلاّ إذا أيد مؤيد)** فلا يحتاج حينئذ إلى العدد، بل يكفي الواحد **(وقد تقدم المأخذ)** من قبل، فإنه يستدل برد أمير المؤمنين عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد، ولنا ما تقدم من الدلائل على حجية خبر الواحد، فإنها غير فارقة، وربما يقيس على الشهادة وهو غير سديد، فإن اشتراط العدد فيها على خلاف القياس لكثرة التزوير فيها **(ولا الحرية)** شرطاً، بخلاف الشهادة إذ لا بد فيها من الولاية **(ولا الذكورة)** فيقبل خبر المرأة العادلة من غير مشاركة رجل معها، بخلاف الشهادة إذ اشتراط الذكورة فيها بالنص على خلاف القياس **(ولا البصر)** بخلاف الشهادة، فإن أمرها أضيق، وإنما لم تشترط الحرية والذكورة والبصر **(اقتداء بالصحابة)** رضوان الله تعالى عليهم، وكفى بهم قدوة، وهم قد قبلوا خبر بريرة قبل العتاق، وخبر عائشة الصديقة أم المؤمنين، وأم المؤمنين أم سلمة وغيرهما، وخبر عبد الله ابن أم مكتوم وابن عباس بعد ابتلائه بذهاب البصر **(ولا عدم القرابة)** بين الراوي وبين من ينفعه مضمون الحديث **(ولا عدم العداوة)** بينه وبين من يضره **(لعموم الحديث)** في حق الكل، حتى يلزم الراوي والمروي له وغيرهما، فلا تهمة، بخلاف الشهادة، فإنها مختصة بالمشهود له، والمشهود عليه نفعاً وضراً **(ولا عدم الحد في قذف)** فإنه تقبل رواية المحدود في القذف بعد التوبة **(و)** روي **(عن)** الإمام **(أبي حنيفة)** في رواية الحسن **(خلافه)** أي عدم القبول وإن تاب قياساً على الشهادة **(وهو خلاف الظاهر)** من

المذهب (**لقبول أبي بكرة**) فإنه قذف المغيرة بن شعبة فحده أمير المؤمنين عمر، وحسان ومسطح بن أثاثة مع كونهما محدودين حين قذفا عائشة الصديقة فبرأها الله تعالى وكذبهما الله حين افترى عبد الله بن أبي المنافق، لكنهم تابوا عن هذا الأمر الشنيع (**ولا الإكثار من الرواية**) كيف وإن زبيراً رضي الله تعالى عنه لم يكثر رواية الحديث (**ولا معرفة النسب**) كما اشتراط بعض أهل الحديث، إذ العدالة هي السبب لعدم الكذب، وعلة الظن بالصدق، ولا دخل فيه للنسب (**ولا علم الفقه أو العربية أو معنى الحديث، نعم**) هما (**أولى**) وعندنا يشترط الثالث، وليس الخلاف في العلم بالمعاني الشرعية، وعلة الحكم، وإنما النزاع في المعنى اللغوي، لنا: أن المقصود في الحديث هو المعنى، ولا يتصدى للضبط إلاّ من له معرفة بالمعنى عادة، ألم تر لم يتصد أحد للكتب بقراءة متن الحديث من غير معرفة المعنى، كما يشاهد في تعلم القرآن الشريف، ففي نقل من لا دراية له في فهم المعنى ريبة التساهل وعدم ضبط حقه، حتى لو علم رجل له تصد لضبط المتن مثل التصدي لضبط متن القرآن تقبل روايته، لكنه لم يوجد بعد، ومن ههنا ظهر فساد القياس على نقل القرآن فافهم. (**واستدل في «المختصر»**) على عدم اشتراط العلم بالمعنى (**بقوله صلى الله عليه**) وعلى آله وأصحابه (**وسلم: «نضر»**) بالتخفيف في رواية أبي عبيد، وقال: وهو متعد ولازم، وبالتشديد فيما قال الأصمعي وقال: المخفف لازم، والتشديد للتعدية، وعلى الأول للمبالغة والتكثير النضر والنضارة في الأصل حسن الوجه والبريق.

والمراد ههنا رفع القدر والمرتبة، كذا قال الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى: (**«اللّه أمر أسمع مني حديثاً فوعى فرواه كما وعى**) فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» رواه أبو داود ورواه الترمذي والشافعي والبيهقي (**أقول: هذا دعاء للصادق في الرواية عدلاً ضابطاً أولا، والمقصود**) ههنا (**تحصيل ضابطة للسامع**) ليفيد غلبة ظن الصدق (**دفعاً للريبة**) ريبة تعمد الكذب والنسيان (**فالاستلزام**) للمطلوب (**ممنوع**) والحاصل أن الحديث إنما هو دعاء للحافظ الراوي، ولا يلزم منه قبول السامع إياه، ووجوب العمل عليه بمقتضاه، كيف وإذا كان غير عالم بالمعنى فريبة التساهل وسوء الضبط باقية ومعهما لا ظن للصدق فلا حجية (**فتدبر**) وربما يستدلون بأن مبنى القبول على العدالة وهي موجودة، وقد اندفع بما مر فتذكر، (**ولا الاجتهاد أيضاً خلافاً لبعض الحنفية عند مخالفة القياس من كل وجه**) قال الإمام فخر الإسلام: راوي الخبر إما فقيه أو غير فقيه، لكن عرف بالرواية، أو غير فقيه لم يعرف إلاّ بحديث أو حديثين، وسيجيء حاله، فخبر الفقيه مقبول يجب العمل به وإن خالف القياس، وخبر لغير الفقيه المعروف بالرواية أيضاً مقبول يترك به القياس إلاّ إذا خالف جميع الأقيسة وانسد باب الرأي بالكلية، وهو مختار الإمام عيسى بن أبان والقاضي الإمام أبي زيد، وذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي إلى أنه كالأول، وهو مختار المصنف حيث قال[1]: (**لنا العدالة**)

---

(١) قوله: (**لنا العدالة**) الخ، كذا في نسخ الشرح تقديم الدليل على ذكر المثال ونسخ المتن بالعكس وهي أولى فتنبه.

يعني أن الراوي عدل ضابط أخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فيجب قبوله للأدلة السابقة، فإنها غير فارقة، ووجه قول الإمام فخر الإسلام أن النقل بالمعنى شائع، وقلما يوجد النقل باللفظ، فإن حادثة واحدة قد رويت بعبارات مختلفة، ثم إن تلك العبارات ليست مترادفة، بل قد روي ذلك المعنى بعبارات مجازية، فإذا كان الراوي غير فقيه احتمل الخطأ في فهم المعنى المراد الشرعي وإن كان هو عارفاً باللغة، وإذا خالف الأقيسة بأسرها وانسد باب الرأي قوي ذلك الاحتمال قوة شديدة، فلم يبق ظن المطابقة، فسقط الحجية، وصار كالخبر المروي فيما ابتلى العوام والخواص مخالفاً لعملهم، ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمداً إلى الصحابي معاذ الله عن ذلك، ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر، ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال **(كحديث المصراة)** وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا تصروا الإبل والغنم، من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر» رواه الشيخان، وفي بعض الروايات: «فهو بخير النظرين ثلاثة أيام» قالوا: أبو هريرة غير فقيه، وهذا الحديث مخالف للأقيسة بأسرها، فإن حلب اللبن تعدّ أولاً، وعلى الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن، وعلى الأول فضمان التعدي يكون بالمثل أو القيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما، بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب، فيلزم رد الشاة مع رد القيمة، وهذا مما لا نظير له في الشرع، فالحديث سقط عن الحجية، فسقط احتجاج الشافعي على أن التصرية عيب ترد به الشاة، وبقي دليلنا سالماً عن المعارضة، وهو أن اللبن ثمرة من ثمرات المبيع، وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة في المبيع فبقلتها أولى أن لا يفوت، كذا قرر شراح كلامه، وفيه تأمل ظاهر، فإن أبا هريرة فقيه مجتهد لا شك في فقاهته، فإنه كان يفتي زمن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وبعده، وكان هو يعارض قول ابن عباس وفتواه كما روي في الخبر الصحيح أنه خالف ابن عباس في عدّة الحامل المتوفى عنها زوجها، حيث حكم ابن عباس بأبعد الأجلين، وحكم هو بوضع الحمل، وكان سلمان يستفتي عنه، فهذا ليس من الباب في شيء، وفي بعض شروح الأصول للإمام فخر الإسلام: قال البخاري: روى عنه سبعمائة نفر من أولاد المهاجرين والأنصار، وروى عنه جماعة من الصحابة، فلا وجه لرد حديثه فتأمل، فإن فيه تأملاً، فإن الحق في دفع استدلال الشافعي أن الحديث مخالف للقرآن حيث قال الله تعالى: ﴿فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٩] ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] وأيضاً: قد انعقد عليه الإجماع، وأيضاً: معارض للسنة المشهورة المتلقاة بالقبول، وهي الخراج بالضمان فافهم. أصحاب الإمام عيسى بن أبان **(قالوا: القياس معارض)** لذلك الخبر، ولا حجية مع قيام المعارضة **(فقيل)** في الجواب: لا تعارض **(بل)** القياس **(أضعف)** فإنه رأي محض فلا يعارض الحديث، وأيضاً منقوض بخبر الفقيه إذا خالف الأقيسة **(فأجيب: احتمال عدم الفهم جائز)** من غير الفقيه، ففي الخبر شبهتان، فصار مثل القياس، بل أنزل منه **(أقول ذلك)** أي عدم الفهم **(في الصحابي، وهو من طال**

صحبته متبعاً بعيد) وهذا لو تم لدل على كون كل صحابي فقيهاً، وليس كذلك، بل التحقيق أن عدم فهمه المعنى اللغوي بعيد كل البعد، وأما عدم الفهم للمعنى الشرعي المنوط بالعلل فغير بعيد، بل واقع، كيف وقد فهمت فاطمة بنت قيس من أمر النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إياها بالاعتداد في بيت عبد الله ابن أم مكتوم أن لا سكنى لها، بل للمبتوتة أصلاً، ولم يكن كذلك كما حكت عائشة الصديقة أم المؤمنين أن أمر رسول الله ﷺ إياها إنما كان لكون بيت زوجها عورة، والكل في «صحيح مسلم» **(والحق أن الترجيح عند التعارض بالقوة)** فيقدم القوي على الضعيف **(وهي غير مضبوطة)** بل قد تكون في الخبر، وقد تكون في القياس، فلا وجه لترجيح القياس مطلقاً **(وسيأتي)** في مسألة التعارض بين الخبر والقياس، وهذا لا يرد على الحجة التي أسلفنا.

(فائدة: اكتفوا في هذه الأعصار) بطول الزمان وكثرة وسائط السند **(عن جميع الشروط بكون الشيخ مستوراً)** فإن تحقق العدالة كما هو مشكل في هذا الزمان، وقلما توجد **(ووجود سماعه بخط ثقة موافق لأصل شيخه)** فإن الضبط كما ينبغي أيضاً متعذر **(وهذا لحفظ السلسلة عن الانقطاع)** ولئلا تفوت بركتها **(وأما لإيجاب العمل على المجتهد فلا بد)** من تلك الشروط فافهم.

مسألة: (مجهول الحال) من العدالة والفسق **(وهو المستور)** في الاصطلاح **(غير مقبول)** عند الجمهور **(و)** روي **(عن أبي حنيفة)** رضي الله عنه في غير رواية الطاهر **(قبوله واختاره ابن حبان)** نقل عنه في «الحاشية» قال ابن الصلاح يشبه أن يكون العمل في كثير من كتب الحديث المشهورة بهذا الرأي، وأشار إلى تحرير النزاع بقوله **(والأصل أن الفسق مانع)** عن القبول **(بالاتفاق كالكفر، فلا بد من ظن عدمه)** فإن اليقين متعسر **(لكن اختلف في أن الأصل العدالة فتظن)** ما لم يطرأ ضدها **(أو)** الأصل **(الفسق فلا)** تظن العدالة، ولك أن تقول: العدالة شرط اتفاقاً، لكن اختلف في أن أيهما أصل، ثم إن المعتبر في حجة الخبر ظن قوي، ولا يكتفي بالظن الضعيف، فإنه لا يغني من الحق شيئاً، ألا ترى أنه قد يحصل الظن بخبر الفاسق الذي جرب مراراً عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية، فكذا ظن العدالة من الأصالة لا يكفي ههنا، كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فمبنى ظاهر الرواية هو هذا لا ما ذكر، وإلى ما ذكرنا أشار الإمام فخر الإسلام بقوله: وهي نوعان: قاصر وكامل: أما القاصر فما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل: لأن أصل حاله الاستقامة، لكن الأصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة، ثم قال بعد هذا: والمطلق ينصرف إلى كمال الوجهين، ولهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة **(فقيل: الفسق)** مظنون **(لأنه أكثر)** والظن تابع للأغلب **(وربما يمنع)** كونه أكثر **(لأن النزاع في الصدر الأول)** فمن اكتفى بظاهر العدالة وقبل المستور فإنما اكتفى وقبل في هذا الصدر ولعل إرادة قرن الصحابة بالصدر الأول مخالفة لما في المعتبرات، وأيضاً لا يتيسر من أحد دعوى كثرة الفسق في الصدر الأول، فالمراد به صدور عدم فشو الكذب وهي القرون الثلاثة وإلاّ فتخصيص النزاع بالصدر الأول

يفيد كثرة الفسق في الصحابة العياذ بالله، ولا يصح فيهم احتماله العياذ بالله فضلاً عن الكثرة، وحينئذٍ فالجواب عنه أن أعوان السلاطين الظالمين أكثر بكثير من باقي الرجال، فأين كثرة العدالة، نعم. الكذب كان قليلاً لا شك، وبهذا القدر شهد صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه **(ولو سلم)** كثرة الفسق في ذلك الصدر **(فيمنع)** كثرة الفسق **(في رواه الحديث)** فإن أكثرهم عدول **(فافهم)** فإن فيه نظراً يظهر من تواريخ تلك السلاطين الفسقة **(ولأن العدالة ملكة طارئة)** على ما يضاده فلم تكن أصلاً **(أقول: العدالة وإن كان ملكة لكن المراد ههنا)** أي في شرط قبول الرواية بها **(السلامة عن الفسق)** وإن لم تصر ملكة **(أما: أوّلاً، فلرجحان الصدق بالسلامة مع الإسلام)** على الكذب فيفيد الظن **(فيجب اعتباره)** ولا ينتظر إلى الملكة، لأن شرط العدالة إنما كان لكونها موجبة للصدق ومبعدة عن الكذب **(وأما ثانياً: فلما تقرر عند الفقهاء أن الصبي إذا بلغ عدلاً)** لأن لم يكن مكلفاً من الصبا وبعده ما عصى **(فيقبل شهادته حتى يعصى)** ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت **(وأما ثالثاً، فلأن الفاسق إذا تاب تقبل شهادته ما دام تائباً بلا انتظار ملكة)** فالملكة ليست شرطاً للقبول **(وأما رابعاً: فلأن الملكة لا تنعدم بالتخلف مرة والعدالة تزول بالفسق ولو مرة)** فالملكة ليست عدالة **(وأما خامساً: فأسلم أعرابي فشهد بالهلال فقبل عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام)** شهادته، فأمر أن ينادي في الناس أن يصوموا غداً رواه الدارقطني، فاكتفى عليه وعلى آله الصلاة والسلام بظاهر العدالة ولم ينتظر إلى الملكة **(وذلك)** أي القبول وثبوت العدالة **(لأن الإسلام يجب ما قبله)** ولم يعمل بعده سيئة **(فشهد وهو سالم)** عن أسباب الفسق، والحاصل منع كون العدالة ملكة، والمذكورات إسناد، والجواب: أنه هب أن الشرط ليس الملكة، بل أقيم الاجتناب واعتبر لكن لا مطلقاً، بل الاجتناب لمخالفة هوى النفس، لأنه هو المرجح للصدق، وهو غير موجود في المتسور، وأما قبول شهادة الصبي بعد البلوغ فللفرق بين الشهادة والرواية، كيف وشهادة المستور مقبولة عنده في ظاهر المذهب لمكان الضرورة، وعدم حضور العدول والثقات حين المعاملات، وأما قبول شهادة التائب فمشروطة بأن يظهر عليه آثار التوبة حتى يظن مخالفة الهوى فيظن صدقه، وأما قبول شهادة الأعرابي فلفظ ما روي في السنن عن ابن عباس أنه قال جاء أعرابي فقال: رأيت الهلال فقال: «أتشهد أن لا إلٰه إلا الله؟ قال: نعم، قال: «أتشهد أن محمداً رسول الله»؟ قال: نعم، قال: «يا بلال أذن في الناس أن يصوموا وهذا لا يقوم حجة على قبول المستور، فلعله كان مسلماً من قبل وعدلاً، وأما تقرير الشهادتين فلتقوية الشهادة باليمين فتدبر **(ولك ترجيح العدالة)** على الفسق **(بأن الولادة على الفطرة)** فطرة الإسلام، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «ما من مولود إلاّ ويولد على الفطرة» فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟» ثم يقول أبو هريرة: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم» رواه البخاري **(والإسلام على الطهارة)** فإنه يجب ما قبله **(والأصل بقاء ما كان على ما كان)** ما لم يظهر خلافه، فالأصل البقاء على الطهارة ما لم يظهر فسق **(فتأمل)** والجواب أولاً بأنه منقوض

بمن لم يعلم منه آثار الكفر والإيمان، لكن ولد في دار الإسلام فإن المقدمات جارية فيه، فإن ولادته على الفطرة فطرة الإسلام والإسلام على الطهارة، والأصل بقاء ما كان على ما كان، وثانياً: هذا الاستدلال بالاستصحاب وهو غير حجة، وإنما تكفي الأصالة للدفع عند بعض المشايخ لا للاستحقاق، فلا يصلح حجة في إثبات قبول القول، وثالثاً: أصالة بقاء ما كان على ما كان إنما هي إذا لم يعارضها معارض، وههنا العدالة وإن كانت أصلاً لكن ملازمة غلبة الهوى على الإنسان تعارضها، فلا وجه لبقائها ما لم يدل دليل على مخالفة الهوى فافهم وتثبت.

(**مسألة: معرّف العدالة**) أمور منها (**الشهرة**) والتواتر (**كمالك**) الإمام (**والأوزاعي و**) عبد الله (**بن المبارك وغيرهم**) كالإمام الهمام أبي حنيفة وصاحبيه وبواقي أصحابه، والإمام الشافعي وأحمد بن حنبل وسائر الأئمة الكرام قدس سرهم (**لأنها فوق التزكية**) في إفادة العلم بالعدالة، (**ولهذا**) أي لأجل كون الشهرة فوق التزكية (**أنكر أحمد**) بن حنبل (**على من سأله عن إسحاق**) ابن راهويه: هو عدل أم لا؟ (**و**) أنكر يحيى (**بن معين على من سأله عن أبي عبيد فقال**) ابن معين (**أبو عبيد يسأل عن الناس**) وأنت تسأل عنه، يعني أنه مشهور بالعدالة حتى يجعل مزكياً وأنت عنه (**و**) منها (**التزكية**) وهي أخبار العدل بالعدالة، (**والأصل في مراتبها اصطلاح المزكي**) ألفاظ التزكية (**والأشهر**) بين أهل الحديث (**أن أرفعها**) في التعديل (**حجة وثقة وحافظ ضابط**) ثلاثتها (**توثيق للعدل**) فإن تلك الألفاظ ليست منبئة عن العدالة، فلا بد من علمها بوجه آخر (**ثم**) بعدها ثلاثة ألفاظ (**مأمون، صدوق، لا بأس به، ثم**) بعدها (**صالح، شيخ، حسن الحديث، صويلح، و**) الأشهر (**في الجرح**) أسوأها (**كذاب، وضاع، دجال، ثم**) بعدها (**ساقط، ذاهب، متروك، ومنه**) أي مما يلي المرتبة الأولى (**للبخاري فيه نظر، ثم**) بعدها (**ردوا حديثه، مطرح، ليس بشيء، ففي هذه**) تزكية الجرح (**لا حجية ولا تقوية**) أي لا تصلح الرواية لهذا المجروح حجة في نفسه، ولا يقوى غيره، ولا يتقوى بغيره، فيصير حجة (**ثم**) بعدها (**ضعيف منكر الحديث واهٍ، ثم**) بعدها (**فيه مقال ليس بمرضي، لين ويصلح هذا للاعتبار والمتابعات**) الاعتبار تتبع الأسانيد ليظهر للحديث ما يوافقه لفظاً أو معنى، من ذلك الصحابي الراوي أو غيره من الصحابة، وهذا الموافق متابع له إن كان منه وشاهدان كان من غيره، وقد يطلقان مترادفين أيضاً، وإنما صلح هذا للاعتبار دون الأول، لأن المراتب الأول تدل على الفسق، والفاسق لا يصلح حجة ولا مقوّياً ولا يصير بتقويته غيره حجة بحال بخلاف هذه، فإنها لا تدل على الفسق (**و**) قال (**في التحرير: حديث**) الراوي (**الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق**) التي كلها ضعاف من الفسق (**إلى الحجية**) أصلاً، فإن خبر الفاسق لا يقبل بحال (**و**) حديث الراوي الضعيف (**لغيره**) أي لغير الفسق (**مع العدالة ترتقي**) إلى الحجية، لأن العدالة موجبة لقبول خبره، وإنما كان الريبة بسوء الحفظ، وقد ارتفع بالتعدد، وبنى هو رحمه الله تعالى في «فتح القدير» على هذا الأصل مسائل كثيرة (**أقول: التعدد قد يوجب تواتر القدر المشترك**) كما مر (**وحجيته غير مشروطة بالعدالة**) فيكون خبر الضعاف للفسق متواتراً حجة،

فالضعيف بالفسق وغيره سواء **(فتأمل)** ولعله رحمه الله تعالى أراد أن تعدد الطرق بحيث لا يخرج الخبر عن الآحادية يوجب الحجية في الضعيف بغير الفسق دون الضعيف به وأما المتواتر فخارج عن البحث بل القدر المشترك الذي تواتر يعمل به ولا يعمل بكل واحد واحد من أخبار الآحاد، لأن الفسق مانع وموجب للتثبت بالنص فافهم **(ولا حرج بترك العمل في رواية أو شهادة)** بترك الراوي أو الشاهد العمل، كما إذا كان الخبر محرماً فارتكبه أو موجباً فتركه، أو مبيحاً، فأفتى بالحرمة أو الوجوب، أو كان الشاهد حكماً أو قاضياً فلم يحكم بنا شهد به **(فلعل ثمة معارضاً)** لأجله ترك العمل أو علم بالنسخ فلا يدل على فسقه، وأما أن هذا الخبر حجة أم لا فبحث آخر سيجيء إن شاء الله تعالى **(ولا)** جرح أيضاً **(بحد بشهادة الزنا لعدم النصاب)** لأنه يجوز أن يكون صادقاً فيما رمى به ولم يوافقه غيره فحد إلاّ أنه يرد عليه ما قالوا في تعليل عدم قبول شهادته أنه ارتكب جريمة إفشاء حال المسلم مع عدم حسبة إقامة الحد باللسان فجوزي بعدم قبول قوله فإنه يدل على كونه فاسقاً فتأمل فيه **(ولا)** جرح أيضاً **(بالأفعال المجتهد فيها)** كاللعب بالشطرنج من غير قمار وشرب المثلث، وأكل متروك التسمية عامداً، فإنه معصية عند رؤيتها مباحة، وقد نقل عن الشافعي في شارب المثلث أحدبه وأقبل شهادته، لكن ينبغي تقييد المسألة بما إذا عمل موافقاً لرأيه، وأما إذا ارتكب بها رائياً للحرمة فينبغي أن لا يقبل كحنفي أكل متروك التسمية وشافعي شرب المثلث **(ولا)** جرح أيضاً **(بعدم اعتياد الرواية)** فإن الموجب للقبول العدالة والضبط ولا يخل شيئاً منهما، وأيضاً أن زبيراً رضي الله تعالى عنه لم يكن معتاداً بها وكذا بلال، ومن ههنا ظهر بطلان قول بعض المتعصبين في حق الإمام الهمام الشهير بالشرق والغرب الإمام أبي حنيفة الكوفي رضي الله تعالى عنه أنه ضعيف لكونه غير معتاد بالرواية وأيضاً قالوا: إنه قد أخذ دفتر شيخه حماد رضي الله تعالى عنه فيروي منه، انظر بعين الإنصاف أي طعن في هذا؟ فإن الرواية عن المكتوب آية كمال الاحتياط والورع وخوف الله تعالى **(ولا)** جرح أيضاً **(بأن له راوياً)** واحداً **(فقط)** دون غيره؟ **(وهو مجهول العين باصطلاح)** كسمعان ليس له راوٍ غير الشعبي فإن المناط العدالة والحفظ لا تعدد الرواة، وقيل: لا يقبل عند أكثر المحدثين وهو تحكم، وقيل: إن كان عادة هذا المنفرد النقل من الثقة يقبل، وقيل: إن زكاه أحد من الأئمة يقبل، وهذا قريب من المختار **(ولا)** جرح أيضاً **(بحداثة السن)** لعدم دخل السن فيما هو المناط **(ولا)** جرح أيضاً **(بالتدليس بإيهام الرواية عن المعاصر الأعلى)** وهو يرويه عن الأدنى المشارك له في الاسم أو اللقب بالسماع عنه لقيه أولاً **(أو)** التدليس **(بذكر شيخه بأسماء لإيهام العلو)** أي لإيهام أن شيخه عال **(أو)** لإيهام **(الكثرة)** أي لإيهام أن شيوخه أكثر، وعدم الجرح بهذين التدليسين إنما هو **(على الأصح)** من المذاهب، وذهب كثير من المحدثين إلى أن التدليس جارح وحجة عدم الجرح بأنه لا معصية لعدم الكذب **(لكنه)** أي التدليس **(مكروه)** وجه الكراهة ظاهر، ومن يرى التدليس جارحاً يراه معصية كبيرة، حتى قال بعض أهل الحديث: لأن أزني خير من أن أدلس، ولا بد من إثبات كونه كبيرة بدليل إذ لا دخل فيه للرأي، وأما الحديث الذي وقع فيه التدليس هل هو حجة أم لا فالأكثر من المحدثين

لا، إلاّ إذا علم حال الراوي الذي وقع فيه التدليس، وقيل: هذا مبني على أن رواية الثقة توثيق أم لا، وفي كون رواية المدلس توثيقاً تأمل **(وأما)** التدليس **(بإسقاط ضعيف)** وهو قوي عنده **(من بين ثقتين)** وبعبارة أخرى: إسقاط مختلف فيه اعتماداً على كونه ثقة **(وهو)** تدليس **(التسوية فيضر عند نفاة المراسيل)** حجيتها، وأما عند من يقبل المراسيل فيقبل، لأن جزمه بالرواية توثيق للمسقط، كما في المرسل، لكن قبول إرسال المدلس لا يخلو عن كدر **(والصحيح عدم سقوطه)** أي سقوط هذا المدلس **(لعدم)** صريح **(الكذب)** بل غاية ما فعل الرواية عن المجهول ولا غائبة فيها **(بل)** الصحيح **(التوقف)** في حديثه حتى يظهر حقيقة الحال، ثم تدليس التسوية إنما يكون إذا كان من بعد المسقط معاصراً وإلاّ فلا تدليس فافهم **(ومن المعرّفات)** للعدالة **(حكم الحاكم)** أي القاضي إذا حكم بشهادته **(وعمل المجتهد)** براويته، لكن لا مطلقاً، بل حال كونهما عدلين **(شارطين للعدالة)** وهذا إذا لم يكن له مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهداء **(و)** من المعرفات أيضاً **(سكوت السلف)** عن الطعن **(عند اشتهار روايته إذ لا يسكتون)** بعدالتهم **(على منكر)** والعمل بخبر المطعون منكر، لكن هذا عند الاستطاعة **(فإن قبله بعض من السلف ورده بعض فكثير)** من أهل الحديث **(على الرد والحنفية على القبول)** فإنهم قالوا: الراوي إن كان غير معروف بالفقاهة، ولا بالرواية بل إنما عرف بحديث أو حديثين، فإن قبله الأئمة وسكتوا عنه عند ظهور الرواية أو اختلفوا كان كالمعروف وإن لم يظهر منهم غير الطعن كان مردوداً وإن لم يظهر شيء منهم لم يجب العمل، بل يجوز، فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ ومثلوا المطعون بفاطمة بنت قيس فإنها روت أن زوجها طلق فبت الطلاق، فلم يجعل رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لها نفقة وسكنى وقال: اعتدي في بيت ابن أم مكتوم فإنه رجل أعمى فردها أمير المؤمنين عمر قائلاً: لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، حفظت أم نسيت، وأم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قائلة: ألا تتقي الله تعالى، إنما أمرها بالاعتداد في بيت ابن أم مكتوم لأنه لم يكن لزوجها بيت غير ما هو عورة ومعنى ما ذكرنا ثابت في «صحيح مسلم»، فإن قلت يظهر من كلامهم أن الحكم عام في الراوي مطلقاً، صحابياً كان أو غيره كما تدل الأمثلة والصحابة كلهم عدول فلا وجه لرد رواية الغير المعروف من الصحابة، وإن تكلم عليه البعض، قلت: سيجيء أن حكم العدالة إنما هو في الصحابي الذي طالت صحبته وكون هذا المجهول منه محل بحث بل طويل الصحبة إما فقيه أو معروف بالرواية، نعم يرد على من سمى الصحابي لمن صحب ولو ساعة، مع أن الصحبة أيضاً محل بحث، ولا يلزم من المعاصرة أو الاجتماع في بلد الصحبة فافهم، ولما كان مزعوم صاحب البديع أن هذا من باب تقديم التعديل على الجرح لأن الرد لأجل جرح في الراوي والقبول للتعديل مع أن التقديم للجرح كما سيجيء إن شاء الله تعالى أراد إزالة هذا الزعم، وقال: **(وليس)** هذا **(من)** باب **(تقديم التعديل)** على الجرح **(كما)** زعم **(في البديع بل العمل)** بخبره **(توثيق)** له فإن عمل المجتهد توثيق **(والترك)** لعمل **(ليس بجرح)** لجواز أن يكون لوجدان معارض أقوى أو مساوٍ أو

للعلم بانتساخه أو لزعمه شرطاً زائداً في وجوب العمل على العدالة والضبط ومع قيام هذه الاحتمالات لا يتيقن بالجرح، بل لا يظن أيضاً (**كما مر**) أن العمل بخلاف الرواية ليس جرحاً (**ومثلوه بحديث معقل بن سنان أنه عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام قضى لبروع الأشجعية حين مات عنها زوجها قبل التسمية**) لمهر وكانت مفوضة (**بمهر المثل، قبله ابن مسعود**) حيث كان حكم بهذا، فلما سمع الحديث سر به، وقد مر تخريج هذا (**ورده**) أمير المؤمنين (**علي**) رضي الله عنه (**قائلاً: ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها**) وأثر أمير المؤمنين لم يظهر ثبوته في كتب أهل الحديث، والذي مر من رواية «الصحاح» لا يدل عليه، وقال العيني في «شرح الكنز»: قال ابن المنذر لم يصح هذا عن علي، وقال الشيخ ابن الهمام أن أمير المؤمنين لم يلق معقلاً حتى يحلفه، وكان هو رضي الله تعالى عنه لا يرى العمل قبل التحليف، ثم لو سلم ففيه جرح في معقل لا سكوت عن العمل فليس المثال مطابقاً، إلاّ أن يقال: لعله رضي الله عنه أراد توصيف الجنس، يعني أنه أعرابي والأعراب فيهم البول على العقبين، ولم يرد أن هذا الأعرابي شأنه ذلك، فغايته الإخبار بعدم معرفة الحال، وليس فيه تبيان الجرح، وقد يقال أيضاً: إنه لم يستدل به ابن مسعود رضي الله عنه، بل إنما كان سر به لمطابقة فتواه بالرأي الحديث، فغايته القبول لوجود التقوية بالرأي أو غيره من المتابعات، وهذا أشبه بالجدل، ثم هذا الحديث ليس مما تفرد به معقل بن سنان بل رواه معقل بن يسار أيضاً، وقال العيني: الاختلاف في اسم الراوي لا يقدح إذا كان الراوي مشهوراً وقال هو أيضاً. قال البيهقي: جميع روايات هذا الحديث وأسانيدها صحيحة والله أعلم (**وفي رواية العدل**) عن المجهول (**مذاهب**) أحدها (**التعديل**) يعني أن الرواية تعديل له، فإن شأن العدل أن لا يروي إلاّ عن عدل (**و**) الثاني (**المنع**) أي لا تكون الرواية تعديلاً لجواز روايته تعويلاً على المجتهد بأنه لا يعمل إلاّ بعد التعديل (**و**) الثالث (**التفصيل بين من علم**) من عادته (**أنه لا يروي إلا عن عدل**) فيكون تعديلاً (**أولاً**) عن عادته ذلك فلا يكون تعديلا (**وهو**) أي الثالث (**الأعدل**) وهو ظاهر.

(**مسألة: الجرح والتعديل يثبت بواحد**) أي بتزكية واحد عدل (**في الرواية**) (**و**) يثبت (**باثنين في الشهادة**) في تزكية العلانية عندهما، وفي السر أيضاً عند الإمام محمد(**عند الأكثر**) من الأئمة (**وهو المختار، وقيل**) يثبت (**باثنين فيهما**) وقيل يثبت (**بواحد فيهما، وعليه القاضي**) أبو بكر الباقلاني (**لنا أوّلاً كما أقول: قول العدل مرجح**) قطعاً (**فيظن الصدق**) في أخباره (**والعمل بالظن واجب**) فيجب العمل بقوله فيقبل، فإن قيل: منقوض بالشهادة قال، (**وأما الشهادة فأخلق بالاحتياط لكثرة البواعث**) هناك (**على المساهلة**) كالصداقة والعداوة، فشرط فيه العدد، وفيه أن العدد لا ينفي المساهلة أيضاً، بل غايته الظن القوي، والظن كان حاصلاً بالواحد أيضاً، وأيضاً فتزكية السر والعلانية متساويتان في وجوب الاحتياط، فالأولى أن الشهادة شرط فيها العدد بالنص وتزكية العلانية شهادة معنى لاختصاصه بمجلس القضاء كالشهادة وإيجابها على القاضي الحكم مثلها فأعطيت حكمها (**و**) لنا (**ثانياً: لا يزيد شرط على مشروطه**

ولا ينقص) عنه **(بالاستقراء)** والتزكية شرط الشهادة والرواية فلا تزيد عليهما ولا تنقص فيكفي في الرواية تزكية الواحد بقبول رواية واحد، ولا يكفي في الشهود إلاّ تزكية اثنين **(ومن ههنا)** أي من أجل أن الشرط لا يزيد على المشروط **(صح على)** المذهب **(الأصح تزكية كل عدل ولو)** كان **(عبداً أو امرأة)** لأنه يقبل رواية كل عدل ولمانع أن يمنع الاستقراء، وأيضاً: لو تم لدل على اشتراط العدد في تزكية السر أيضاً **(وأورد شاهد الهلال)** ويكفي الواحد في شهادة هلال رمضان بالسماء علة **(و)** أورد **(شهود الزنا)** ويجب فيها الأربعة **(فإن التعديل فيهما باثنين)** لا أقل ولا أكثر فقد زاد الشرط على مشروطه في الصورة الأولى وانتقص في الثانية **(وأجيب بأن الزيادة)** كما في تزكية شاهد الهلال **(والنقص)** كما في تزكية شهود الزنا **(بالنص لا يقدح فيما هو الأصل من المساواة)** والحاصل أن الصورتين مستثناتان عن الأصل الكلي وهو لا يقدح **(فتأمل)** وفيه، أنه لم يدل نص على اشتراط تعدد المزكين، ولا دليل آخر يخرج عن هذا الأصل وإن كان فلا بد من الإبانة المعدّدون **(قالوا: التزكية شهادة)** وكل شهادة لا يكون فيها إلاّ اثنان **(فيتعدد)** وعورض بأنه إخبار فلا يتعدد كسائر الإخبارات، فرجح بأن الاحتياط في إيجاب العدد، فعورض بأن الاحتياط في الكفاية بالواحد لأن فيه إيجاباً على الأحوال **(ويدفع بأن شرع ما لم يشرع شر من ترك ما شرع كذا في** «التحرير») فلو اكتفى بالواحد يلزم تشريع الإيجاب عند تعديل واحد وهو تشريع غير المشروع لو كان العدد شرطاً ولو شرط العدد يلزم ترك العمل به وهو ترك المشروع إن لم يكن شرطاً، ففي الاكتفاء بالواحد احتياط بتشريع ما لم يشرع وفي اشتراط العدد احتياط بالاجتناب عنه مع احتمال ترك المشروع والأول شر من الثاني فالاحتياط في اشتراط العدد وفيه أن في اشتراط العدد احتمال إيجاب أمر زائد لم يجب من قبل لو كان بالواحد كفاية، ففيه أيضاً تشريع ما لم يشرع كما في الاكتفاء بالواحد احتمال إباحة ما لم يكن مباحاً لو كان العدد مشروطاً فاستويا **(أقول: وأيضا لو تم)** هذا **(لأوجب العدد في الرواية)** أيضاً، فإن فيه احتمال ترك المشروع وفي الكفاية بالواحد احتمال شرع ما لم يشرع **(فافهم)** وهذا إنما يرد لو كان مقصوده ترجيح إيجاب الاثنين في الشهادة، وليس بل مقصوده إبطال الترجيح بالأحوطية وحينئذٍ لا ورود أصلاً **(و)** يدفع **(بأن الشهادة أخص من الإخبار)** فإنها إخبار خاص **(فاعتبارها أتم)** من اعتبار الإخبارية، فالكبرى القائلة بأن كل إخبار يكفي فيه الواحد ممنوعة وكذا لا يصح القياس على سائر الإخبارات **(كذا قيل)** في «حواشي مرزاجان» **(أقول: مراد المعارض أنه إخبار مغاير للشهادة)** فالحاصل أنه إخبار غير شهادة، وكل إخبار كذلك يكفي فيه الواحد **(ولذا يقبل فيه العبد فتدبر)**.

(مسألة: أكثر الفقهاء والمحدّثين) قالوا: **(لا يقبل الجرح إلاّ مبيناً ولا حكماً كما)** روي **(عن علماء هذه الشأن)** فإنه وإن لم يكن مبيناً لكن إنما قالوا به التدقيق ومعرفة الجرح على الخصوص، فهو في حكم المبين **(بخلاف التعديل)** يعني أن التعديل يقبل غير مبين أيضاً **(وقيل: بالعكس)** أي لا يقبل التعديل إلاّ مبيناً بخلاف الجرح **(وقيل: لا يكفي الاطلاق فيهما)** بل يجب التبيين **(و)** قال **(القاضي: يكفي الإطلاق فيهما من ذي بصيرة)** في الجرح والتعديل

(وهذا) بعينه **(ما)** روي **(عن الإمام: إن كان المزكي عالماً كفى)** الإطلاق **(فيهما وإلاّ فلا)** يكفي فيهما، وبعضهم نقلوا مذهب القاضي أنه يكفي الاطلاق فيهما مطلقاً، ومذهب الإمام يكفي الاطلاق من العالم البصير، ولما كان هذا بعيداً محضاً فإنه لا يليق بحال أحد أن يقبل الجرح أو التعديل ممن لا معرفة له جعل المصنف المذهبين واحداً وقال **(والحق أنه لا خامس)** من المذاهب ههنا **(والمسألة اجتهادية)** لا قطع فيها في جانب **(لنا: التعديل لا يقبل التفصيل)** فإنّ العدالة الاجتناب عن الممنوعات الشرعية والإتيان بالواجبات وتفصيلها لكثرتها متعسر **(فلا يكلف)** به دفعاً للحرج **(بخلاف الجرح)** فإنه الإخلال بواحد من الأمور الشرعية، وتعيينه غير متعذر، ثم إن أسباب الجرح مختلف فيها، فإن بعضها جارح عند البعض غير جارح عند الآخر، كركض الدابة، فلعل المزكي جرح بما ليس بجرح في الواقع، أو عند المجتهد، فلو قبل قوله يلزم تقليده، وهو ممنوع عنه **(فلا يقلد إلاّ من علم صحة رأيه)** ولا يعلم إلاّ بالتفصيل حقيقة أو حكماً، فلا يقبل إلاّ المبين، فالمناط لوجوب البيان وجود الاختلاف في نفس الجرح أنه جارح أم لا، لا وجود الاختلاف في كون ما جرح به معصية أولاً، كاللعب بالشطرنج، وأكل متروك التسمية عامداً، حتى يرد أن الارتكاب بالأمور المجتهد فيها لا يوجب المعصية ولا يضر بالعدالة، والحاصل: أن مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعاً لمكان الاختلاف، إلاّ أنا جوزنا في التعديل الإطلاق للضرورة **(وأما احتجاج الشافعية بأن للجرح أسباباً وفيها اختلاف)** كما مر تقريره. ويظهر من بعض كتبهم أن مناط الاختلاف في حرمة سبب الجرح، فلعل المزكي رأى رجلاً يلعب بالشطرنج فحكم بالفسق وجرح، وهو ليس فسقاً عند المجتهد، فلا يقلده، وبهذا افترق عما سلف، فيرد عليه ما أورده ولو حمل على ما مر فالتفارق بما ذكروا في دليل التعديل **(بخلاف العدالة)** فإنها الاستقامة في الدين ولا يختلف فيها أصلاً **(ففيه أن اجتناب أسباب الجرح أسباب للعدالة، فالاختلاف فيها اختلاف فيها)** والجرح والتعديل سيان، وهذا ظاهر جداً، وما في «الحاشية» أن الكذب حرام في كل مذهب، فالتعديل من متمذهب بأي مذهب كان توثيق له بالصدق، ولا يضر فيه الاختلاف في أسباب العدالة، فيظن بالصدق بتعديل كل متمذهب، فإن مناط قبول الرواية والشهادة هو الصدق، ففيه أنه إن أراد التوثيق بالصدق سواء كان مع العدالة أو لا فغير نافع، لأن هذا الظن مهدر شرعاً بالاجماع، فإن رب فاسق بترك الصلاة لا يتعاطى الكذب، بل يظن بصدقه ظناً قوياً ولا يقبل خبره إجماعاً، وإن أراد التوثيق بالصدق الحاصل من جهة أنه لا يتعاطى محذور دينه، فظاهر أن رب محذور عند رجل غير محذور آخر، فرجع الأشكال قهقرى فافهم. وما قيل في الجواب ثانياً أن الجرح إنما يثبت بالفسق في الجملة، وهو مختلف فيه، وأما التعديل فإنما يثبت بارتفاع الفسق مطلقاً، وهذا مما لا يشوبه شبهة واختلاف، ففيه أن ارتفاع الفسق مطلقاً إنما يكون باجتناب كل محذور والمحذور مختلف فيه، فيكون الاجتناب أيضاً مختلفاً فيه، نعم: لو كان التعديل باجتناب كل محذور ولو في مذهب لتم لكنه، ليس كذلك **(واعترض بأن عمل الكل)** من الأئمة في الكتب **(على إبهام التضعيف إلاّ قليلاً)** وقد قبلوا هذا التضعيف

(فكان) هذا **(إجماعاً)** على قبول التضعيف الغير المبين **(والجواب: أن أصحاب الكتب المعرّفين عرف منهم صحة الرأي في الأسباب)** أسباب «الجرح والتعديل»، فإبهامهم كتفصيلهم **(حتى لو عرف)** رأيهم **(بخلافه لا يقبل)** ولذا لم يقبل تضعيف ابن الجوزي محمد بن حميد، ولم يقبل أيضاً ما تفوّه به الدارقطني وأمثاله من أهل التعصب في ذلك الإمام الهمام، أعجبني صدور هذا الأمر الفظيع منه ولم يخف الله تعالى، حفظنا الله تعالى عن مثله **(وهذا)** الجواب **(أولى مما قيل إنه)** أي التضعيف المبهم **(وإن لم يوجب الحكم بجرحه لكن يوجب التوقف عن قبوله)** لعدم ثبوت التعديل **(وذلك)** أي كونه غير أولى **(لأن قول العدل لم يزد حينئذٍ على الجهالة)** والجهالة والتوقف كانا من قبل، وبقاؤه عليه بقاء على ما كان، فلم يكن لجرحهم تأثير، مع أنه إنما ترك لجرحهم **(فتدبر)** العاكسون **(قالوا)** كثيراً ما يتصنع الرجال في إظهار عدالتهم و**(كثرة التصنع مريب في العدالة)** فلا بد من التفصيل **(بخلاف الجرح)** فإنه لا يتصنع في إظهاره، فلا حاجة إلى التفصيل، فإن قلت: إن قوماً من أولياء الله تعالى قدّس أسرارهم لا يميلون عن الأمور الشرعية أصلاً، وحاشاهم عن ذلك، لكن يتصنعون في إظهار الفسق كي يراهم الناظرون فاسقين فينفرون عنهم، كما حكي عن قطب الأقطاب الشيخ أبي يزيد البسطامي في مبدأ حاله لما جمع عليه القوم بالانقياد وأراد الاعتزال عنهم ولم يكن يتيسر، فأكل بحضرتهم في نهار شهر رمضان، وكان هو رضي الله تعالى عنه مريضاً، ولم يكونوا عالمين به، فتنفروا تنفر حمار الوحش. قلت: هذا قليل جداً، فلا يقاس عليه، إذ مبنى الأمر على الكثرة، على أنه يظهر حالهم عن قريب فيرتفع الاشتباه فافهم. **(قيل)** غاية ما لزم من بيانكم انتفاء التصنع في الجرح ولا **(يلزم من انتفاء التصنع في الجرح انتفاء المانع)** عن التفصيل **(مطلقاً، ولعله الاختلاف في الأسباب)** كما مر **(أقول)** لم يستدلوا بانتفاء المانع على انتفاء التفصيل، بل **(مرادهم أن الجرح لا يختلف ظاهراً وباطناً)** لانتفاء التصنع هناك، فلا يجب التفصيل والبيان **(بخلاف العدالة)** فإنها تختلف ظاهراً وباطناً، فيجب البيان، وفيه أن عدم الاختلاف ظاهراً وباطناً لا يوجب عدم وجوب التفصيل، بل يجوز أن يكون وجوب التفصيل للاختلاف في الأسباب كما شرحنا من قبل فافهم. **(نعم يرد)** عليه **(أنه)** أي اختلاف العدالة ظاهراً وباطناً **(لا يستلزم البيان)** فإنه لا يرتفع به شبهة التصنع، فإن الأمر الباطن مما لا يطلع عليه، **(بل)** يستلزم **(التحري للمزكي)** فيظن بإمارات أن ظاهره وباطنه سواء، فيحكم بالعدالة، وإلاّ لا فافهم.

المثبتون **(قالوا: الإطلاق)** موجود وملازم **(مع الشك للالتباس في الأسباب)** أسباب الجرح والعدالة، فإن أسباب الجرح مختلف فيها ملتبسة، فكذا أسباب التعديل، لأنها الاجتناب عن أسباب الجرح، وإذا كان الإطلاق ملازماً للشك فلا يقبل فيجب البيان، وجوابه: أنه هب أن مقتضى الاختلاف إيجاب التفصيل في الجرح مع التعديل، لكنا إنما قبلنا في التعديل الإطلاق ضرورة لتعذر التفصيل **(والجواب كما في «المختصر»: بأن قول العدل يوجب الظن)** فكون الإطلاق ملازماً للشك ممنوع **(يدفع بأن إفادة الظن على تقدير عدم المانع)** عنه **(وقد وجد)** المانع عنه **(لاحتمال الغلط)** في الحكم بالعدالة **(للتصنع واعتقاد ما ليس بقادح)** في

العدالة **(قادحاً)** فيها للاختلاف، والحاصل أن العدالة يعارضها احتمال الغلط للتصنع، واختلاف الأسباب والتعارض يوجب الشك، فثبت المقدمة الممنوعة وارتفع السند القاضي وأتباعه **(قالوا: الشهادة)** على الجرح والتعديل **(من غير بصيرة تلبيس)** فلا يصح من العدل **(والإطلاق في محل الخلاف تدليس)** فلا يصح منه أيضاً، فإذا أطلق علم أن لا خلاف فيه، وأنه شهد عن بصيرة فيقبل إطلاقه، وفي كون التدليس مخالفاً للعدالة أو العلم نظر كما مر **(والجواب: بأنه ربما لا يعرف الخلاف)** فلا تدليس **(ينافي البصيرة بالفن)** وقد فرض المزكي بصيراً كما مر في نقل مذهب القاضي. وهذا الرد إنما يتوجه إلى المجيب لو سلم نقل مذهبه على ما مر. ولو كان مزعوم المجيب أن القاضي يرى قبول إطلاق العدل مطلقاً كما هو المشهور، فلا توجه له أصلاً، على أن البصيرة إنما هي معرفة أسباب الجرح والتعديل لا معرفة جميع مواضع الخلاف فافهم. **(وأما الجواب بالابتناء على اعتقاده كما في «المختصر»)** يعني أن المزكي إنما يزكي على اعتقاده، فإن اعتقده مجروحاً حكم به، وإن اعتقده عدلاً حكم به، ويجوز أن يكون خطأ حينئذٍ لا تلبيس ولا تدليس **(فأقول: إنما يتم لو كان الاعتبار لمذهب المعدل والجارح)** فيعدل أو يجرح على اعتقاده **(لا)** لمذهب **(الحاكم)** في الشهادة **(والمجتهد)** في الرواية، فإنه لو كان الاعتبار بمذهبهما فلا عبرة لاعتقاد المعدل والجارح فلا يمكن التزكية بالجرح والتعديل على حسب اعتقاده، بل على حسب اعتقادهما، فيجب العمل عليهما، وقبول الإطلاق **(وتعليلهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقليد)** عند العمل بالإطلاق **(يدل على أن الاعتبار للثاني)** أي اعتقاد المجتهد والحاكم **(فتدبر)** وفيه تأمل، فإن مبنى لزوم التقليد على تقدير عدم بيان الجرح إنما هو أن وجوب العمل عليه إنما هو برأيه، وفي إطلاق الجرح لم يعلم أنه موافق لرأيه أم لا، فيلزم لا على أن الجرح من الجارح أو التعديل منه، إنما يكون بمذهب المجتهد، وعسى أن لا يعلم الجارح أو المعدل مذهب المجتهد حين التجريح أو التعديل، بل ولا يعلم وجوده أصلاً، فحاصل كلام المجيب أن المزكي إنما يجرح أو يعدل على اعتقاده، فيجوز أن لا يرى المجتهد ما يراه جرحاً جارحاً، وكذا ما يراه تعديلاً لا يراه تعديلاً للخطأ في اعتقاده، فلا تلبيس فيه ولا تدليس، وربما يورد أنه لا اعتبار لمذهب المزكي ولا المجتهد في الفسق والعدالة، فإن العدالة القيام بإطاعة الرب، والفسق الانحراف، فالاعتبار لمذهب الراوي المجروح أو المعدّل فإن عمل بمحذور الدين في مذهبه فهو فاسق البتة يخاف كذبه لهتكه حرمة الدين، وإن أتى بما ليس محذوراً عنده، وإن كان محذوراً في الواقع أو عند المجتهد العامل براويته فلا يضر العدالة عنده ولا في الواقع، فالمزكي إن جرح من غير بصيرة بمذهبه وجرح برؤية الإتيان بمحذور الدين على مذهب نفسه فقد لبس، وإن كان عارفاً بمذهبه وأطلق فقد دلس، وحينئذٍ لا يتوجه الجواب أصلاً فتأمل فيه.

(فائدة: لا بد للمزكي أن يكون عدلاً عارفاً) بأسباب الجرح والتعديل، وأن يكون منصفاً ناصحاً، لا أن يكون متعصباً ومعجباً بنفسه، فإنه لا اعتداد بقول المتعصب، كما قدح الدارقطني في الإمام الهمام أبي حنيفة رضي الله عنه بأنه ضعيف في الحديث، وأي شناعة فوق

هذا، فإنه إمام ورع تقي نقي خائف من الله تعالى، وله كرامات شهيرة، فبأي شيء تطرق إليه الضعف؟ فتارة يقولون: إنه كان مشتغلاً بالفقه، انظر بالانصاف أي قبح فيما قالوا: بل الفقيه أولى بأن يؤخذ الحديث منه، وتارة يقولون: إنه لم يلاق أئمة الحديث، إنما أخذ ما أخذ من حماد رضي الله عنه، وهذا أيضاً باطل، فإنه روى عن كثير من الأئمة كالإمام محمد الباقر والأعمش وغيرهما، مع أن حماداً كان وعاءً للعلم، فالأخذ منه أغناه عن الأخذ من غيره، وهذا أيضاً آية ورعه وكمال علمه وتقواه فإنه لم يكثر الأساتذة لئلا تتكثر الحقوق فيخاف عجزه عن إيفائها، وتارة يقولون: إنه كان من أصحاب القياس والرأي، وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع أبو بكر بن أبي شيبة رحمه الله تعالى في كتابه بالرد عليه وترجمه بباب الرد على أبي حنيفة، وهذا أيضاً من التعصب، كيف وقد قبل المراسيل، وقال: ما جاء من رسول الله ﷺ فبالرأس والعين، وما جاء من أصحابه فلا أتركه، ولم يخصص بالقياس عام خبر الواحد فضلاً عن عام الكتاب، ولم يعمل بالإحالة والمصالح المرسلة، والعجب منهم أنهم طعنوا في هذا الإمام مع قبولهم الإمام الشافعي، وقد قال في أقوال الصحابة: كيف أتمسك بقول من لو كنت في عصره لحاججته ورد المراسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالإحالة. وهل هذا إلاّ بهت من هؤلاء الطاعنين، والحق أن الأقوال التي صدرت عنهم في حق هذا الإمام الهمام مقتدى الأنام كلها صدرت من التعصب لا تستحق أن يلتفت إليها ولا ينطفىء نور الله بأفواههم فاحفظ وتثبت، وسبب وقوعهم في هذا الأمر الفظيع أنهم كانوا سيئي الفهم يخدمون، ظواهر ألفاظ الحديث، لا يرومون فهم بواطن المعاني، فضلاً عن المعاني الدقيقة التي يعجز عنها افهام المتوسطين، وكان هذا التحرير الإمام مؤيداً بالتأييد الإلهي متعمقاً في بحار المعاني أخذ لآلئه من قعر البحر الذي لا يقدر على الخوض فيه أحد إلاّ آحاد من المؤيدين بتأييد الله، وهؤلاء الطاعنون بقصور فهمهم عجزوا عن إدراك ما فهمه هو، فتنفروا عما قال تنفر الحيوان الوحشي، وظنوا شيئاً فرياً، وحكموا بأنه خالف الحديث، فوقعوا فيما وقعوا من الجهل المركب، ومثل هذا الطعن ما طعن به الشيخ ابن الجوزي على قطب الأقطاب الذي قدمه على رقاب كل ولي لله محيي الملة والدين ابن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في النسب والحسب سيدي وسيد هذه الأمة السيد عبد القادر الجيلاني أوصله في أعلى الجنان وبوأنا في جواره، وقع هذا الطاعن بهذا الطعن في مهلكة عظيمة، ويقال: إنه كان يكاد في مرض الموت أن يسلب إيمانه، فعصمه الله تعالى بدعوة هذا القطب، والقصة مشروحة في «شرح المشكاة» الفارسي للشيخ عبد الحق الدهلوي، وكرامات هذا القطب متواترة، لا ينبغي أن ينكرها إلاّ معاند سفيه، فاحفظ الأدب في رجال الله وتثبت.

(**مسألة: إذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقاً**) سواء كان الجارحون أكثر أو المعدلون (**عند الأكثر، وقيل**) ليس التقديم للجرح مطلقاً (**بل للتعديل عند زيادة**) عدد (**المعدلين**) على عدد الجارحين (**ومحل الخلاف إذا أطلقا**) وهذا على رأي من يقبل الجرح المبهم، وأما على ما هو المختار فلا اعتبار له، فيقبل التعديل إلاّ إذا علم صحة الرأي (**أو عين**

الجارح سبباً لم ينفه المعدل أو نفاه) لكن **(لا بيقين أما إذا نفي يقيناً)** كما إذا ادعى الجارح أنه زنى بفلانة في بلدة كذا، وقال المعدل: لم يدخل هو أو هي تلك البلدة قط، أم ماتت هي قبل لقائه **(فالمصير إلى الترجيح اتفاقاً)** لا أنه يقدم التعديل حينئذٍ إذ لا ترجيح لقول المعدل **(ولو قال)** المعدل: هب أنه فعل ما قلت في الجرح، لكنه **(تاب عنه)** وحسن توبته **(قدم التعديل)** اتفاقاً، لكون الجارح غير مكذب ولا المعدل **(لنا في تقديم الجرح)** على التعديل **(صدقهما)** أي صدق المعدل والجارح **(لأن العدالة ظنية)** لأنها بالنظر إلى الظاهر فإن المعدل لم يلازمه آناء الليل والنهار، مع أن باب التصنع أيضاً مفتوح، فقصوى أمر المعدل الظن بالعدالة، فالمعدل لا يمكنه الإخبار إلاّ بحسب ظنه، والجرح إنما يكون بارتكاب أمر من محذورات دينه، وهو متحقق بالمعاينة، فالجارح مخبر عن عمله، فلا يلزم تكذيب المعدل **(أقول هذا بناء على أن الجرح لا يجوز عن ظن)** فإنه لو كان عن الظن والظن بالظن، فلا يلزم في تقديم التعديل كذب الجارح **(إن تم)** عدم جواز الجرح بالظن **(تم)** البيان وإلاّ لا لكن ينبغي أن يعلم أنه لا حاجة إلى ذلك، فإن للجارح قوة العلم من علم المعدل، فإنه إنما يعتمد على ظاهر الأمر وحسن الظن، والجارح يدعي ارتكاب المحذور، ولا يتمكن العدل من نسبة المحذور إليه إلاّ عن تفتيش بالغ، والعلم به عن دليل أو الظن به عن أمارة قوية، وهذا القدر يكفينا فافهم. ولنا أيضاً: أن الجارح مثبت والمعدل ناف وللمثبت قوة فافهم.

(فائدة: قال الذهبي وهو من أهل الاستقراء التام في نقل) حال **(الرجال: لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف)** في الواقع **(ولا على تضعيف ثقة)** في الواقع، ولعل هذا الاستقراء ليس تاماً، فإن محمد بن إسحاق صاحب «المغازي» قال: شعبة صدوق في الحديث، قال ابن عتيبة لابن المنذر ما يقول أصحابك فيه؟ قال: يقولون: إنه كذاب، قال: لا نقبل ذلك، سئل أبو زرعة عنه قال: من تكلم في محمد بن إسحاق هو صدوق. قال قتادة: لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن إسحاق، قال سفيان: ما سمعت أحداً يتهم محمد بن إسحاق، وروى الميموني عن ابن معين ضعيف. قال النسائي: ليس بالقوي. قال الدارقطني: لا يحتج به وبأبيه، قال يحيى بن سعيد: تركته متعمداً ولم أكتب حديثه، قال ابن أبي حاتم: ضعيف الحديث. قال سليمان التيمي: كذاب، قال مالك: أشهد أنه كذاب، قال وهب: ما يدريك؟ قال: قال لي هشام: أشهد أنه كذاب، فانظر، فإن كان هو ثقة فقد اجتمع أكثر من اثنين على تضعيفه، وإن كان ضعيفاً فقد اجتمع أكثر من اثنين على توثيقه فافهم.

(مسألة: الأكثر) من أهل القبلة هم أهل السنة والجماعة القامعين للبدعة قالوا: **(الأصل في الصحابة العدالة)** فلا يحتاج إلى التزكية **(وقيل: هم كغيرهم)** من المسلمين، منهم عدول وغير عدول، فيحتاج إلى التزكية **(وقيل)** هم **(عدول إلى الدخول في الفتنة وهي قتل)** أمير المؤمنين **(عثمان)** رضي الله عنه **(أو بغي معاوية)** على أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه **(فلا يقبل الداخلون)** في إحدى الفتنتين **(إلاّ بالتزكية، لأن الفاسق غير معين)** لأن أحد الفريقين على الحق، والآخر على الباطل، ولا معين لعدم العلم فيه ما فيه، فإن عدم التعين ممنوع إلاّ

إذا بني على اجتهاد كل، فحينئذٍ لا شائبة لفسق أحد، ويمكن أن يكون مرادهم أن الداخلين في الفتنة غير معينين، فلا بد من التزكية ليعلم أن أياً منهم داخل وأياً خارج، وفي «شرح المختصر» حرر هذا المذهب بأنه يزكي غير الداخل. وأما الداخلون فهم فاسقون بيقين، فإن أراد أن غير الداخلين يزكون قبل دخولهم وبعد الدخول فاسقون فهو ليس مذهب أحد.

واعلم أن قتل أمير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه من أكبر الكبائر، فإنه إمام حق، وقد أخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بأنه يقتل مظلوماً، وقد أفنى عمره في طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولم يدخل أحد من الصحابة رضوان الله عليهم في قتله رضي الله عنه، ولم يرض به أحد منهم أيضاً، بل جماعة من الفساق اجتمعوا كاللصوص، وفعلوا ما فعلوا، وأنكر الصحابة كلهم كما ورد في الأخبار الصحاح، فالداخلون في القتل أو الراضون به فاسقون البتة، لكن لم يكن فيهم أحد من الصحابة، كما صرح به غير واحد من أهل الحديث **(وقالت المعتزلة)** الصحابة كلهم **(عدول إلاّ من قاتل)** أمير المؤمنين **(علياً)** كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام **(ولم يتب)** عن هذا الصنع، ظاهر هذا القول بهت وهذيان، فإن ممن قاتل أمير المؤمنين علياً كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام أم المؤمنين عائشة الصديقة التي فضلها على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام كما ورد في الحديث الصحيح المروي في «صحيح البخاري» والزبير بن العوّام، وطلحة بن عبيد الله من العشرة المبشرة وحواري رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وعدالتهم جلية كظهور الشمس على نصف النهار، ولعلهم يدعون التوبة وهو الصواب، فإن أم المؤمنين، قد اعتزلت عن الحرب، واستقرت في المدينة المطهرة، والزبير أيضاً قد اعتزل وامتنع عن إرادة الحرب فقتله شقي مظلوماً، وطلحة رضي الله عنه وإن مات بالطعنة التي طعن في الجمل على ما في «جامع الأصول» لكنه بقي حياً إلى أن أدرك رجلاً من أصحاب أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه فبايعه وقال: هذه بيعة علي، ثم إنه يخدش بأنه على هذا يلزم ارتكابهم الكبيرة، والتزامه لا يخلو عن حماقة، كيف وعدالتهم مقطوعة، وقد أخبر الله تعالى أنه راضٍ عنهم، بل الحق أنهم في هذا الصنع كانوا يعملون على مقتضى اجتهادهم وهم فيه مطيعون لله ورسوله، ونرجو أن يثابوا عليه، ثم لما تبين أنهم أخطأوا في اجتهادهم اعتزلوا وامتنعوا عن القتال، وهذا مما يجب أن يعتقد فيه والله أعلم. بقي أمر: بغي معاوية والذي عليه جمهور أهل السنة أن هذا أيضاً خطأ في الاجتهاد، ولا يلزم منه بطلان العدالة، لكن يخدشه عدم إظهار الحجية في مقاتلة أمير المؤمنين علي، وكان هو ألين للحق، واستمراره على الصنع الذي صنع من أن قتل عمار كان من أبين الحجج على حقية رأي أمير المؤمنين علي، ولم ينقل في الدفع إلاّ أمر بعيد هو أن الجائي برجل شيخ في المعركة قاتل إياه، وهو كما ترى، لكن الذي يؤيد ما ذهبوا إليه أن المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه كان مع معاوية رضي الله عنه، وهو كان من أصحاب الحديبية الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [الفتح: ١٨] فرضاً الله تعالى عنهم مقطوع به، فعلم أن الصنع الذي أيده ورضي به

لم يكن معصية، ومن المعلوم المقطوع أن أمير المؤمنين علياً كان على الحق قطعاً، فمخالفه كان على الباطل قطعاً، والعمل بالباطل لا يخرج عن المعصية إلاّ عند كونه صادراً باجتهاده فافهم. هذا غاية الكلام في هذا المقام. ويخدشه أنه يفهم من «الاستيعاب» أن المغيرة إنما جاء عند معاوية بعد الصلح الذي وقع بين الإمام الهمام سيد شباب أهل الجنة الحسن بن علي رضي الله تعالى عنه، ولا شك أن معاوية كان على الحق واتباعه بعد هذا لا تأييد فيه لما نحن بصدّه.

واعلم أن عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان والبدريين كلهم مقطوع العدالة، لا يليق لمؤمن أن يمتري فيها، بل الذين آمنوا قبل فتح مكة أيضاً عادلون قطعاً داخلون في المهاجرين والأنصار، وإنما الاشتباه في مسلمي فتح مكة، فإن بعضهم من مؤلفة القلوب. وهم موضع الخلاف والواجب علينا أن نكف عن ذكرهم إلاّ بخير فافهم. **(لنا أوّلاً)** قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] **(أي)** أمة. **(عدولاً)** وهذا التفسير مروي مرفوعاً برواية أحمد والترمذي والنسائي والحاكم **(قيل: كثيراً ما يسند الفعل إلى الجماعة باعتبار البعض)** كما يقولون: بنو تميم فعلوا كذا، فيجوز أن يكون إسناد العادلة من هذا القبيل، فلا يلزم عدالة الكل **(والجواب: ذلك مجاز)** خلاف الأصل فلا يحمل عليه **(والأصل الحقيقة)** فيحمل عليه، وليس هذا المجاز متعارفاً حتى يترك به الحقيقة، فإن قلت: الخطاب ههنا للأمة مطلقاً غير مخصوص بالصحابة، كما روى البخاري والترمذي والنسائي عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «يدعى نوح يوم القيامة فيقال له: هل بلغت، فيقول: نعم. فيدعى قومه فيقال لهم: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير، وما أتانا من أحد، فيقال لنوح: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فذلك قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] قال الوسط العدل فتدعون فتشهدون بالبلاغ وأشهد عليكم». وإذا كان الخطاب للأمة مطلقاً فلا يراد الكل بل الجنس، فلا يفيد المطلوب. قلت: قد مر سابقاً أن الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب، ولعل مراد نوح من لفظ الأمة هم الصحابة، وكذا خطاب «فتدعون فتشهدون وأشهد عليكم» لا يتناول المعدوم زمن الخطاب، فالخطاب مختص بالصحابة، لكن بقي فيه أن الخطاب هل يتناول جميع الصحابة، ففيه بعد، لأن بعد نزول الآية أسلم جمع كثير فتأمل **(و)** لنا **(ثانياً)** قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ [الفتح: ٢٩] **(الآية، قيل: لا تدل)** هذه الكريمة **(على العدالة أصلاً)** فإنه لا تدل على الاجتناب عن الكبائر، والجواب عنه أولاً: أن مدح الفسقة لا يجوز بحال ولا يليق بجنابه تعالى، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ [الفتح: ٢٩] والفاسق لا يكون مبتغياً لرضا الله تعالى، فإن الابتغاء المعتبر شرعاً هو الابتغاء بإتيان أوامر الله تعالى والكف عما نهي عنه. وثانياً: ما أشار إليه بقوله: **(أقول: لا شك أن فيهم عدولاً اتفاقاً)** من كل أهل القبلة **(وظاهر أن العدول والفساق كل منهم يتباغضون عن الآخر لا يتراحمون)** لأن شأن العدل

البغض في الله والتنفر عمن يعمل معصية الله تعالى واجب. وقد ورد الحديث الصحيح أنه ليس وراء ذلك من الإيمان شيء هذا وبما قررنا اندفع ما قيل إن العدول والفساق متشاركون في أصل الإيمان، وهذا التشارك يكفي للتراحم فافهم. لكن بقي نوع من التأمل، فإن الآية بل السورة نزلت في صلح الحديبية، فلا تتناول من صار معه بعده، فإن المشتق لا يدل إلاّ على من اتصف بالمبدأ في الحال، فلا تدل الآية إلاّ على عدالة أصحاب الحديبية، وقد مر أنها مقطوعة تكاد تلحق بضروريات الدين فافهم **(و)** لنا **(ثالثاً)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «**(أصحابي كالنجوم)** فبأيهم اقتديتم اهتديتم» رواه رزين، وقد تكلموا عليه، لكن لا ضير فإن له طرقاً كثيرة، وبمثلها يبلغ درجة الحسن، ووجه الاستدلال أنه لا اهتداء في اقتداء الفاسق **(أقول: الظاهر أن المراد)** بأصحابي **(الذين اختصوا بالصحبة)** الشريفة **(بدليل الخطاب)** بالاقتداء، فإن الخطاب الشفاهي لا يكون إلاّ لمن وجد زمن الخطاب، فلا بد من المقتدين المغايرين لمن هم كالنجوم، وهم غير المختصين كالوفود ومن جاء ساعة، فهذا الحديث لا يدل إلاّ على عدالة من طالت صحبته، لا كل من رأى ولو ساعة فافهم. وليس المقصود الإيراد على الدليل، بل الرد على ابن الحاجب حيث ادعى عدالة الصحابي بمعنى من رأى ولو ساعة، واستدل بهذا الحديث، وأما الدليل على مذهبنا فغير متقاعد عن الحجية، فإن الصحابي عندنا هو ما طالت صحبته دون من يكون كالوفود **(و)** لنا **(رابعاً)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم («**خير القرون قرني)** ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب» وهو حديث صحيح مروي في «الصحيحين» وغيرهما بألفاظ مختلفة، والخيرية لا تكون إلاّ للعدول **(قيل: لا يدل)** هذا الحديث **(على العدالة أصلاً، أقول: العدالة إنما اعتبرت)** في الرواة **(لأنها دليل رجحان الصدق الذي له الاعتبار في)** هذا **(الباب والحديث يدل عليه)** فإنّ الخيرية خيرية الصدق **(بدليل قوله)** صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه («**ثم يفشوا الكذب**») وأنت تعلم أن مطلق رجحان الصدق غير معتبر في الباب، كيف وخبر الفاسق المظنون الصدق غير مقبول، بل المعتبر رجحان الصدق من جهة العدالة، والحديث لا يدل عليه، نعم: لو كان المذهب أن الرواية في القرن الأول مقبولة من غير العدل أيضاً لتم لكن الأمر ليس كذلك فافهم، فالحق أن الخيرية مطلقة والخيرية المطلقة لا تكون إلاّ للعدول، فتأمل فيه، فإنّ الله تعالى أعلم بكلام رسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه **(و)** لنا **(خامساً ما تواتر عنهم من مداومة الامتثال)** لأوامر الله تعالى ونواهيه **(وبذل الأنفس والأموال)** في سبيل الله تعالى، وهي العدالة **(قيل: التواتر)** للامتثال **(عن الجميع غير مسلم)** كيف وينكره الخصم **(و)** التواتر عن **(البعض لا يفيد)** المطلوب، فإنه لا يلزم عدالة الكل وهو المطلوب **(أقول: هذا دليل)** دال على العدالة **(للبعض الذين عمدة خلاف الخصم فيهم، وهم)** الذين رويت عنهم الأحاديث، ومنهم **(الخلفاء)** الراشدون المهديون الهادون **(ونحوهم)** كالعبادلة وأم المؤمنين عائشة الصديقة رضوان الله تعالى عليهم **(وإنكار التواتر فيهم مكابرة)** ناشئة من حماقة قوية، والحاصل أنا نختار شقاً ثالثاً وهو التواتر عن جماعة مخصوصين رواة الأحاديث فافهم. ولما كان منشأ توهم أولئك

المبتدعة دخول بعض الصحابة في الفتن كالجمل وصفين فكشف شبهتهم بقوله: **(وأما الدخول في الفتن)** كالجمل وصفين، وأما قتل أمير المؤمنين عثمان، فلم يكن فتنة بل كبيرة محضة، ولم يرض به واحد من الصحابة **(فبالاجتهاد والعمل به واجب اتفاقاً، ولا تفسيق بواجب)** أي بفعله، فالقتال الذي وقع في الجمل اجتهادي البتة، لا شك في أنه اجتهادي، والمنكر معاند لا شك في حماقته، وأما صفين فقد عرفت حاله **(والتفصيل)** لهذا **(في)** علم **(الكلام)**.

(مسألة: الصحابي عند جمهور الأصوليين: مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه) وآله وصحبه **(وسلم متبعاً)** إياه **(والأصح عدم التحديد)** للطول **(وقيل: ستة أشهر وقيل: سنة أو غزوة)** وعلى هذا يخرج حسان بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلي، مع أنهما صحابيان بالإجماع، فإن حساناً لم يغز مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وجريراً أسلم قبل موته ﷺ بأربعين يوماً **(وعند جمهور المحدثين)** الصحابي **(من لقيه مسلماً ومات على إسلامه)** ويعلم الموت على الإسلام بأن لا يظهر الكفر، مع أن الضرورة الوجدانية الإيمانية تشهد أن موت الصحابي على الإيمان لا غير **(ولو تخللت ردة)** سواء كان الإسلام بعد الردة في حياته صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أو بعد موته **(كالأشعث)** بن قيس، أسلم سنة عشر، وارتد بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فأسر في خلافة أمير المؤمنين الصديق الأكبر، وكان يكلمه في الحديد، ثم أسلم وشهد هو وجرير جنازة، فقدم الأشعث جريراً وقال: إني ارتددت ولم ترتد. كذا في «الاستيعاب» **(على الأصح)** من مذهبهم، خلافاً لما يقوله البعض من محققي أهل الحديث، والذي جرأه على الحكم بالأصحية عد أكثر أهل سير الصحابة الأشعث المذكور، لكن الحق هو المذهب الأخير فإن الردة تبطل الأعمال بأسرها بالنص القاطع، والصحبة من أفضل الأعمال، فتبطلها الردة، فالصحبة التي حصلت قبل المراجعة إلى الإسلام كلا صحبة، كصحبة الكافر حال كفره، وأما ذكرهم إياه في سير الصحابة فلعله لأنه لما كان روايته مقبولة والغرض المقصود معرفة حال الرواة وروايته مثل رواية الصحابة من غير واسطة فلا جرم ذكروه فيهم، لكن لا بد من التزكية لهذا الرجل، ولا يكتفي بظاهر العدالة لعدم كونه صحابياً حقيقة **(واختاره ابن الحاجب، ولا يخفى أن تعديل الكل بهذا المعنى مشكل)** والأدلة المذكورة غير مفيدة إياه **(ألا ترى إلى قول)** أمير المؤمنين **(عمر في)** حق **(فاطمة بنت قيس: لا ندري أصدقت أم كذبت)** والمحفوظ في «صحيح مسلم»: لا ندري أم نسيت، وهذا القدر لا ينفي العدالة فافهم. **(وقيل)** الصحابي **(من اجتمع فيه طول الصحبة والرواية، وهو بعيد لغة وعرفاً)** فإنهما لا يفهمان الرواية **(وقريب تعديلاً)** فإن الرواة من الصحابة كلهم عدول **(لنا المتبادر من الصحابي، وأصحاب الحديث عرفاً ليس إلاّ الملازم)** المتبع المحب **(ولذا صح النفي عن الوافد اتفاقاً)** لأنه ليس ملازماً، فإن قلت: صحة النفي بالمعنى الأخص مسلم ونفي مطلق الصحابي ممنوع، قال: **(والحمل على نفي الأخص)** من المعنى الحقيقي **(خلاف الظاهر)** من العرف جمهور أهل الحديث **(قالوا: أوّلاً: الصحبة تعم القليل)** منه **(والكثير كالزيارة)** تعمهما، فيكون الصاحب كل من لقي ولو قليلاً **(و)** قالوا: **(ثانياً: لو**

حلف لا يصحبه حنث بلحظة) أي بالصحبة لحظة **(اتفاقاً)** فيكون الملاقي لحظة صاحباً **(والجواب ذلك)** الاستدلال **(يتأتى في الصاحب لغة)** ونحن نسلم تناوله للملاقي ساعة لغة لعموم مبدئه و**(أما الصحابي فلا)** يتأتى فيه، فإن العرف والشرع فيه لملازم طويل الصحبة **(أقول: وأيضاً)** الجواب **(النقض بمن ارتد)** بعد الصحبة ولم يرجع **(بل الكافر)** أيضاً، فإن الصحبة تعمهما أيضاً **(فتأمل)** إشارة إلى أن التخصيص في العرف بالموت على الإسلام اتفاقي، وإنما الكلام في الملاقي ساعة متبعاً فهم يبقونه على اللغة. كذا في «الحاشية».

(فائدة: قيل قبض رسول الله صلى الله عليه) وآله وأصحابه **(وسلم عن مائة ألف وأربعة عشر ألفاً من الصحابة)** عدد الأنبياء **(ممن سمع منه وروى عنه)** وأما من لم يرو عنه ولم يسمع فالله أعلم بهم **(وأفضلهم الخلفاء)** الراشدون عبد الله بن عثمان أبو بكر الصديق؛ أبو حفص عمر بن الخطاب الفاروق، ذو النورين عثمان بن عفان أبو الحسن، وأبو تراب علي بن أبي طالب، فضيلتهم على سائر الأصحاب مجمع عليها مقطوع، وأما التفاضل فيما بينهم فالشيخان أفضل من الختنين قطعاً، صرح به الشيخ أبو الحسن الأشعري. سئل الإمام الهمام أبو حنيفة رضي الله عنه: ما التسنن؟ فقال: أن تفضل الشيخين، وتحب الختنين رضوان الله تعالى عليهم كافة أجمعين. وأما تفضيل أمير المؤمنين عثمان على أمير المؤمنين علي فظني قد اختلف فيه **(ثم باقي العشرة المبشرة)** بالجنة سعد بن أبي وقاص سعيد بن زيد عبد الرحمٰن بن عوف، أبو عبيدة بن الجراح طلحة بن عبيد الله زبير بن العوام رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمٰن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة». رواه الترمذي. اعلم أن كونهم مبشرين بالجنة مقطوع قد اشتهر فيه الأحاديث ورويت بطرق كثيرة ووقع عليه الاجماع القاطع، وأما أفضليتهم على سائر الصحابة فأمر لم يدل عليه دليل، إلاّ أن السلف قالوا كذلك، فنرجو أن يكون هو الصواب **(ثم أهل بدر)** وهم عدد أصحاب طالوت الذين جاوزوا النهر ولم يشربوا منه إلاّ غرفة بيد، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «قد اطلع الله على قلوب أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم». رواه مسلم وهذا الحديث مشهور بحيث يكاد يكون متواتر المعنى عن رفاعة، قال: جاء جبريل النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «ما تعدون أهل بدر فيكم؟ قال: من أفضل المسلمين» أو كلمة نحوها، قال: و«كذلك من شهد بدراً من الملائكة» رواه البخاري **(ثم أهل أحد)** قد اشتهر مناقب شهداء أحد وفيهم نزلت: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ [البقرة: ١٥٤] وأما فضلهم على من عداهم فأمر مظنون **(ثم أهل بيعة الرضوان)** الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم تحت الشجرة يوم الحديبية هم ألف وثلثمائة، وقد يزاد: قال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨] **(وأولهم إسلاماً من الرجال)** البالغين **(أبو بكر،**

و) أولهم (**من الصبيان: عليّ، ومن النساء: خديجة ومن الموالي: زيد**) بن حارثة (**ومن العبيد: بلال**) فإنه آمن حال العبدية، ثم اشتراه أبو بكر رضي الله عنه فأعتقه، بقي الكلام في أن الأول من هؤلاء من هو، فذهب الجمهور إلى أن الأول، إيماناً أبو بكر الصديق، وقد ادعى الاجماع عليه، وذهب محمد بن إسحاق صاحب المغازي إلى أنه أم المؤمنين خديجة، ثم أمير المؤمنين علي، ويؤيد القول الأول ما رواه مسلم عن عمرو بن عتبة أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: من معك في هذا الأمر؟ فقال: «حر وعبد» وروي في «الاستيعاب» من طريق ابن أبي شيبة: سئل ابن عباس: أيّ الناس كان أول إسلاماً؟ فقال: أما سمعت قول حسان في أبيات:

وأول الـنـاس مـنـهـم صـدق الـرسـلا

وفيه أيضاً: ويروى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال لحسان: «هل قلت في أبي بكر» فقرأ الأبيات، وفيها هذا المصراع، فسر النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وقال: «أحسنت يا حسان» وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «دعوا ليَّ صاحبي فإنكم قلتم لي كذبت وقال لي صدقت» وقد روى البخاري عن عمار ابن ياسر قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وما معه إلاّ خمسة أعبد وامرأتان وأبو بكر، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه رضي الله عنه أسبق إيماناً من أمير المؤمنين علي لا كما زعمه ابن إسحاق، والأعبد الخمسة: بلال وزيد بن حارثة وعامر بن فهيرة وأبو فكيهة وعبيد بن زيد، والمرأتان أم المؤمنين خديجة وأم أيمن رضوان الله تعالى عليهم كافة ويؤيد القول الثاني ما قال محمد بن إسحاق، وكان مما أنعم الله عليه أنه كان في حجر رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قبل الإسلام وذلك أن قريشاً أصابهم شدة، وكان أبو طالب ذا عيال كثيرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لعمه عباس وكان أيسران أخاك أبا طالب كثير العيال وقد أصاب الناس ما ترى فانطلق بنا إليه فلنخفف من عياله آخذ من بنيه رجلاً وتأخذ أنت رجلاً فنكفيهما عنه، فجاآ أبا طالب فقالا ما يريدان، فقال: إذا تركتما عقيلاً لي فاصنعا ما شئتما، ويقال: عقيلاً وطالباً، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم علياً فضمه إليه، وأخذ العباس جعفراً فضمه إليه، فلم يزل علي مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم حتى بعثه الله نبياً فأمن به وصدقه واتبعه، ولم يزل جعفر عند العباس حتى أسلم، ولا يذهب عليك أن هذا لا يدل على كونه كرّم الله وجهه أول إيماناً من أمير المؤمنين الصديق الأكبر، ثم هذا من تعليقات محمد بن إسحاق فلا يكون حجه، لا سيما عند معارضة ما في «صحيح مسلم»، ويؤيده أيضاً ما روى محمد بن إسحاق عن عفيف الكندي قال: كان العباس بن عبد المطلب لي صديقاً، وكان يختلف إلى اليمن يشتري العطر ويبيعه أيام الموسم، فبينما أنا عند العباس بمنى فأتاه رجل فتوضأ فأسبغ الوضوء ثم قام يصلي فخرجت امرأة فتوضأت ثم قامت تصلي ثم خرج غلام قد راهق فتوضأ ثم قام إلى جنبه، فقلت: ويحك يا عباس، ما هذا الدين؟ قال: هذا دين محمد بن عبد الله ابن أخي، يزعم أن

الله تعالى بعثه رسولاً. وهذا ابن أخي علي بن أبي طالب قد تابعه على دينه، وهذه امرأته خديجة قد تابعته على دينه، فقال عفيف بعد أن أسلم ورسخ في الإسلام: يا ليتني كنت رابعاً، وفي رواية له: قال العباس، ولم يتبعه على امره إلاّ امرأته وابن عمه، وهو يزعم أنه يفتح عليه كنوز كسرى. وأنت لا يذهب عليك أن الحجة ليس إلاّ فيما روى العباس عفيفاً، وكانت روايته قبل أن أسلم، والإسلام شرط لقبول الرواية حين الأداء، فهذا الحديث ليس بشيء لا يصل مرتبة الضعيف أيضاً، نعم، ههنا مؤيدات أخر منها ما ذكر في «الاستيعاب» من غير سند عن سلمان مرفوعاً أن أول هذه الأمة وروداً على الحوض أولهم إسلاماً علي بن أبي طالب، ومنها قول ابن عباس: أول من صلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعد خديجة عليّ على ما أورده في «الاستيعاب» برواية أبي داود الطيالسي لكن هذا معارض بما مر فلا يقوم حجة، وبعضهم قالوا: أبو بكر أول من أظهر الإسلام، وعليّ أوّل من آمن، لكن لم يظهره قبل إظهاره خوفاً من أبي طالب وهو مروي عن محمد بن كعب القرظي والله أعلم بأحوال خواص عباده **وأكثرهم حديثاً أبو هريرة و)** أم المؤمنين **(عائشة و)** عبد الله **(بن عمر)** بن الخطاب وأظن أنه عبد الله بن عمرو بن العاص، فإنه أكثر حديثاً منه، لكن الكتابة لا تتحمله **(و)** عبد الله بن عباس، وجابر، وأنس، هذا كما لا يخفى على من تتبع.

(مسألة: إخبار العدل عن نفسه بأنه صحابي إذا كان معاصراً) لرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، أي علم معاصرته من غير إخباره **(لا كالرتن)** الهندي الذي ظهر بعد ستمائة سنة وادّعى الصحبة، فقال في القاموس إنه كذاب ليس صحابياً وقبله الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني، وقال: قد لقي الشيخ رضي الدين علي اللالا الرتن الهندي صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأعطى مشطاً من أمشاط رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وحبس ذلك المشط تبركاً وقال: وصل إليّ خرقة من الشيخ الرتن، ولا يخفى عليك أن الشيخين وإن كانا تقيين ولبين صاحبي كرامات، لكن لم يكن لهم معرفة بأحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال، ولم يقولا بالكشف، مع أن الجرح مقدم على التعديل، كما في «الحاشية» لكن ينبغي أن لا يذكر الرتن بالشر لاحتمال الصحبة حذراً عن الوقوع في الكبيرة، لكن روي في «النفحات» أن الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه الشريف أنهم كانوا يقولون: إن تلك الأمشاط كانت أمانة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للشيخ رضي الدين علي اللالا وهذا أي كون الأمشاط أمانة إن لم يكن بقول الرتن فهو بالكشف، فإذن صحبته ثابتة لا مجال للمرية فيه، ثم مثل الرتن ما يدعيه الأولياء القلندرية البررة الكرام من صحبة عبد الله ويلقبونه بعلم بردار، وينسبون خرقتهم إليه، ويدعون إسناداً متصلاً ويحكون حكاية عجيبة ويدعون بقاءه إلى قريب من ستمائة، ولا مجال لنسبة الكذب إليهم فإنهم أولياء لله أصحاب كرامات محفوظون من الله تعالى والله أعلم **(ليس كتعديله نفسه)** فإنه يستلزم الدور، فإن العدالة لو ثبتت بقوله كان متوقفاً على قبول قوله، وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة، بخلاف الإخبار بالصحبة **(لعدم الدور)** فإن قبوله متوقف على

العدالة الثابتة بوجه آخر (**بل يفيد**) هذا الإخبار (**ظناً بصدقه**) لكونه خبر عدل غير مكذوب (**لكن**) ظناً (**ضعيفاً**) من ظن أخبار آخر (**للريبة بادعاء الرتبة**) العالية لنفسه، والإنسان مجبول على طلبه فيكذب لأجله.

(**مسألة: لألفاظ الصحابي**) في الرواية (**سبع درجات: الأولى قال لنا، وأخبرني، وحدثنا، ونحوه**) وهذه (**حجة بلا خلاف**) لأن هذه الكلمات ظاهرة في السماع إلاّ بصارف، كما نقل عن الحسن البصري إنه قال: حدّثنا أبو هريرة، مع أنه لم يلاقه على ما قالوا، وكما في «الصحيحين» أنه يخرج رجل مؤمن هو خير الناس إلى الدجال فيقول: أنت الدجال الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، مع أنه لم يلاق مع أن فيه للمناقشة مجالاً، فإن هذا المؤمن الخضر، ولعله تشرف بالصحبة، والحسن كان معاصراً لأبي هريرة فيحتمل لقاءه والشهادة على النفي غير مقبولة على أنهم يشهدون أنه لم يلاق أمير المؤمنين علياً، مع أن لقاءه جليّ جلاء الشمس، فلتكن هذه الشهادة من هذا القبيل (**و**) الدرجة (**الثانية: قال عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام، فيحمل على السماع**) فإن ظاهر حال الصحابي إنه إنما جزم بنسبة القول إليه بالسماع، لأن الكلام فيمن طالت صحبته (**وقال القاضي**) أبو بكر الباقلاني لا يحمل على السماع، بل (**يحتمل الإرسال أيضاً، فيبتني**) قبوله (**على مسألة التعديل**) وهي ظهور عدالة الصحابة (**وذلك لأنه لم يعرف رواية الصحابي عن تابعي إلاّ كعب الأحبار**) فإنه كان يهودياً حبراً أسلم في خلافة أمير المؤمنين عمر ويسمى كعب الأحبار وكعب الحبر (**في الإسرائيليات**) أي في قصص بني إسرائيل في «التيسير» روى عنه العبادلة الأربعة، وأبو هريرة وغيرهم في الإسرائيليات، وإذا تمهد هذا الصحابي الناسب إلى الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إما سمع من فيه الشريف أو سمع من صحابي والصحابة كلهم عدول، فيكون الخبر حجة قطعاً، وإما من في قلبه من الصحابة شيء فيحتاج إلى التعديل، ثم استقراء عدم معرفة رواية صحابي عن تابعي لعله غير تام، فإن الشيخ جلال الدين السيوطي صنف رسالة وجمع الأحاديث المروية من صحابي عن تابعي لكنه قليل جداً لا يقال عليه (**و**) الدرجة (**الثالثة أمر ونهي: فالأكثر**) قالوا: هذه: (**حجة**) لأن الظاهر أن الآمر هو الرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مشافهة (**وتوقف الإمام لأنه يحتمل الاعتقاد**) بالأمرية والنهيية (**من افعل ولا تفعل، وقد اختلف فيه**) وقد مر أنهما لهما أم لا فيحتمل فهمه من الصيغتين، فلا يكون حجة على من لا يراهما لهما (**ورد بأنه بعيد لا يمنع الظهور**) فإن هذا الاحتمال احتمال الخطأ، وهو بعيد محض، على أنه لا وجه له للتوقف، فإنه يدل لفظ الأمر والنهي على افعل ولا تفعل، فمن زعم أنه للوجوب يعمل به، ومن يزعم أنه للندب يعمل به، ثم التحقيق أن النهي والأمر ليسا إلاّ الاقتضاء الحتمي، فمعنى أمر ونهى اقتضى الفعل أو الكف حتماً وهذا نقل الحديث الدال على الوجوب والتحريم بالمعنى وهو حجة كما سيجيء إن شاء الله تعالى. الدرجة (**الرابعة: بيان حكم بصيغة المفعول**) أي بصيغة المجهول (**كأمرنا وحرم**) علينا، كما قالت أم عطية: أمرنا أن نخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور رواه البخاري. وعنها: نهينا عن

اتباع الجنائز (**والخلاف فيه أقوى**) من السابقة (**للزيادة بانضمام احتمال كون الحاكم بعض الأئمة أو الكتاب أو القياس**) الظاهر إسقاط الكتاب لأنه لا ينافي الحجية، قيل: لا يحتمل الخلاف في أمير المؤمنين الصديق فإنه لم يكن إمام فوقه حتى يأمره وفيه أن احتمال القياس باق. الدرجة (**الخامسة من السنة**) وهو (**حجة عند الأكثر للظهور في سنته عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام وعند الحنفية تعم سنة الخلفاء**) الراشدين لكنه حجة عندهم فإن سنة الخلفاء حجة عندهم أيضاً والنزاع في أن لفظ السنة في إطلاق الصحابة لأي سنة هي فعندنا المتبادر منها طريقة مسلوكة في الدين سواء كانت طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أو طريقة الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم. لنا: أن السنة لغة الطريقة، ثم عرفا الطريقة الحسنة، ثم طريان النقل لم يثبت، بل خلاف الأصل، فيبقى إطلاقهم على العرف العام، ويؤيده قول أمير المؤمنين علي رضي الله عنه وعن آله الكرام جلد النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أربعين، وأبو بكر أربعين، وعمر ثمانين وكل سنة رواه مسلم، الدرجة (**السادسة: عن النبي صلى الله عليه**) وآله أصحابه (**وسلم، فابن الصلاح وجماعة حملوه على السماع**) إذ هو الظاهر من حال الصحابي (**والأكثر**) من أهل الأصول (**على احتمال الإرسال**) يعني أن السماع بواسطة محتمل وليس بظن سماع بلا واسطة وهو الحق، لأن كلمة عن تدل على أنه مروي عنه ومنسوب إليه، وأما أنه مسموع منه فأمر زائد لا يحتمله اللفظ، فإثباته من غير دليل، لكن يكون حجة بناء على مسألة التعديل. الدرجة (**السابعة**) قول الصحابي (**كنا نفعل ونحوه**) وهو (**ظاهر في**) نقل (**الاجماع**) فالمعنى، كنا جماعة الصحابة نفعل جميعاً (**وقيل: ليس بحجة**) لأنه ليس واحداً من الثلاثة لأنه إنما يدل على أن فعلهم كذا لا أنه من الله تعالى أو الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولا إجماع أيضاً (**وإلاّ كان المخالفة**) إياه (**خرقاً للإجماع**) فيكون الخلاف خطأ، وهو باطل بالإجماع، فإنه لا يخطىء مخالفة (**والجواب أن ذلك**) أي بطلان خرق الإجماع (**في**) الإجماع (**القطعي**) وهذا الإجماع ظني، فلا يكون المخالف مبطلاً (**وأما**) قوله: كنا نفعل (**بزيادة نحو في عهده أو هو يسمع**) نحو قول ابن عمر: كنا نتخير في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فخيرنا أبا بكر ثم عمر، ثم عثمان، رواه البخاري. وقول أبي هريرة: كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم حي: أفضل الناس أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان (**فرفع إلى الرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه**) وسلم (**بلا توقف**) فيه (**هذا**).

(**مسألة: إذا روى الصحابي المجمل فحمل على أحد محمليه فالمتعين ذلك**) المحمل (**لكن لا تقليداً**) أي في هذا الحمل (**بل لأن الظاهر عدم حمله إلاّ بقرينة عاينها**) والقرينة واجبة الاعتبار (**فلا يترك**) هذا الحمل (**إلاّ بالأقوى**) منه اعلم أن المجمل عندنا كما قد مر ما لا يعلم معناه إلاّ بالبيان من المتكلم، ولا شك أن حمله على أحد المعنيين وتعيين المراد فيه لا يكون إلاّ عن سماع فيجب الاتباع قطعاً، لكن الظاهر أنه لم يرد هذا المعنى إذ لا يساعده قوله، لأن الظاهر عدم حمله إلاّ بقرينة، فإن المتعين فيه عدم الحمل لا بقرينة ولا بغيرها إلاّ بسماع، بل

جرى على اصطلاح الشافعية، فإن المجمل عندهم غير متضح المعنى، وحينئذٍ لا يسلم عدم الحمل إلاّ بالقرينة المعاينة، بل يجوز حمله على أحد المعنيين بالرأي أبو بكونه مأنوساً بالنسبة إلى الآخر، رواية لا يكون حجة، ومن أوجب منا تقليد الصحابة فإنما يوجب لاحتمال السماع، وههنا قد ظهر أن لا سماع، فلو كان حجة لزم تقليد المجتهد رأى الغير وهو يخطىء ويصيب، وأكثر مشايخنا لا يقبلون تأويل الصحابي، وتعيين أحد المحامل لما بينا، مثاله قوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» يحتمل أن يكون المعنى هما بالخيار ما لم تتفرق أبدانهما، فيدل على خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى، ويحتمل أن يكون المعنى: هما بالخيار ما داما متبايعين ما لم تتفرق أقوالهما فيدل على خيار القبول، وابن عمر الراوي حمله على الأول، ومشايخنا الكرام لم يقلدوه وحملوا على الثاني لما أن في إثبات إبطال حق الغير الذي تعلق به من غير رضا ذي الحق وإطلاق الله تعالى بقوله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩] يقتضي جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس فافهم **(ولو حمل)** ذلك الصحابي الراوي **(ظاهراً على غيره، كتخصيص العام، فالأكثر)** من الشافعية والمالكية يحملون **(على الظاهر، وفيه قال الشافعي: كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته)** أي كيف أترك القول الواجب الاتباع بقول من ليس قوله حجة **(أقول: ما الفرق بين الأول)** وهو حمل المجمل على أحد المعنيين **(والثاني)** وهو حمل الظاهر على خلافه، فإن الحمل الأول أيضاً قول من لا حجية في قوله كالثاني فليس بين الصورتين فرق **(ولو قيل)** في الأول ترجيح أحد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح و**(ترجيح أحد المتساويين أهون من ترجيح المرجوح)** فيحتمل الأول دون الثاني، وتفصيله أن في الأول الخبر ليس حجة في نفسه لإجماله وإنما يحتمل الحجية بالبيان، والراوي قد بين، فيقبل بخلاف الثاني، فإن الخبر حجة في نفسه، فحمله مبطل الحجية فلا يعتد به **(لم يفد)** لأن كلا الحملين لا بد فيهما من قرينة فإن الحكم بتعيين المراد لا يتأتى من غير قرينة، فترجيح أحد المتساويين والمرجوح سيان في صيرورتهما حجة بالقرينة، فإن كان تأويله بالقرينة حجة فكلاهما حجة وإلاّ فلا شيء منهما حجة فما الفرق وفي بعض النسخ لم يبعد مكان لم يفد ولا يظهر له وجه **(والحنفية والحنابلة)** يحملون **(على ما حمل)** ذلك الصحابي الراوي **(لأن ترك الظاهر بلا موجب حرام)** وإذا هو عادل لا سيما إذا كان ممن أسلم قبل الفتح ودخل البيعة **(فلا يتركه إلا بدليل قطعاً)** وهذا الدليل إما السمع أو القرينة المعاينة، وكلاهما موجبان أن المحمول عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الأولى فإن المحتمل للمعاني يجوز مخالفة أحدها والعمل بالآخر بالرأي فقط، ولا ينافي العدالة فيتأتى من الصحابي، فلا قطع فيها بالحمل بالسماع أو القرينة المعاينة على أنه المراد، فلا يجب اتباعه، فاتضح الفرق واندفع ما يقال: ما بال الحنفية لا يقبلون حمل الصحابي في الأول دون الثاني مع أن في الثاني إبطال الحجة دون الأول فافهم. فإن قيل: يجوز ظن الصحابي غير القرينة قرينة، والخطأ في الحمل فلا يكون حجة قال **(وأما تجويز خطئه بظن ما ليس دليلاً)** على

الصرف **(دليلاً)** عليه **(فمندفع بأن المراد الرجحان بالمعانية غالباً فافهم)** يعني أن غالب حاله عمله بالسماع أو القرينة المعاينة لعدالته، فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله، ولا ندعي القطع به، فإن الظّن واجب العمل، ولا ينافيه هذا التجويز، بل نقول: هذا لتجويز غير ناشيء عن الدليل لا سيما في مثل الخلفاء والعبادلة فلا اعتداد به **(ولو ترك)** الصحابي **(نصاً مفسراً)** غير قابل للتأويل **(تعين علمه بالناسخ)** لأن مخالفة المفسر عسى أن تكون كبيرة، والصحابي أجل من أن يرتكبه، ولا يحتمل التأويل حتى يكون مؤولاً، فتعين النسخ لا غير، فإما أن يكون علمه بالنسخ خطأ أو صواباً، والأول باطل كما أشار إليه بقوله: **(واحتمال جعله ما ليس بناسخ)** في الواقع **(ناسخاً أبعد)** من الصواب، فإن ناسخ المفسر لا يكون إلاّ مثله فلا يحتمل الخطأ فتعين الثاني **(فيجب اتباعه خلافاً للشافعي)** رحمه الله تعالى لما ارتكز في ظنه ما مر **(قيل)** في «حواشي مرزاجان» **(خلاف عمل الصحابي)** خلاف روايته **(مثل عمل غيره ممن روى الحديث)** العادل فيجب أن يعتبر ويتبع، وهو باطل **(فإنه لا يعتبر اتفاقاً، أقول)** هو **(قياس مع الفارق، لأن الرواة ليس لهم إلاّ الرواية)** ولا علم لهم بالقرائن والأسماع **(بخلاف الصحابي فله المشاهدة)** والسماع وبهما العبرة كما لا يخفى فلا يتناول الحجية لراوي الحديث مطلقاً **(ومن ثمة اعتبر)** الصحابي **(في حمل المجمل اتفاقاً)** بينكم أيها الخصوم وإن كنا لا نوافقكم فيه، ولم يعتبر غيره من الرواة **(فتدبر، وإن عمل بخلاف خبره غيره فإن كان صحابياً فالحنفية)** قالوا: **(إن كان)** الخبر **(مما يحتمل الخفاء)** على العامل **(كحديث القهقهة)** فإنه روى معبد الخزاعي أنه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه قال: «من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة» رواه الإمام أبو حنيفة **(فعن أبي موسى)** الأشعري روى **(تركه)** فالتارك غير الراوي. قال في «التيسير»: قد يمنع صحة الرواية عنه، بل روى الطبراني عنه مرفوعاً بإسناد صحيح خلافه **(لا يضر)** عمل هذا الصحابي العمل بالحديث **(لأنه)** أي ما يحتمل الخفاء **(من الحوادث النادرة)** فيحتمل أن يكون تركه لعدم العلم بالحديث فلا يورث ضعفاً في الحديث. وهذا ظاهر جداً في حديث القهقهة، فإن الصحابة من كرام أولياء الله تعالى. وخشوعهم في الصلاة والمشاهدة فيها أتم وفوق ما لغيرهم، فلا يشغلهم شأن عن المشاهدة والخشوع، فلا مجال لاحتمال القهقهة في الصلاة، ألا ترى أنه لم يحك عنهم قهقهة خارج الصلاة إلاّ ما يكون أندر عن البعض الذي لم يكن له صحبة طويلة، فكيف يقع في الصلاة؟ فهم لا يحتاجون إلى معرفة حكم القهقهة فيحتمل الخفاء فافهم **(وإلاّ)** أي وإن كان لا يحتمل الخفاء على العامل **(فيقدح)** في الحديث المروي **(كحديث التغريب)** وهو ما روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والطحاوي عن عبادة بن الصامت: «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة ثم نفي سنة» **(حلف)** أمير المؤمنين **(عمر أن لا ينفي أبداً بعد لحاق من غربه مرتداً بالروم)** روى عبد الرزاق عن ابن المسيب قال: غرب عمر رضي الله عنه ربيعة بن أمية بن خلف إلى خيبر، فلحق بهرقل فتنصر، فقال: لا أغرب بعده مسلماً **(وقال)** أمير المؤمنين **(علي)** كرّم الله وجهه ووجوه آله

الكرام **(كفى بالنفي فتنة)** روى الإمام محمد من طريق الإمام أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: قال عبد الله بن مسعود في البكر يزني: يجلدان مائة وينفيان سنة. قال: قال علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: حسبهما من الفتنة أن ينفيا، وأما لفظ الكتاب فقول إبراهيم النخعي كما رواه ذلك الإمام فهذان الإمامان الهاديان المهديان عملا خلاف رواية عبادة وابن مسعود **(ومثله لا يخفى عن مثلهما)** بل هما أولى بالعلم منهما بهذا الأمر، فإن الخليفة أحق بمعرفة أمر الحد، لأنه المأمور بالإقامة، وأما تغريب أمير المؤمنين عمر فلعله للسياسة لا لكونه حداً فافهم وتأمل فيه فإنه لا يخلو عن قلق **(وإن كان)** هذا العامل **(غير صحابي ولو)** كان **(أكثر الأمة فالعمل بالخبر)** لا غير، لأن الخبر حجة وعمله ليس حجة. وليس أيضاً ثبوت الخبر مما لا يخفى عليه **(إلا اجتماع)** أهل **(المدينة عند المالكية)** فإنه إجماع وحجة ومقدم على الخبر عندهم.

(مسألة: تتقوم الرواية فينا بـ) ثلاثة **(التحمل والأداء، والبقاء، وكل منها رخصة وعزيمة فالعزيمة في الأول)** أي لتحمل أصل وخلف، والأصل **(قراءة الشيخ)** عليك **(من حفظه)** بل التحمل به **(قيل هو أعلى)** مما عداه **(اتفاقاً)** وهو ظاهر **(أو)** قراءة الشيخ عن **(كتاب وقراءتك)** أيها المتحمل **(أو)** قراءة **(غيرك عليه فيقرر)** الشيخ **(ولو ظناً)** بأن يكون هناك قرينة تفيد ظن التقرير، وإن لم يقرر هو باللسان **(وهو العرض)** في الاصطلاح **(ورجحه)** أي العرض **(أبو حنيفة)** إذا كان القراءة عن كتاب **(لإفادته التمكن من ضبط المتن والسند)** وكمال العناية به **(وذهب جمع ومنهم البخاري إلى المساواة)** بينهما **(خلافاً لأكثر المحدثين)** فإنهم قالوا: قراءة الشيخ أرجح **(واستدلالهم بقراءة الرسول)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم على الصحابة دون قراءتهم عليه **(في غير محل النزاع)** فإنه ثمة لا يمكن القراءة من الصحابة فإن ما يوحى إليه لا يمكن المعرفة به من غير إخباره، بخلاف ما نحن فيه، فالفرق واضح، والخلف الكتاب والرسالة، وإليه أشار بقوله **(والكتاب كالخطاب، والرسالة كالقراءة شرعاً وعرفاً)** فإذا كتب الشيخ حديثاً وأرسل به أو أرسل رسولاً ليقرأه على المرسل إليه وأجاز الرواية عن نفسه كفى، كما إذا أخبر مشافهة **(والتعليق)** أي تعليق قبول الكتاب **(على البينة)** ليشهدوا عند المكتوب إليه أنه كتاب فلان الشيخ **(تضييق)** في باب السنة **(من أبي حنيفة)** لكمال عنايته بأمرها وعظم احتياطه بها، ألا ترى إلى أمير المؤمنين علي كيف يحلف الراوي؟ **(والصحيح كفاية ظن الخط)** في الكتاب **(والصدق)** في الرسالة، فإذا ظن المكتوب إليه أنه خط فلان الشيخ أو ظن المرسل إليه صدق الرسول في رسالته كفى، لأن الاتباع بالظن واجب بخلاف كتاب القاضي إلى القاضي، فإن التلبيس في المعاملات أكثر مما في السنن، فلا يقبل كتاب القاضي إلى القاضي من غير بينة **(ويصح في العرض)** أن يقول المحتمل حين الرواية **(حدثنا، وأخبرنا، وأنبأنا، ونبأنا مقيداً)** بالقراءة **(ومطلقاً على الأصح، قال الحاكم، على ذلك عهدنا أئمتنا، ونقله عن الأئمة الأربعة)** المجتهدين **(و)** يقول **(في الكتاب والرسالة: أخبرني، لا حدثني، لصحة إطلاق الخبر عند عدم المشافهة)** دون التحديث، ولعل هذا اصطلاح **(والرخصة)** في الأول **(الإجازة)**

وهو أن يقول الشيخ أجزتك أن تحدث مروياتي **(والسلف قد اختلفوا فيها)** فمنهم من أجازها، ومنهم من منعها، **(لكنّ المتأخرين وسعوا حتى جوّزوا الإجازة العامة للجميع)** من المسلمين بأن يقول: أجزت للمسلمين كافة **(وبالجميع)** أي جميع مروياته بأن يقول أجزت جميع مروياتي **(وللمجهول)** بأن يقول: أجزت لمن هو موجود الآن في حياتي **(وبالمجهول)** مثل: أجزت بما أخبرني **(وللمعلوم)** مثل: أجزت لمن سيولد **(وبالمعدوم)** مثل: أجزت بما سأسمع، ونقل عن بعض التابعين أن سائلاً سأل الإجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لأصحابه: هذا يطلب إجازة أن يكذب عليّ **(والأصح الصحة في الجملة)** للإجازة **(للضرورة)** إذ المنع مطلقاً يؤدي إلى إبطال أكثر السنن، لمن يشترط عند الإمامين أبي حنيفة ومحمد علم المجاز له بما أجيز به، خلافاً لما في قياس قول أبي يوسف **(ولا نزاع في)** صحة الإجازة **(للتبرك)** بلسان الشيخ، إنما النزاع في صحتها لعمل المجتهد **(و)** الرخصة **(المناولة)** وهي أن يناول الشيخ السامع الكتاب ويقول: هذه أحاديثي عن فلان، أو يناول السامع الشيخ ويقول: هذه أحاديثي عنك أو عن فلان، فيقرره قد تقارنها الإجازة، وقد لا فبينهما عموم من وجه كما قال **(وهي أخص من الإجازة بوجه، وعند الحنفية إن كان يعلم)** المجاز له **(ما في الكتاب جازت الرواية)** له كالشهادة على الصك فإن الشاهد إن كان عالماً بما في الصك يجوز له الشهادة **(وإلاّ)** يكن يعلم ما في الكتاب **(فإن احتمل)** الكتاب **(التغير)** بأن يكون عند ما ليس مأموناً **(لم يصح)** الرواية أصلاً للريبة **(وإن لم يحتمل)** التغير **(فكذلك)** لا تصح الرواية عند الإمام أبي حنيفة والإمام محمد **(خلافاً لأبي يوسف)** فإنه يصحح الرواية عند الأمن عن التغير **(ككتاب القاضي)** إلى القاضي **(إذ علم الشهود بما فيه شرط)** عندهما، فلا يقبل عند عدم علم الشهود بما فيه وإن كان مأموناً عن التغير **(خلافاً له)** فعلى هذا كتاب الحديث المناول **(وقول شمس الأئمة إن عدم الصحة)** عند عدم العلم في الرواية **(اتفاق)** بين أئمتنا الثلاثة **(وتجويز أبي يوسف في الكتاب)** فقد **(لضرورة اشتماله على الأسرار)** التي تخفى عن غير المكتوب إليه، فلو لم يقبل من غير علم فات المقصود **(بخلاف كتب الأخبار)** فإنها غير مشتملة على الأسرار ولا يقصد إخفاؤه **(مندفع بأن ذلك)** أي اشتمال الكتب على الأسرار **(في كتب العامة لا)** في **(كتاب المحكمة)** فكتاب القاضي وكتاب الأخبار سيان وفيه ما فيه، فإن القاضي ربما يسأل قاضياً آخر أو يخبر أموراً مخفية أيضاً.

وقد يكتب في الكتاب المرسل أسراره ومحكمته معاً **(ثم المستحب فيهما)** أي في الإجازة والمناولة **(أجازني، ويجوز أخبرني وحدثني مقيداً)** بالإجازة **(ومطلقاً)** عنها **(على)** المذهب **(الأصح)** خلافاً للبعض وإنما جاز حدثني **(للمشافهة)** أي لوجود المشافهة فيها **(والوجادة)** وهو أن يجد الطالب كتاباً بخط الشيخ **(كالوصية)** بالرواية للطالب **(والإعلام)** هو أن يعلم الشيخ بأن ما في هذا الكتاب من مروياتي عن فلان ولم يناوله ولم يجز به **(لا يخلو عن صحة)** و**(أما إطلاق حدثني وأخبرني)**، فيهما **(فحديث ضعيف)** لعدم الإخبار والتحديث إلاّ أن يصطلح على أعم من ذلك **(والعزيمة في الثاني)** وهو البقاء **(دوام الحفظ إلى)** وقت **(الأداء)** عن ظهر القلب **(والرخصة تذكره بعد النظر إلى الكتاب)** ما فيه **(وإن لم يتذكر)** ما فيه **(وقد علم أنه**

خطه أو خط الثقة) غيره (**وهو**) أي الكتاب (**في يده أو يد أمين حرمت الرواية، العمل عند أبي حنيفة، وصح عند الأكثر**) من أهل الأصول (**وهو المختار، على هذا**) الخلاف (**رؤية الشاهد خطه في الصك**) فيجوز الشهادة عند معرفة خطه وعدم تذكر ما فيه عند الأكثر خلافاً له (**و**) رؤية (**القاضي**) خطه في (**السجل**) فلا يجوز عنده العمل به خلافاً للأكثر (**و**) روي (**عن أبي يوسف الجواز في الرواية والسجل**) لأنهما مأمونان (**دون الصك**) لأنه في أيدي الخصوم فلا أمان (**و**) روي (**عن الإمام محمد في الكل**) رواية كان أو سجلاً أو صكاً (**تيسيراً لنا كما أقول معرفة خطه وهو في يده**) أو في يد ثقة (**تقتضي الظن**) بكونه مسموعه ومكتوبه أو مسموع ثقة مكتوبه (**وعدم التذكر ليس بمانع**) عن هذا الظن (**ضرورة**) واتباع الظن واجب فيجب قبوله، ولعلك تقول: إن إيراث الظن ممنوع بل العادة في كتب الأحاديث الحفظ والنظر لاستفادة معانيه وما فيه، فإذا لم يتذكر احتمل أنه تساهل في الحفظ والضبط فلا يفيد الظن فتأمل فيه بخلاف نقل القرآن فإنه كثيراً ما يحفظ للتبرك بنفس المكتوب فافهم. (**واستدل أوّلاً بعمل الصحابة**) رضوان الله تعالى عليهم (**بكتابه عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام بمعرفة الخط و**) معرفة (**أنه منسوب إليه عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام**) ككتاب عمرو بن حزم أخرجه الحاكم، وهو مشتمل على مقادير الزكاة والديات، وأخرجه النسائي في الديات، قال يعقوب بن سفيان: لا نعلم في جميع الكتب المنقولة أصح منه، فإن أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم والتابعين يرجعون إليه ويدعون آراءهم وككتاب أمير المؤمنين الصديق الأكبر رضي الله عنه، وقال الزهري عن سالم عن أبيه أنه كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قد كتب الصدقة ولم يخرجها إلى عماله. وتوفي فأخرجها أبو بكر من بعده، فعمل بها حتى قبض، ثم أخرجها عمر فعمل بها حتى قبض. ثم أخرجها عثمان فعمل بها حتى قبض، ثم أخرجها علي فعمل بها (**أقول**) هذا (**قياس مع الفارق**) فإن الكلام في أنه هل يصح رواية ما في الكتاب بوجدانه بخط الثقة من غير تذكر به، وليس في رواية الكتاب، فأين هذا من ذلك، وقياس الأول على الثاني لا يصح لجواز أن يكون آل عمرو بن حزم راوي الكتاب وعالمين ما فيه فافهم. ولا تزل (**على أن القرينة قد تفيد القطع**) ويجوز أن يكون ههنا قرينة قاطعة دالة على أن الكتاب كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**فتأمل**) فيه فإنه احتمال بعيد خلاف الظاهر (**و**) استدل (**ثانياً النسيان غالب**) فإن الإنسان يسارق السهو والنسيان (**فلو لزم**) في رواية ما في الكتاب (**التذكر بطل كثير من الأدلة**) بالنسيان (**وأجيب بأن الغلبة بعد معرفة الخط ممنوع**) والكلام فيه، على أن النسيان في المتصدين للحديث بما في خرائطهم وعدم فهم معنى الحديث بعيد جداً (**هذا، اعلم أن الإمام أبا حنيفة احتاط في باب السنة جداً، فمنع الكتاب والرسالة إلاّ بالبينة**) ولم يعتمد على الرسول (**ومنع الإجازة مطلقاً، ولم يعمل بالخط إلاّ متذكراً، ولهذا قلت الروايات عنه**) فإن اجتماع هذه الشرائط، قلما يوجد (**وذلك لأن السنة أصل الدين، كالكتاب، وفيها وإن لم يجب التواتر**) للضرورة (**لكن إرخاء عنان التوسعة**) فيها (**مطلقاً تأسيس للتعارض والتشاجر**) فإنه لو اعتبرت بجميع أنحائها وقع

التعارض كثيراً **(وفتح لباب التقصير)** في حفظ الحديث **(والبدعة)** فإن الاعتماد على الخط يؤدي إلى قبول كل مكتوب، والتلبيس فيه ممكن بل واقع، فينفتح البدعة **(ألا ترى إلى تحليف)** أمير المؤمنين **(علي كيف احتاط هذا)** اعلم أن علم ما في الكتاب ومعرفة المعنى إنما شرطهما الإمام، لأن المقصود في السنة المعنى، ولا يتصدى لها في العادة إلاّ لمعرفة المعاني، وأخذ الأحكام ومن قصر فيها يكون متساهلاً فيه. والمتصدى للسنة، قلما ينسى ما كتب عنده في خرائطه فافهم. **(والعزيمة في الثالث)** أي الأداء **(اللفظ المسموع)** من في رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أو في شيخه **(والرخصة جواز النقل بالمعنى للعالم باللغة المتفقة بالشريعة)** الظاهر أنه يشترط للنقل بالمعنى التفقه بالشريعة، وليس مختار المصنف، فينبغي أن يحمل على أنه يجب في النقل بالمعنى العلم باللغة، إن كان الحديث وارداً على المعاني اللغوية، والتفقه في الشريعة إن كان وارداً على المعنى الشرعي **(نعم: الأولى)** النقل **(بصورته)** لأنها العزيمة، وليست رخصة إسقاط وهو ظاهر **(و)** جوز الإمام **(فخر الإسلام)** النقل بالمعنى **(إلاّ في نحو مشترك)** أي غير متضح خفياً كان أو مشكلاً أو مجملاً أو متشابهاً **(بخلاف العام والحقيقة المحتملين للمجاز والخصوص)** فإنه يجوز للفقيه، وتفصيل كلام هذا الإمام أن الأقسام خمسة: أن يكون المنقول متضح المعنى غير قابل للتأويل أصلاً، كالمفسر والمحكم، وما يكون محتملاً للتأويل ظاهراً في الدلالة، كالنص والظاهر، وما يحتاج فيه إلى التأويل للعمل به، كالمشكل والمشترك، وما لا يدرك بالتأويل يحتاج إلى السماع، كالمجمل، أو لا يدرك أصلاً، كالمتشابه وجوامع الكلم، فالأول يجوز نقله بالمعنى لكل عارف باللغة، إذ لا احتمال للغلط في فهم المعنى لعدم قبوله التأويل والتخصيص أصلاً، وأما الثاني: فلا يجوز إلاّ لفقيه، فإنه يجوز أن يقيم غير الفقيه بدله لفظاً، لا يحتمل ذلك التأويل، ويكون هو مراد الشارع فيفوت الحكم، وأما الفقيه فيعرف حق كل لفظ، فلا يغير بحيث ينقلب من الظهور إلى الأحكام، وأما الثالث: فلا يحل فيه النقل بالمعنى أصلاً، لأن المعنى لا يفهم فيه إلاّ بتأويل واستعمال رأي، والرائي يخطىء ويصيب، فما هو غير واجب الاتباع يصير واجب الاتباع بالنسبة إلى المعصوم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه، فإن قلت: لعله يعرف بالقرينة؟ قلنا: لو كانت القرينة مقرونة بحيث تجعله متضح المعنى لغة فيدخل في أحد القسمين الأولين: وأما الرابع: فلا يحتمل نقل المعنى فيه، فإن المتشابه لا يعرف معناه، وأما المجمل فقبل سماع البيان مثل المتشابه وبعده النقل نقل المجمل والبيان، وهما حديثان متضحا المعنى، وأما الخامس فلان جوامع الكلم مخصوص بها إعطاء رسولنا صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، كما يدل عليه الخبر الصحيح، ولا يمكن إتيان مثله، فلو نقل بمعناه نقل على فهمه وعلى ما يتأدى من عبارته، فيفوت أكثر الفوائد المشتملة هي عليها، ثم هذا قوله في جواز النقل، وأما القبول فلا نزاع فيه، ويقبل مطلقاً، ويحمل على أن ما نقله الراوي من صور ما يجوز نقله بالمعنى لكونه عدلاً لا يرتكب المحذور ولا ينسب إلى الرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ما فيه ريبة، كيف وإذا نقل بالمعنى لم يعلم اللفظ المسموع، فكيف

يحكم فيه بأحد الشقوق حتى يقال: يقبل في حال ولا يقبل في حال أخرى فافهم. ولو تدبرت فيما تلونا أحسن التدبر علمت أنه لا يرد عليه ما أشار إليه بقوله **(وفيه تحكم)** ووجه بأن الراوي لا ينسب إلى الرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلا ما يعلمه قطعاً أنه مراده سواء كان متضح المعنى أو غير متضح، بل الراوي إن كان صحابياً يقبل مطلقاً، لأن تأويله غير المتضح حجة قطعاً بمشاهدة القرائن، وجه الاندفاع أنه مسلم أن الراوي لا ينسب إلاّ ما هو معلوم قطعاً عنده، لكن العلم لا يتحقق إلاّ في المفسر والمحكم للكل وفي النص والظاهر للفقيه فقط، وفي المشكل والخفي لا يتحقق أصلاً، لأن الرائي يخطىء ويصيب، والمتشابه والمجمل قبل البيان غير معلوم وبعده، فالنقل في الحقيقة نقل المجمل والبيان معاً، وهو معه مفسر فافهم. ولا تزل فإنه مزلة و**(قيل)** يجوز مطلقاً **(إلاّ في جوامع الكلم)** في «التيسير» نقلاً عن الخطابي هو إيجاز الكلام مع إشباع المعاني، وفي «صحيح البخاري»: بلغني أن جوامع الكلم أن الله يجمع ما في الكتب المتقدمة من الأمور الكثيرة في أمر واحد أو أمرين ونحوه **(كالخراج بالضمان)** ومثلوه بهذا الحديث الذي روي في السنن، والخراج كل ما خرج من شيء وإخراج الشجر ثمرته، وخراج الحيوان درّه ونسله، والمعنى: الخراج يطيب لأجل الضمان، أي ما يدخل في ضمان الشخص، فالخراج له كالمشتري المردود بالعيب، فخراجه وغلته قبل الرد يطيب له، كذا في «الكشف» **(وقيل)** يجوز النقل **(بمرادف فقط و،)** روي **(عن)** محمد **(بن سيرين)** رضي الله عنه **(و)** الشيخ **(أبي بكر الرازي)** من مشايخنا **(وجماعة)** أخرى **(منعه)** مطلقاً، وحكي في «الكشف» أنه مختار الشيخ أبي بكر الرازي، ونسبه إلى عبد الله بن عمر، وقد نسب إلى الإمام مالك أيضاً المنع أخذاً من تشدده في باء القسم وتائه مع كونهما مترادفين، ولم يرتض به المصنف متابعاً لابن الحاجب، وقال: **(وتشديد مالك في الباء والتاء حمل على المبالغة في الأولى)** أي في أخذ العزيمة والعمل بها، لا أنه لا يرخص النقل بالمعنى **(لنا: أوّلاً نقلهم أحاديث بألفاظ مختلفة)** فيروي راوٍ بلفظ وراوٍ آخر بلفظ آخر، بل الراوي الواحد يروي بلفظين في زمانين **(و)** الحال أن **(الواقعة)** التي ورد فيها الحديث **(متحدة)** كما لا يخفى على من تتبع «الصحاح» و«السنن» و«المسانيد»، فيقطع بأنهم نقلوا بالمعنى **(ولم ينكر)** عليه من أحد، بل قبل الكل في كل عصر **(و)** لنا **(ثانياً ما روي عن ابن مسعود وغيره)** من الصحابة **(قال عليه السلام)** وعلى آله وأصحابه **(كذا أو نحوه أو قريباً منه)** وهذا أيضاً غير خفي على المتتبع، أخرج أحمد وابن ماجة عن عمرو بن ميمون، قال: كنت لا تفوتني عشية خميس إلاّ آتي عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، فما أسمعه يقول لشيء قط قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلاّ اغرورقت عيناه وانتفخت أوداجه، ثم قال أو مثله أو نحوه أو شبيه منه، قال: فأنا رأيته وإزاره محلولة، وروى الدارمي عن أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه أنه كان إذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: أو نحوه أو شبهه، في «التيسير» موقوف منقطع رجاله ثقات **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان» **(هذا)** الدليل **(لنا)** معشر المانعين النقل بالمعنى **(لا علينا، إذ لو كفى)** المعنى **(لكفى)** في الرواية **(قوله: كذا)** ولم يحتج

إلى أو نحوه وشبهه (**أقول: مقصودهم**) أي مقصود الراوين (**أنه على كل تقدير**) من قوله: بعينه أو نحوه أو قريب منه (**تحديث**) لحديث رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**فهو عليكم**) أيها المانعون لا لكم (**فعليكم بالتأمل**) فيه ولا تلتفتوا إلى ما يقال: من أين علم أن مقصودهم ذلك؟ بل يجوز أن يكون ذكر النحو حذراً عن النقل بالمعنى وإيذاناً بأنه ليس قول الرسول بعينه كما لا يخفى على من له أدنى دراية في فهم الأغراض والمحاورات، وقد يستدل بما روى الخطيب عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن أبيه عن جده: أتينا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقلنا: بآبائنا وأمهاتنا، إنا نسمع منك ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك، قال صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس» وقد يروى مرسلاً إلى عبد الله بن سليمان، قال إمام أهل الطريقة والشريعة الحسن البصري حين ذكر ذلك له: لولا هذا ما حدثنا، وما يقال إنه مرسل فإن عبد الله بن سليمان تابعي في الصحيح فغير ضار، لأن المرسل حجة لا سيما إذا اعتضد بعمل أكثر العلماء، واعلم أن هذه الاستدلالات لا تنفي رأي الإمام فخر الإسلام لجواز أن يكون فيما اتضح معناه بل الدليل الأخير يؤيده، فإن الإجازة إنما هي إذا علم عدم تحليل الحرام وتحريم الحلال، وذلك إذا اتضح المعنى كما لا يخفى على ذي كياسة فافهم (**واستدل أوّلاً بجواز تفسيره بالعجمية إجماعاً**) وهو نقل بالمعنى (**وأجيب بأنه**) أي التفسير بالعجمية (**للتعبير للعجم**) يعني أن الجواز هناك ليس إلاّ تفسيراً ليفهمه العجم. وليس يجوز هناك أن ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بأن يقول هذا قوله. فالذي يجوز فيه ليس نقلاً بالمعنى. والذي هو نقل بمعناه لا يجوز فيه على أن الجواز لضرورة فهمهم لا يستلزم الجواز فيما لا ضرورة فيه (**و**) استدل (**ثانياً: المقصود**) في الحديث (**المعنى**) فقط دون اللفظ (**لأنه وحي غير متلو**) فليس اللفظ فيه مراعي (**وذلك حاصل**) في النقل بالمعنى فيجوز (**قول: لا نسلم أنه المقصود**) فقط (**بل التبرك بلفظه عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام أيضاً**) فيجوز أن يكون مراعاته واجبة لهذا، والجواب: أن المقصود الأهم إنما تعلق بمعرفة الأحكام الإلهية وليس بنظم الحديث حكم ما متعلقاً به، فيجوز تأدية معناه بحيث يستفاد منه الحكم المقصود، ويكفي في المقصود وأما التبرك فهو وإن كان مقصوداً أيضاً لكنه إنما يفيد الاستحباب، وكونه عزيمة لا وجوبه (**ولو سلم**) أن المقصود هو المعنى (**فلا نسلم أنه علة تامة للجواز**) للنقل بالمعنى حتى يستلزم جوازه (**لجواز المانع وهو الانحطاط**) أي انحطاط كلام أبلغ بلغاء البشر (**إلى كلام الآحاد**) من العامة، وجوابه أن الواجب نقل الأحكام الشرعية لئلا تفوت فائدة البعث، وفي السنة الأحكام إنما تستفاد من المعنى، وليس الحكم فيها منوطاً بالنظم ولا يجب رعاية البلاغة، إذ ليس فيه الإعجاز، فالغرض من نقل الشرائع، يتم بنقل معنى الحديث، وأما الكتاب فلما كان معجزاً، متعلقاً للأحكام الشرعية وجب نقل النظم أيضاً فافهم.

المانعون (**قالوا: أوّلاً**) قال النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**نضر الله امرأ الحديث**) يعني: «نضر الله أمرأ سمع مقالتي فوعاها فحفظها فأدّاها، فرب حامل فقه غير فقيه،

ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» رواه أحمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان، وفي رواية أخرى: «نضر الله إمرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه». رواه أصحاب السنن **(قلنا: الناقل)** بالمعنى **(يؤدي كما سمع)** فإن المراد بتأديته تأدية معناه **(كالمترجم)** بالعجمية فإنه مؤدٍ كما سمع، ويدل عليه قوله: «ورب حامل فقه» فإن الفقه يتعلق بالمعنى دون اللفظ **(ولو سلم)** أن الناقل بالمعنى ليس مؤدياً كما سمع **(فـ)**ـهو **(دعاء له)** أي لناقل النظم **(لأنه الأولى)** والعزيمة ولا يلزم منه عدم جواز النقل بالمعنى، ولا ينافيه «رب حامل فقه غير فقيه الخ، لأن المعنى: رب حامل فقه غير فقيه فيحتمل نقله بالمعنى إلى التباس المعنى، وبالاحتمال لا يجب شيء إنما غاية أمره الندب. ثم إن في هذا الاستدلال فساد الوضع، فإنّ الحديث روي بألفاظ مختلفة، فهو لا يخلو عن النقل بالمعنى، فلو لم يصح الأخذ به **(و)** قالوا **(ثانياً لو جاز)** النقل بالمعنى **(لأدى بالتدريج إلى طمس الحديث)** فإنه لو نقل الأول بالمعنى لتغير الحديث، ثم بعد نقله كذلك في درجة أخرى وقع فيه تغير زائد، ثم وثم حتى ينطمس المعنى **(قلنا: الكلام على تقدير عدم التغير أصلاً)** وحينئذٍ لا انطماس. وأما إذا تغير بوجه فلا يجوز ولا يقبل، بل هذا لا يتأتى من العدل الفقيه أصلاً **(و)** **(قالوا)** **(ثالثاً: كما قيل)** في «حواشي ميرزاجان» **(لو صح)** النقل بالمعنى **(لزم تقليد الراوي)** وهو باطل **(لأن المجتهد إنما اجتهد في لفظه)** أي في لفظ الراوي واستنبط الحكم منه لا في لفظه الشريف **(حينئذٍ)** أي حين كونه منقولاً بمعناه **(أقول: إن بقي معنى النبي صلى الله عليه)** وآله وأصحابه و**(سلم على ما هو الظاهر من العالم المتفقه)** الناقل **(فاللفظ تابع)** والاجتهاد إنما يقع في المعنى، وهو من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فلا يلزم تقليد الراوي **(وإلاّ)** أي وإن لم يبق المعنى **(فلا نزاع)** في عدم جوازه **(على أنه لا يمنع)** النقل **(بمرادف)** فإنه يؤدي المعنى نفسه، فالاجتهاد فيه اجتهاد في المعنى المقصود له عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام فلا تقليد للراوي، قال مطلع الأسرار الإلٰهية قدّس سره: فيه نوع من التحريف، فإن صاحب الحواشي إنما تمم بهذا الوجه الدليل الثاني، لا أنه أورد وجهاً آخر وقرر بأنه يجوز أن يفهم من الحديث وينقله بلفظ آخر، ولم يكن هو مراداً له عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام، فيجتهد المجتهد في هذا اللفظ، وهذا المعنى، فيلزم تقليد الراوي، وحينئذٍ اندفع الجواب، ووجهه بأن بقاء معناه الواقعي غير لازم، والمعنى المفهوم باقٍ، ثم أجاب صاحب الحواشي بأن العادل الماهر لا ينقل على حسب فهمه مع احتمال كونه غير مراد، وإلاّ كان تدليساً، ولا يبعد أن في هذه الصورة وقع الاتفاق على عدم الجواز، وتعقب مطلع الأسرار قدّس سره بأنه إذا ظن أنه مراد الشارع ونقله فلا تدليس، وإنما التدليس إذا علم أن له محملاً آخر ونقل ما حمله عليه، وأما قوله إنه وقع الاتفاق عليه، ففيه أن من موارد النزاع المشترك أيضاً انتهى كلامه الشريف. وأنت إذا تأملت فيما بيّنا في تقرير كلام الإمام فخر الإسلام قدّس سره علمت اندفاع هذا بأكمل الوجوه فتدبر.

(مسألة: حذف البعض) من الخبر **(ورواية البعض)** منه **(جائز إن لم يكن بينهما)** أي بين

ما حذف، وبين ما روي (**تباغض**) يعني اختلاف بحيث لو لم يذكر لاستفاد مما ذكر حكماً مناقضاً، أي منافياً له (**كالمغيرات**) من الاستثناء وغيره نحو: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، والورق بالورق، إلاّ وزناً بوزن مثلاً بمثل، سواء بسواء» رواه مسلم. ونحو: من «ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه» رواه الشيخان ونحو «الصلاة إلى الصلاة كفارة ما بينهما ما أجتنبت الكبائر» رواه في السنن (**كقوله**) صلى الله عليه وآله وأصحابه (**«المسلمون تتكافأ دماؤهم»**) أي تتساوى في الحرمة والقصاص، ولذا قلنا: يقتل الحر بالعبد (**«ويسعى بذمتهم أدناهم»**) كالعبد المأذون مثلاً، ولذا يثبت الأمان إذا أمن واحد من المسلمين (**ويرد**) الغنائم (**عليهم أقصاهم**) أبعدهم ولا ينفرد بنفسه بالأخذ (**وهم يد على من سواهم**) كالعضو الواحد في اتحاد كلمتهم وحرمة دمائهم وأموالهم، رواه أبو داود ففي هذا الحديث كل جملة منه مستقلة لا تغير واحدة الأخرى أصلاً (**وقيل: لا**) يصح الحذف أصلاً (**وقيل**) يجوز (**إن روي مرة على التمام، وإلا**) أي وإن لم يرو مرة من المرات فيروى (**إلى الكمال لنا إذا عدم التعلق**) بين الجملتين (**فكخبرين**) مستقلين، فلا يتوقف نقل واحد على الأخر (**و**) أيضاً (**شاع**) رواية البعض وحذف البعض (**من الأئمة**) المعتبرين (**بالاستقراء**) فهذا يدل على الإجماع فافهم.

(**مسألة: إذا كذب الأصل**) الراوي (**الفرع**) في روايته عنه (**سقط**) هذا (**الحديث**) المروي (**اتفاقاً، لانتفاء صدقهما معاً فيه**) أي في هذا الحديث (**ولا بد في الاتصال من صدقهما**) وبفوات الاتصال تفوت الحجية، فإن قلت: انتفاء صدقهما ممنوع، بل يجوز أن يكونا صادقين، لكن نسي الأصل، بل هو الظاهر، فإن نسيان ما سمع غير نادر جداً، بخلاف ظن سماع ما لم يسمع، فإنه بعيد جداً، قلت: الأصل يدعي كذب الفرع، ولا شك أن هذا لا يجامع صدقه، ونسيان ما سمع وإن كان غير نادر لكن تيقن أنه ما سمع لمسموعه بعيد جداً، فقد أورث هذا التكذيب ريبة قوية، ولا حجية بعد هذه الريبة (**وهما على عدالتهما**) كما كانا من قبل (**فيقبل روايتهما في حديث آخر وذلك لأن اليقين لا يزول بالشك بل يعمل به**) وعدالة كل منهما كانت ثابتة، والآن قد وقع الشك في كل واحد بعينه فلا يزول به (**أقول**) إنما يتم (**هذا لو كفى بعدالتهما بدلاً لا معاً**) يعني أن فسق واحد لا بعينه متيقن فتزول به عدالة كل معاً، وإنما الشك في تعيين الفاسق منهما، فلا يزول به تيقن عدالة كل بدلاً، فلو اكتفى به تم البيان، لكن من البين أنه لا كفاية به، فإن الكفاية إنما كانت لو لم يجز الأخذ إلاّ بما انفرد به أحدهما فقط، لكن الأمر ليس كذلك، فإنه يجوز الأخذ بحديث روي بإسناد فيه كلاهما، وحينئذٍ لا بد من عدالتهما، والإلزام الانقطاع فلا كافية بعدالتهما بدلاً (**ولو وجه بأن الظاهر**) من حالهما (**عدم الكذب اعتقاداً**) بل ظناً منه ما سمع من غيره السماع منه غلطاً أو وهماً من الآخر لما سمع أنه لم يسمع، فالكذب الذي وقع من أحدهما من غير عمد وهو لا يضر العدالة (**ثم**) تعديل كل (**بدلاً ومعاً فتدبر**) فإنه أحق بالقبول، وبعبارة أخرى: إن عدالتهما كانت ثابتة من قبل، وفي هذا الكذب احتمال أن واحداً منهما تعمد فيه فيفسق أو وقع له الوهم فلا يفسق، ويظن بأن هذا الشك لا يزول ما كان ثابتاً، بل يبقى العمل به، وعلى هذا لا يرد عليه شيء أيضاً، وعبارة

«الكشف» لا تنبو عنه، بل هو الظاهر من كلامه، **(ولو قال)** الأصل **(لا أدري)** يعني ما كذب صريحاً **(فالأكثر)** قالوا: الحديث المروي **(حجة خلافاً للكرخي)** الإمام أبي الحسن **(وجماعة)** منا، كالقاضي الإمام أبي زيد **(ولأحمد)** الإمام **(روايتان، ونسب القبول إلى)** الإمام **(محمد، والمنع إلى أبي يوسف، تخريجاً من اختلافهما في قاض أقيم البينة على قضائه وهو لا يذكر)** هل يعمل بالقضاء المشهود به ويقبل البينة؟ فعند الإمام محمد يقبل ويعمل به، وعند الإمام أبي يوسف لا يقبل ولا يعمل به ومثله عدم تذكر الأصل، وإنما قال: ونسب ولم يتيقن لأنه لم توجد الراوية صريحة، وقد قيل إن عدم قبول أبي يوسف، لأن المخاصمة قلما تنسى، ففي الشهود ريبة وبهذه الريبة ترد الشهادة وهذا بخلاف الرواية، والأولى أن يستخرج من عدم تذكر أبي يوسف المروي عنه مسائل عديدة في «الجامع الصغير» مع ثبات الإمام محمد الفرع على الرواية والعمل دون أبي يوسف، ومثله عدم تذكر الأصل الحديث مع رواية الفرع **(وذكر)** الإمام **(فخر الإسلام)** رحمه لله تعالى **(أن)** الإمام **(أبا حنيفة)** رضي الله تعالى عنه **(مع)** الإمام **(أبي يوسف)** في هذا الخلاف **(حيث أورد مثالاً بإنكار)** محمد **(الزهري)** روايته عن عروة **(عن حديث)** أم المؤمنين **(عائشة قال)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «**(أيما امرأة نكحت من غير إذن وليها فنكاحها باطل)**» على موسى الراوي عنه حين سأله ابن جريج عنه وقد تقدم تخريجه. قيل عليه: إن إنكار الزهري كان إنكار تكذيب، فليس مما نحن فيه، وهذا ليس بشيء، فإن الإمام فخر الإسلام قد عمم عنوان المسألة إنكار التكذيب، وإنكار السكوت، وأورد مثالين هذا وإنكار سهيل حديث القضاء بشاهد ويمين فلعله قصد تمثيل القسمين بمثال. مثال **(القائل)** بالحجية قالوا **(أولاً)** الراوي الفرع **(عدل غير مكذب)** وهو يخبر بالرواية، فنسيان، الأصل لا يضره **(فوجب العمل بروايته، كما لو مات الأصل أو جن)** فإنه يقبل رواية الفرع مع وجود عدم التصديق منهما، والمانع لا يخيل إلاّ ذلك **(أقول: توقف الأصل)** عن التصديق **(مريب)** في صدقه في دعوى السماع **(فلعله يمنع الوجوب)** للعمل، بل هو الظاهر لاضمحلال ظن الاتصال **(ولو يوجد)** هذا المعنى **(في المقيس عليه)** وهو صورة الموت والجنون، وأما قوله: غير مكذب، فلا ينفع، لأنه وإن لك يكن مكذباً لكن انتفاء ريبة الكذب الموجب لاضمحلال ظن الاتصال شرط وجوب العمل، فتأمل **(وقد ينقض بالشهادة، وقد أجمعوا على عدم قبول شهادة الفرع مع نسيان الأصل)** مع أن الفرع أيضاً عدل غير مكذب، وجوابه ظاهر، فالتحميل من الأصل شرط في قبول شهادة الفرع، وبعدم التذكر فات التحميل فتأمل فيه **(وأجيب بأن الشهادة أضيق)** من الرواية، وفيها يحتاط ما لا يحتاط في الرواية **(ومن ثمة امتنع العنعنة)** فيها **(والحجاب)** فلا تسمع الشهادة إلاّ إذا عاين المشهود عليه، ولا يكفي سماع قوله من وراء الحجاب، وفيه نظر ظاهر، فإن الشهادة ليست إلاّ كالإخبار، إلاّ أنه قد اشترط فيه أمور على خلاف القياس، كالعدد ونحوه، فيبقى فيما وراء ذلك على القياس[1]، فإن كان التكذيب مريباً

(١) قوله: **(فإن كان التكذيب مريباً)** الخ الأوضح، فإن كانت الريبة في الصدق مانعه في الشهادة فالخبر مثلها اهـ، تأمل، كتبه مصححه.

في الصدق ريبة مانعة عن العمل فالخبر أيضاً مثله، وإلاّ فلا ترد به الشهادة فافهم **(و)** قد ينقض **(بنسيان الحكام حكمه إذا شهد شاهدان)** أنه حكمه، فإنه ينبغي أن تقبل الشهادة لأنهما عدلان غير مكذبين، مع أنه لا يقبل **(وأجيب بمنع انتفاء اللازم)** وهو عدم القبول، بل يقبل **(عند)** الإمام **(مالك)** والإمام **(أحمد)** والإمام **(محمد)** وإنما لا يقبل عند من لا يقبل الرواية **(وذكر)** الإمام **(أبي يوسف)** مع هؤلاء الأئمة في القبول **(ههنا غلط من ابن الحاجب)** فإن كتب أتباعه من الحنفية ناطقة بعدم القبول عنده **(و)** أجيب **(بالفرق)** بين الشهادة والرواية **(فإن نسيان الترافع)** والمخاصمة **(أبعد)** فيورث عدم تذكر الخصومة ريبة في خبر الشهود، بخلاف نسيان الرواية فتأمل **(و)** استدل **(ثانياً بأن سهيلاً بعدما حدّث عنه ربيعة أنه عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام قضى بشاهد ويمين)** ووقعا في بعض الكتب معرفين باللام **(فلم يعرفه)** ولم يتذكر **(كان يقول)** بعد ذلك **(حدثني ربيعة عني)** وفي «التيسير» أخرجه أبو عوانة وغيره، واعلم أن هذا الحديث أخرجه مسلم بسند ليس فيه ربيعة ولا سهيل **(وأجيب)** في «الكشف» وغيره **(بأنه يدل)** ما ذكرتم **(على الوقوع)** أي وقوع الرواية مع عدم تذكر الأصل **(فأين وجوب العمل)** والنزاع فيه لا في الوقوع **(قيل)** في «حواشي مرزاجان» **(ذلك الواقع لم ينكر عليه أحد فصار إجماعاً سكوتياً)** وقد لزم منه جواز العمل به **(والجواز لا ينفك عن الوجوب بالإجماع)** فقد لزم الوجوب **(أقول)** في دفعه **(أولاً: هذا جواز الرواية)** وعدم الإنكار لو سلم، فهو إجماع على جواز الرواية **(فإن جواز العمل)** ولا أثر لهذا في عدم إنكار الرواية **(ألا ترى الرواية من غير العدل لم ينكر ولا يدل على الجواز)** بل الإجماع على حرمة العمل بها، فإن قلت: التحديث رفعاً بالسند عن العدول والنسبة تصحيح للحديث، والتصحيح لا أقل من أن يدل على الجواز، وسيجيء في قبول المرسل أن التحديث من المسقط توثيق له، وأما الرواية من غير العدل فليس تصحيحاً فافترقا. قلت: التحديث إنما يكون تصحيحاً، إذا لم يبين فيه ما يوجب الريبة، وأما مع تبيين ذلك فليس بتصحيح ومن يرى سكوت الأصل قادحاً في الاتصال يرى هذا السكوت تضعيفاً، فكيف تكون الرواية على هذا النحو توثيقاً، وإنما هو رواية مثل الراوي عن غير العدل فافهم **(و)** أقول **(ثانياً: الإجماع على عدم الانفكاك)** بين الجوار والوجوب **(ممنوع لما تقرر عند الحنفية أن الراوي إذا لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل بحديثه ولم يجب)** فقد انفك الجواز عن الوجوب عندهم، فأين الإجماع إلاّ أن يراد إجماع ما وراء الحنفية، يعني أنهم يوجبون العمل فيما يثبت فيه الجواز، فلا بد لهم من القول بالوجوب فافهم. أو يقال إنه أراد انعقاد الاجماع في رواية غير المجهول فتأمل **(وهذا)** وقد يدفع أصل الدليل بأن هذا نقل حكاية واقعة ولم يقصد به التحديث حتى يدل على صحة الحديث فافهم. **(المانع)** للحجية استدل بما روى مسلم أن رجلاً أتى عمر فقال: إني أجنبت فلم أجد ماء؟ فقال: لا تصل فـ **(قال عمار لعمر رضي الله عنه: أما تذكر يا أمير المؤمنين: إذ أنا وأنت في سرية فأجنبنا فلم نجد الماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت)** أي تقلبت في الأرض بحيث أصاب التراب جميع البدن **(فصليت: فقال)** النبي **(صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم: «إنما يكفيك)** أن تمسح بيديك

الأرض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وقد وقع في «سنن أبي داود» إنما يكفيك (**ضربتان**) **فلم يذكر**) أمير المؤمنين (**عمر فما رجع**) عمر رضي الله عنه (**عن مذهبه**) فإنه لا يرى التيمم للجنب. وفي رواية مسلم: فقال عمر: اتق الله يا عمار، وأنت لا يذهب عليك أن أمير المؤمنين عمر أنكر إنكار التكذيب لا إنكار السكوت، فليس هذا من الباب في شيء (**وأجيب بأن رده**) أي رد أمير المؤمنين (**لا يلزم غيره، ولعل عنده معارضاً**) لقبول قوله: كيف لا وأنه ادعى اشتراكه رضي الله عنه في الحادثة، وقلما تنسى هذه الحادثة، فوقع الريبة في أنه صدق عمار أم وهم، ولا يلزم من هذا أن لا يقبل بمجرد سكوت الأصل. ويرده أنه لما كان الاشتراك في سبب العلم موجباً للريبة، فههنا علم الشيخ سبب علم الفرع، فسكون من هو سبب العلم موجب بالطريق الأولى فافهم. وأيضاً. لا يبعد أن يقال: إن غاية ما لزم رد أمير المؤمنين، وأما سقوط الحديث عن الحجية فلا يلزم وإنما يلزم لو ثبت الإجماع، كيف وقد قبل حديث عمار أبو موسى الأشعري حيث استدل على ابن مسعود، نعم لم يقبل هو كما هو مروي في «الصحيحين» (**وأما الجواب بأن عماراً لم يكن راوياً**) لهذا الحديث (**عن**) أمير المؤمنين (**عمر**) رضي الله تعالى عنه فعدم التذكر ليس عن الأصل فليس من الباب (**كما في البديع، فضعيف، لأن نسيان غير المروي عنه الحادثة المشتركة إذا منع القبول**) أي قبول الرواية وأوقع الشك في الاتصال (**فنسيان المروي عنه أولى**) أن يمنع لأن إيجاب الريبة فيه أشد فافهم.

(**مسألة: إذا انفرد الثقة بزيادة**) في حديث من بين الثقات (**فإن تعدد المجلس**) وعلم ذلك التعدد (**أو جهل قبل**) هذا الحديث المشتمل على الزيادة (**اتفاقاً**) أما في صورة العلم فلأنه يجوز أن يقع في مجلس كذا وفي آخر كذا فيقبل قول الثقة، وأما في الجهل فلجواز التعدد (**وإن اتحد**) المجلس (**وغيره**) أي غير هذا الثقة (**بحيث لا يغفل عن مثلها عادة**) لكمال اعتنائه بها (**لم يقبل**) ويحمل على وهم الثقة أو الخطأ في فهم المراد ونقله بالمعنى كذلك (**وهو الممنوع من الشذوذ**) والشاذ المطلق ما انفرد به الثقة من بين الثقات، ومثله أنه روى البخاري وغيره عن جابر أن معاذ بن جبل كان يصلي مع النبي ﷺ، ثم يأتي قومه فيصلي بهم، وقد روى الشافعي: كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي ﷺ العشاء ثم ينطلق فيصليها بهم، فهي له تطوع ولهم فريضة، وقد تفرد بهذه الزيادة، ولو كانت لعرفها غيره، لأنه موضع الخلاف، وأحق بالتفتيش حتى قيل: إنه من كلام الشافعي في تأويل الحديث، مع أنه ثبت ما ينافي هذه الرواية على ما رواه أحمد عن سليم أنه أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: إن معاذ بن جبل يأتينا بعدما ننام ونكون في أعمالنا بالنهار فينادي بالصلاة، فنخرج فيطوّل علينا، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «يا معاذ لا تكن فتاناً، إما أن تصلي معي، وإما أن تخفف على قومك» (**وإلاّ**) أي وإن لم تكن بحيث لو كانت لا يغفل غيره (**فالجمهور**) يقولون: (**يقبل ولو تعذر الجمع**) بحيث يكون معارضاً (**فالمصير إلى الترجيح**) كما هو سنة التعارض (**وقيل**) يقبل (**إن لم يتعذر**) ولا يقبل إن تعذر (**وقيل: لا يقبل مطلقاً**) سواء تعذر الجمع أو لا (**وعليه**) الإمام (**أحمد في رواية، لنا**) الراوي (**عدل جازم**) في روايته غير مكذب (**فوجب قبوله**) في

قوله، وغفلة الغير لا تضر، بخلاف ما إذا كانت بحيث لا يغفل عنها، فإن هناك مكذباً أو موقعاً في الريبة، القائلون بعدم القبول مطلقاً **(قالوا: الظاهر في الانفراد)** من بين جماعة كثيرة **(الوهم)** فإنه لو كانت تلك الزيادة لشارك في سماعها حضار المجلس كلهم **(وأجيب بأن الجزم بالسماع فيما لم يسمع)** كما يلزم عند عدم قبولها **(بعيد من الغفلة)** عن الزيادة **(الواقعة كثيراً)** فإن الإنسان يساوق النسيان، فليس الانفراد دليلاً على الوهم لقيام احتمال الغفلة **(أقول: هب أن سماع واحد مع عدم سماع)** واحد **(مجوّز للغفلة، لكن سماع واحد مع عدم سماع جماعة وقد شاركوا في التوجه لا يخفى بعده)** فإن غفلة الكل قلما تقع مثل سماع ما لم يسمع فتدبر، ويمكن أن يجاب عنه بأن الكلام في الزيادة التي يمكن خفاؤها، وكثيراً ما يغفل عن سماع مثل هذه، فلا بعد في غفلة الجماعة عنها، وأما سماع ما لم يسمع فبعيد جداً **(والإسناد)** وهو ذكر السند **(والرفع)** وهو الاتصال إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(والوصل)** وهو ذكر السند من غير إسقاط راوٍ من البين **(زيادة على الإرسال)** وهو ضد الإسناد، وهو نسبة الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من غير ذكر إسناد **(والوقف)** وهو رواية قول صحابي ضد الرفع **(والقطع)** وهو إسقاط راوٍ من السند في مرتبة ضد الوصل. فإن قلت: الإرسال وأمثاله نوع من الجرح، والإسناد ونحوه نوع من التوثيق. والجرح مقدم على التعديل، قال: **(ولا ينافي)** هذا **(تقديم الجرح)** على التعديل **(لأن الاعتبار)** في الجرح والتعديل **(لزيادة العلم)** وهو الموجب لتقديم الجرح **(وذلك)** أي العلم، بل زيادته **(في الإسناد)** دون الإرسال، فليس الإرسال مثل الجرح في هذا الحكم **(والمرات من)** راوٍ **(واحد كالرواة)** يعني أنه إذا روى واحد مرات فروى مع الزيادة مرة أو مرات قليلة وبدونها مرات كثيرة، فإن كان المجلس مختلفاً يقبل الزيادة مطلقاً، وإن كان متحداً فمرات الترك إن كانت بحيث لا يغفل عنها لو كانت لم تقبل، وإلاّ تقبل وإن كانت مغيرة فالتعارض والسبيل إلى الترجيح **(إلاّ أن يقول)** الراوي **(سهوت في الحذف)** فحينئذٍ ليس كانفراد ثقة من بين الثقات، بل يقبل مطلقاً، لأنه لا وجه حينئذٍ لعدم القبول **(والأوجه الحمل)** ههنا **(على الحذف)** فإن الظاهر من حال الثقة أنه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف، فإن حذف بعض الخبر جائز، وهذا محمل صحيح، فيحمل عليه، فلا وجه للرد، بل يقبل مطلقاً **(كالحنفية)** أي كما يقول الحنفية **(فيما)** روى الإمام أبو حنيفة **(عن ابن مسعود في رواية: «إذا اختلف المتبايعان»)** والمحفوظ في روايته: البيعان **(والسلعة قائمة)** تحالفا وترادا **(وفي)** رواية **(أخرى)** له عنه **(لم يذكر القيام)** للسلعة بل روى «إذا اختلف البيعان تخالفا وترادا» **(فقيدوا)** هذه الرواية بقيام السلعة **(جمعاً)** بين الروايتين، وحكموا بالتحالف عند قيام السلعة لا غير **(بالحذف)** فقالوا: إنه حديث واحد وارد مع الزيادة، لكن حذف الراوي تارة والحديث من الأصل موجب للتحالف عند قيام السلعة ساكت عما إذا لم تقم **(لا)** جمعاً **(بالحمل)** للمطلق **(على المقيد)** كما زعم البعض أتقن **(هذا)** حتى لا يرد أن حمل المطلق على المقيد ليس عندكم إلاّ عند تعذر العمل بهما، فهذا ليس مما يجوز فيه الحمل، وما أجاب عنه في «الكشف» من أن الحمل واجب عند اتحاد الحادثة والحكم، وهنا

كذلك، فساقط، لأن للإطلاق والتقييد ههنا دخلا في السبب، فإن الاختلاف المتبايعين سبب التحالف والتراد، ولا حمل للمطلق على المقيد حينئذٍ أصلاً فافهم وتثبت، وههنا بحث هو: أن الحمل على الحذف غير ممكن، فإنه قد تقدم أن حذف بعض الخبر إنما يجوز إذا لم يكن المحذوف مغيراً، وهنا كذلك، لأن زيادة قيام السلعة تفيد التقييد، والجواب: إن الحذف حالة التغير إنما يمتنع لو كان بحيث لا يفهم المعنى المقصود عند حذف المغير، وليس ههنا كذلك. فإن الحكم بالتراد قرينة تدل على تقييد الاختلاف بقيام السلعة. فإن الظاهر من التراد رد المبيع والثمن، وأما رد القيمة فليس من التراد في شيء فافهم.

(**مسألة: المرسل قول العدل: قال عليه**) وآله وأصحابه الصلاة و(**السلام كذا**) هذا اصطلاح الأصول، والأولى أن يقال: ما رواه العدل من غير إسناد متصل ليشمل المنقطع، وأما عند أهل الحديث فالمرسل قول التابعي، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كذا، والمعضل ما سقط من إسناده اثنان من الرواة، والمنقطع ما سقط واحد منها، والمعلق ما رواه من دون التابعي من غير سند، والكل داخل في المرسل عند أهل الأصول ولم يظهر لتكثير الاصطلاح والأسامي فائدة (**وهو إن كان من صحابي يقبل**) مطلقاً (**اتفاقاً**) لأنه إما سمع بنفسه أو من صحابي آخر، والصحابة كلهم عدول (**ولا اعتداد بمن خالف**) فيه فإنه إنكار الواضح (**وإن**) كان المرسل (**من غيره فالأكثر ومنهم الأئمة الثلاثة**) الإمام أبو حنيفة والإمام مالك والإمام أحمد رضي الله تعالى عنهم قالوا: (**يقبل مطلقاً**) إذا كان الراوي ثقة (**وقيل: من أسند فقد أحالك**) على من روى عنه (**ومن أرسل فقد تكفل**) نفسه (**لك**) بالصحة، لأنه لا يجترىء العدل بنسبة ما فيه ريبة إلى الجناب المقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه، وهذا يفيد زيادة قوة المرسل على المسند، والظاهر أن هذا مبالغة في قبوله (**و**) قال (**ابن أبان**) رحمه الله من مشايخنا الكرام (**يقبل**) المرسل (**من القرون الثلاثة**) مطلقاً (**و**) من (**أئمة النقل**) بعد تلك القرون ووجهه كثرة العدالة في تلك القرون وعدم فشوّ الكذب، فالظاهر أنه إنما سمع من العدول، وبعد تلك القرون قد فشا الكذب، فلا بد من تعديل الرواة، وذا لا يكون إلاّ من الأئمة، وعلى هذا لا يشترط التزكية في الرواة، والشهادة في تلك القرون كما هو رواية عن الإمام (**والظاهرية**) وهم أصحاب داود الظاهري، وإنما سموا به لعملهم بظاهر الحديث، وعدم تدقيقهم في فهم المراد (**وجمهور المحدثين**) الحادثين (**بعد المائتين**) قالوا (**لا يقبل**) المرسل (**مطلقاً**) سواء كان من أئمة النقل أو لا، ومن القرون الثلاثة، أو لا قال العيني في «شرح الهداية»: وقد عد البعض هذا القول من البدع (**و**) قال (**الشافعي**) رضي الله عنه: لا يقبل (**إلاّ إن اعتضد بإسناد**) من راوٍ آخر أو منه مرة أخرى (**أو إرسال آخر**) بأن رواه راوٍ آخر مرسلاً أيضاً (**أو قول صحابي**) يوافق هذا المرسل (**أو أكثر العلماء أو عرف**) من عادته (**أنه لا يرسل إلاّ عن ثقة و**) قال (**طائفة من المتأخرين منهم**) الشيخ (**ابن الحاجب**) المالكي (**و**) الشيخ كمال الدين (**بن الهمام**) منا (**يقبل من أئمة النقل مطلقاً**) من أي قرن، كان اعتضد بشيء مما ذكر أم لا ويتوقف في المرسل من غيرهم (**وهو المختار**) قيل: وهو مراد الأئمة الثلاثة

والجمهور ولا يقول أحد بتوثيق من ليس له معرفة في التوثيق والتجريح، وعلى هذا فخلاف ابن أبان في عدم اشتراط هذا الشرط في القرون الثلاثة لزعمه عدم الحاجة إلى التوثيق في تلك القرون، لأن الرواة فيها كانوا أهل بصيرة في التوثيق والتجريح والاحتياط فيما بعد القرون المذكورة التي فشا الكذب فيها، قد يكونون ممن ليس لهم بصيرة أصلاً، فلا بد من اشتراط فافهم (**لنا جزم العدل العالم**) بشرائط الرواية والقبول الذي كلامنا فيه (**بنسبة المتن إليه عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام يقتضي تعديل أصله**) الذي أسقطه وإلاّ كان تدليساً منافياً للإمامة، إذا كان كذلك كان الإرسال بمنزلة من علم عدالته وحفظه، قال في «المحصول»: إن أريد بالجزم اليقين فهذا لا يمكن من العدل، لأن خبر الواحد وإن كان ثقة لا يفيد الجزم وغاية الأمر الظن، وإن أريد الظن فيجوز أن يخطىء فلا يصير ظنه حجة على الغير، وهذا في غاية السقوط، لأن المراد به الظن الذي يوجب العمل به، وهذا الظن من العدل الإمام لا يكون إلاّ عند تعديل الأصل، وإلاّ كان تدليساً منافياً للإمامة والكلام في الإمام (**قال**) إبراهيم (**النخعي**) الذي هو من كبار أئمة التابعين حين قال له الأعمش: إذا رويت لي عن عبد الله بن مسعود فأسنده لي (**متى قلت: حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه**) فقط (**ومتى قلت: قال عبد الله: فغير واحد**) أي فالرواة أكثر، وإنما أسقطوا قصراً للمسافة (**وقال**): رئيس الأولياء وتاج الأصفياء ذلك الإمام من أئمة الحديث الشيخ (**الحسن**) البصري قدس سره (**متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه**) أي حديث ذلك لفلان فقط دون غيره (**ومتى قلت: قال رسول الله ﷺ: فمن سبعين**) أي عن جماعة كثيرة، والظاهر من كلام هذين الإمامين أنهما إنما يرسلان إذا بلغ الرواة حد التواتر فمراسيلهما مقدمة على المسانيد، ولا بعد فيه، ويحتمل أن يكون مبالغة في تصحيح مراسيلهما والله أعلم بمراد خواص عباده (**قيل**) في «حواشي مرزاجان» (**كثيراً ما يوجد عدول من غير الأئمة من عادتهم أنهم لا يروون إلاّ عن عدل**) فإرسالهم أيضاً يقتضي تعديل من رووا عنهم فيكون حجة كإرسال الأئمة فلا فرق (**أقول**) لا نسلم وجود العدول بالصفة المذكورة في غير الأئمة، بل العدول من غيرهم لا يبالون عمن أخذوا ورووا ألا ترى أن الشيخ علاء الدولة السمناني كيف اعتمد على الرتن الهندي وأي رجل يكون مثله في العدالة، ولما كان المنع يشوبه نوع من الضعف أضمره وقال (**لو سلم الكثرة في الجهال**) العدول الذين لا يروون إلاّ عن عدول (**فذلك**) أي التعديل (**بحسب زعمهم وكثيراً ما يخطئون**) فيظنون غير العدل عدلاً، فلا حجة في توثيقهم فافهم (**واستدل**) على المختار (**بإرسال الصحابة**) رضوان الله تعالى عليهم (**فإن أبا هريرة لما روى عنه عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام: «من أصبح جنباً فلا صوم له فردت عليه**) أم المؤمنين (**عائشة**) الصديقة رضي الله تعالى عنها (**قال**) جواب لما (**سمعته من الفضل**) بن عباس في «شرح سفر السعادة» أن مروان حين كان حاكماً على المدينة سأل عبد الرحمٰن بن الحرث عن صوم المصبح جنباً فقال: سمعت عائشة رضي الله عنها وأم سلمة رضي الله عنها: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من غير احتلام، فيغتسل ويصوم، ثم اتفق

بعد حين لقاؤه أبا هريرة فيذكر قولهما فقال: إنهما أعلم مني وأنا لم أسمعه من النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وسمعته من الفضل بن عباس، فرجع أبو هريرة عما كان يقوله: وفي هذا ليس رد أم المؤمنين على أبي هريرة ولا يعرف له إسناد، والذي يفهم إنه لم يكن سمعه من غير واسطة، وقد تعارض عنده خبراً واحداً فرجح بأعلمية أمي المؤمنين، والحق ما قال الخطابي أنه منسوخ وما في «الحاشية» إن أم المؤمنين إنما ردت لمخالفة الكتاب، فشجرة نبتت على الأصل الموهون. فإن الرد لم يثبت وإنما روت فعله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، والكتاب هو قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٨٧] وقد مر **(وروى ابن عباس: لا ربا إلاّ في النسيئة)** وأحل به التفاضل في الصرف **(ثم قال سمعته من أسامة)** بن زيد ورجع عما كان يفتي به بخبر أبي سعيد، ولو كان سمعه هو لما ساغ له الرجوع بخبر الواحد المفيد للظن عند معارضة المقطوع بالسماع، وما ورد في بعض الروايات عنه مرفوعاً فمعناه منسوباً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وإن كان بالإرسال **(وقال البراء)** بن عازب **(ما كل ما نحدّثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه)** وعلى آله وأصحابه **(وسلم، وإنما حدّثناه عنه، لكنا لا نكذب)** في التحديث **(وإرسال الأئمة من التابعين، كالحسن و)** سعيد **(بن المسيب و)** عامر **(الشعبي)** وإبراهيم **(النخعي وغيرهم، وكان ذلك)** أي التحديث على سبيل الإرسال **(معروفاً)** بينهم **(مستمراً)** من قرن الصحابة إلى التابعين **(بلا نكير)** من أحد من الأئمة **(فكان)** ذلك **(إجماعاً)** على قبول المراسيل، ولا يذهب عليك السكوت عن إرسال الصحابة، فإن قبوله متفق عليه لا يصلح حجة في المتنازع فيه، ولعل مقصوده أن الإرسال صنع جرى من وقت الصحابة إلى القرون التي بعدها وقبل الكل ولم يتركوا المرسل **(وأجيب بإنكار)** محمد **(بن سيرين)** قدس سره، وهو من كبار التابعين فلا إجماع **(قال: لا نأخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية، فإنهما لا يباليان عمن أخذا الحديث، وفيه)** أي في الجواب **(ما فيه)** فإن غايته ما لزم من قول ابن سيرين عدم قبول مراسيل الحسن وأبي العالية خصوصاً بسبب مختص لا عدم قبول مطلق المراسيل، فلا يضر الإجماع أصلاً، ثم إنه لا يتم قوله أيضاً، فإن غاية ما قال عدم المبالاة في أخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته، وإيجاب العمل بها، وهما شارطان فيها العدالة وسائر الشرائط، فهما وإن لم يباليا في الأخذ فهما لا يرويان إلاّ عن العدل، ولا يرسلان إلاّ إذا كان مثل الشمس على نصف النهار كما تقدم قوله قدّس سره فافهم **(الأكثر)** استدلوا **(أوّلاً بما استدل به)** للمختار **(ولا يفيدهم)** الاستدلال **(تعميماً)** حتى تقبل مرسلات غير الأئمة أيضاً، فلا يفيد مدعاهم واستدلالهم بهذه الاستدلالات يرشدك على أن مقصودهم قبول المرسل من الأئمة ذوي البصيرة **(و)** استدلوا **(ثانياً بأن رواية الثقة)** عن أحد من الآحاد **(توثيق)** له، والمرسل رواية العدل عن ثقة فيكون حجة **(ودفع بأن ذلك)** أي كون رواية العدل توثيقاً له **(في الجاهل ممنوع، لأن مطابقة جزمه)** للواقع **(غير ظاهر)** بل احتمال الخطأ قائم، نعم رواية العدل توثيق في زعمه وهو لا يفيد وإنما يفيد، لو كان العدل الراوي ذا بصيرة وعلم وحينئذٍ لا نزاع، وقد عرفت أن مقصود الأكثر لا يتجاوز عنه.

المنكرون (**قالوا: أوّلاً**) في المرسل جهل ذات الراوي و(**جهل الذات مستلزم لجهل الصفات**) فتكون صفاته من العدالة والضبط مجهولة، ورواية المجهول غير مقبولة (**قلنا**) استلزام جهل الذات لجهل الصفات (**ممنوع، فإن تحديث أئمة الشأن**) عنه (**دليل العلم**) بصفاته، فالذات وإن كانت مجهولة لكن كونه ثقة معلوم (**و**) قالوا (**ثانياً: لو قبل**) المرسل (**لقبل في عصرنا**) أيضاً للاشتراك في علة القبول (**قلنا: بطلان اللازم ممنوع في الأئمة**) الماهرين بشرائط القبول (**على أن فساد الزمان**) بفشو الكذب (**وكثرة الوسائط**) المتعسر معرفة أحوالها (**مريب**) في مطابقة جزم المرسل، بخلاف تلك الأعصار لقلة الوسائط وصلاح الزمان فافترقا، فالملازمة ممنوعة فتأمل (**و**) قالوا (**ثالثاً: لو جاز**) قبول المرسل (**لما أفاد الإسناد**) بل يكون تطويلاً من غير فائدة لتساوي الإرسال والإسناد، والتالي باطل لاشتغال الأئمة الأعلام به (**قلنا: الملازمة ممنوعة فإنه يفيد تفاوت الرتب**) فإن رتبة المسند أعلى من رتبة المرسل فإن الإسناد عزيمة، والإرسال رخصة (**و**) يفيد (**الاتفاق**) على قبوله للاختلاف في قبول المراسيل، وفي الإسناد تفصيل (**والتفصيل أقوى من الإجمال، ولهذا**) أي لأجل أن المسند أقوى (**لا يجوز النسخ**) أي نسخ المسند (**عندنا**) معشر من يقبل المرسل (**بالمراسيل**) لئلا يلزم إبطال الأقوى بالأدنى، فإن قلت: كيف يكون المسند أقوى وقد صح عن تاج المحدثين ما صح من قوّة المرسل، فلا بد من كونه أقوى من المسند لكونه متواتراً، وهو مقدم على المسند؟ قلت: هذا نادر جداً قلنا يوجد إن وجد فهو في إرسال هذا الخبر لا غير. ثم كونه متواتراً عند المرسل لا يفيد، فإن الكلام فيمن سمع عنه مرسلاً فهو عنده من الآحاد بعد لكونه خبر الواحد المرسل لما مر أن شرط التواتر مساواة الطبقات، لكن على هذا يلزم تعارض المسند والمرسل، وعدم ثبوت القوة من جهة الإسناد والجواب هو الأول، ويلزم مساواة مرسل هذا الخبر للمسند ولا يضر فيه ومن ههنا ظهر لك جواب آخر هو أن الملازمة ممنوعة، فإن فائدة الإسناد الإحالة من أسند عنه، وقلما يوجد الاطمئنان الشديد على الراوي بحيث ينسب الورع التقي خبره إلى الجناب المقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه. قال (**الشافعي: إن لم يكن معه عاضد لم يحصل الظن**) لجهالة المروي عنه، فلا يكون حجة إلاّ بالعاضد (**قلنا**) عدم حصول الظن من غير عاضد (**ممنوع**) بل اعتماد الإمام الثقة مفيد للظن (**أقول: على أن قول الصحابي عنده كقول المجتهد**) وهو لا يكون عاضداً فكذا قول الصحابي (**فالفرق**) بين الاعتضاد بقول الصحابي والاعتضاد بقول مجتهد آخر (**تحكم وفيه ما فيه**) فإن لقول الصحابي مزية لاحتمال السماع، كذا في «الحاشية»، وهذا العذر غير صحيح، فإنه رحمه الله تعالى أهدر هذا الاحتمال، حتى قال: كيف أتمسك بقول من لو كنت في عصره لحاججته، فلا فرق مع أنه يرد عليه أن قول أكثر العلماء ليس حجة كقول واحد، فلا اعتضاد به، ولا يجري فيه هذا الجواب، إذ لا احتمال للسماع هناك اللهم إلاّ أن يقال: إن للجماعة مزية، فقولهم يقوي المرسل ويفيد صحته (**وقد أخذ عليه بأن ضم غير المسند**) إلى مثله (**ضم غير مقبول إلى مثله**) فلا اعتضاد للمرسل بإرسال آخر وهل هذا إلاّ كما ضم ضعيف بالفسق إلى آخر (**وفي المسند العمل به**) دون

المرسل فيلغو المرسل من البين، ويبقى المسند معمولاً به فلا يعتضد بالمسند أيضاً (**ودفع الأول بأن الظن قد يحصل بالانضمام**) ألا ترى كثرة طرق الضعيف تخرجه عن الضعف ويتقوّى ظن الصدق فكذا هذا، والحق أن هذا الدفع مجادلة فإن المرسل إنما لا يقبله لجهالة المروي عنه، وبانضمام المرسل الآخر لا ترتفع هذه الجهالة، بل لا تزيد على رواية المجهولين في العدالة والحفظ ومن البين أنه لا تصير رواية المجهول العدالة بانضمام مثله حجة فكذا هذا (**والثاني، قال ابن الحاجب وارد**) لا دفع له (**وأجيب بأنه يعمل به وإن لم تثبت عدالة رواة المسند**) فلا يلغو المرسل، بل العمل به لكون المسند غير قابل للعمل، وهذا في غاية السقوط، فإن ضم ما فيه ريبة بالجهالة إلى ما فيه قطعاً، فلا يزيل هذا المجهول تلك الريبة، فلا يصير واجب العمل (**على أن صيرورتهما دليلين تفيد في المعارضة**) فإنه يقع الترجيح عنده بكثرة الأدلة فافهم.

(**فرع: قال رجل: لا يقبل في**) المذهب (**الصحيح**) وليس هذا كالارسال كما نقل عن شمس الأئمة، لأن هذا رواية عن مجهول والإرسال جزم بنسبة المتن: إلى الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وهذا لا يكون إلاّ بالتوثيق فافترقا (**بخلاف**) قال (**ثقة**) أو رجل من الصحابة، لأن هذا رواية عن ثقة، لأن الصحابة كلهم عدول (**ولو اصطلح على معين**) معلوم العدالة على التعيين برجل (**فلا إشكال**) في القبول.

(**مسألة: إذا**) تعارض الخبر والقياس و(**تعذر الجمع بين خبر الواحد والقياس**) كأن يكونا خاصين ولا قرينة على التجوز أو عامين مساويين ونحوهما (**فالإجماع على تقديم أرجح الظنين**) الحاصلين منهما (**لكن**) الخلاف في أن أيّ الظنين أرجح فقال (**الأكثر**) من أهل الأصول (**ومنهم الأئمة الثلاثة**) الإمام الهمام أبو حنيفة والإمام الشافعي والإمام أحمد رضوان الله تعالى عليهم والصاحبان أبو يوسف ومحمد بل جل أصحاب الإمام الأعظم رحمهم الله تعالى (**أن ذلك**) الرجحان (**في الخبر مطلقاً**) لعل المراد بالخبر ما كان متضح الدلالة لا مثل المشكل والمجمل كما لا يخفى (**وقيل**) الترجيح (**في القياس**) مطلقاً (**ونسب إلى**) الإمام (**مالك و**) قال (**أبو الحسين**) المعتزلي: القياس مقدم (**إن كان ثبوت العلة بقاطع فإن لم يقطع إلاّ بالأصل**) دون ثبوت العلة ووجوده في الفرع (**فالاجتهاد في الترجيح**) يعني ليس ترجيح أحدهما حتماً، بل قد يكون الخبر مرجحاً، وقد يكون القياس مرجحاً ويعلم هذا بالاجتهاد فيوكل إليه (**وإلاّ**) أي وإن لم يقطع بثبوت العلة ولا بالأصل (**فالخبر**) راجح (**و**) قال (**عيسى بن أبان**) منا (**إن كان الراوي ضابطاً غير متساهل فالخبر**) راجح (**وإلاّ فموضع الاجتهاد**) والحاصل أن الخبر راجح البتة، إلاّ إذا وجد في الراوي نوع من التساهل فننظر إن كان هذا التساهل لا يضر في صحة الخبر أو حسنه، فالخبر وإلاّ فالقياس، وهذا في الحقيقة تبيين مراد ما عن الأئمة الثلاثة لا مذهب آخر (**و**) قال الإمام (**فخر الإسلام: إن كان الراوي من المجتهدين كالأربعة**) الخلفاء الراشدين (**والعبادلة**) في «الحاشية»: العبادلة: ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وابن عمرو بن العاص، وليس منهم ابن مسعود، وقد غلط الجوهري كذا في «القاموس»، أقول: هذا عند

المحدثين، وأما عند الفقهاء الحنفية فابن مسعود منهم فالتغليط غلط **(وغيرهم)** كأم المؤمنين عائشة الصديقة، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبي موسى الأشعري، وأبي الدرداء، وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم كافة أجمعين **(قدم الخبر وإن كان)** الراوي **(من الرواة)** وعرف بالعدالة دون الفقاهة **(كأبي هريرة)** وقد سبق أن أبا هريرة فقيه مجتهد لا شك فيه **(وأنس)** بن مالك **(فلا يترك)** الخبر بمعارضة القياس **(إلاّ عند انسداد باب الرأي)** والقياس **(كحديث المصراة)** وقد مر كلام الإمام فخر الإسلام تقريراً وتثبيتاً، وحاصل رأيه أن الخبر مقدم البتة إلاّ أن عند انسداد باب الرأي تقع الريبة في المطابقة عند كون الراوي غير فقيه، فلا يقبل لهذه الريبة، فهذا أيضاً بالحقيقة موافق لما عن الأئمة الثلاثة **(وتوقف القاضي)** أبو بكر الباقلاني الشافعي **(والمختار)** بين بعض المتأخرين **(إن كان ثبوت العلة راجحاً على الخبر ووجودها في الفرع لم يضعف)** بل بقي على القدر الذي كان في الأصل أو يكون فيه راجحاً **(فالقياس)** مقدم **(وإن تساويا)** أي ثبوت العلة في الأصل والفرع، وثبوت الخبر **(فالتوقف)** ولا يرجح أحدهما على الآخر **(وإلاّ)** أي وإن لم يترجح ولا يتساويا **(فالخبر)** مقدم **(لنا)** على مختار المتأخرين **(الترجيح في الراجح تحتم)** واجب فيقدم القياس عند ترجيح ثبوت العلة، ويقدم الخبر عند ترجيحه **(و)** الترجيح **(في المساواة تحكم)** فيتوقف عند التساوي حتماً. اعلم أن هذا ظاهر جداً، ولا ينكره الأئمة الثلاثة، كيف وترجيح الراجح ضروري ومجمع عليه، بل محل الخلاف أنه يوجد مثل هذا القياس أم لا فمطمح نظرهم أنه لا يوجد فمن ادّعى رجحان القياس ولو في صورة فعليه إثباته ودونه خرط القتاد و**(للأكثر أوّلاً ترك)** أمير المؤمنين **(عمر)** رضي الله تعالى عنه **(القياس في الجنين، وهو عدم الوجوب)** للغرة **(كسائر الأمور المشكوكة)** وحاصله قياس إهلاك الحمل على إهلاك سائر الأمور المشكوكة الحياة والوجود **(بخبر حمل بن مالك أنه عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام أوجب فيه الغرة)** كما تقدم **(وقال: لولا هذا لقضينا فيه برأينا)** رواه أبو داود: ولفظه: الله أكبر، لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا، وفي رواية إن كذباً أن نقضي في هذا برأينا **(و)** ترك أمير المؤمنين عمر **(في دية الأصابع، وكان رأيه في الخنصر)** بكسر الخاء والصاد، وقال الفارسي الفصيح، فتح الصاد **(ستاً وفي البنصر تسعاً، وفي الوسطى عشراً، وفي المسبحة اثني عشر)** وفي «التحرير» عشراً **(وفي الإبهام خمسة عشر)** من الإبل، كل ذلك في «التيسير». قال الشارح: كذا ذكره غير واحد، والذي في رواية البيهقي أنه كان يرى في المسبحة اثني عشر، وفي الوسطى ثلاثة عشر وروى الشافعي قضاءه في الإبهام كذلك **(بخبر عمرو بن حزم في كل أصبع عشر من الإبل)** في الكتاب **(و)** ترك أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه **(في ميراث الزوجة من دية زوجها)** القياس المفيد لعدم الميراث **(إذ لم يملكها)** الزوج حتى تورث ولم تبق الزوجية بالموت حتى يثبت له ابتداء بالقرابة **(إلى غير ذلك مما شاع وذاع)** من الوقائع الكثيرة **(ولم ينكره أحد)** من السلف والخلف **(فكان إجماعاً)** على تقديم الخبر، وهذا واضح جداً عند من استقرأ الوقائع والتواريخ **(أقول: إن قيل اللازم)** مما ذكرتم **(الجواز)** أي جواز العمل بالخبر **(لا الوجوب)** بتقديم الخبر **(قلنا: سكوتهم في**

المنازعات دليل الوجوب فافهم) وقد يقال: لعل المذهب عند أمير المؤمنين لتخيير عند التعارض، فالسكوت في اختيار أحد المتخير فيها لا يوجب الوجوب، وهذا ليس بشيء، فإن سياق القصة يشهد بخلافه، وقوله: لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا، نص على أن المانع من العمل بالقياس، وجد أن الخبر، ثم إن أمثال هذه القضايا كثيرة وما ذكر أمثلة مخصوصة تعلم بالتجربة والتكرار والاستقراء التام فالمناقشة بأن هذا إنما يدل على تقديم بعض الأخبار على بعض الأقيسة، ولعل للخبر ههنا قوة بخلاف سائر الأخبار طائحة لا يصغى إليها **(وعورض بترك: ابن عباس خبر أبي هريرة: «توضؤوا مما مسته النار» فقال: ألا نتوضأ بماء الحميم)** من إضافة الموصوف إلى الصفة **(فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ)** رواه الترمذي ولفظه: قال له: يا أبا هريرة أتوضأ من الدهن أتوضأ من الحميم، فقال أبو هريرة: يا ابن أخي، إذا سمعت حديثاً عن النبي ﷺ فلا تضرب له مثلاً **(و)** بترك ابن عباس **(خبره من حمل جنازة فليتوضأ)** وفي رواية: فليغتسل، وبهذا الخبر أوجب الإمام أحمد الغسل في رواية **(فقال: لا يلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة و)** بترك **(خبره في المستيقظ من منامه)** وهو متى استيقظ أحدكم من منامه فليغسل يده قبل أن يدخلها في الإناء، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده، رواه الشيخان وغيرهما **(وكذلك)** أم المؤمنين **(عائشة)** الصديقة **(وقالا: كيف نصنع بالمهراس)** وهو حجر منقور عظيم لا يستطيع أحد تحريكه، يؤخذ منه الماء باليد أو إناء صغير ويتوضأ منه بإدخال اليد، وحاصل الرد لو كان هذا لما صح الوضوء بالمهراس، قال في «التيسير»: لم يثبت هذا منهما، وإنما يثبت من رجل يقال له: قين الأشجعي، وفي صحبته خلاف **(وأجيب بأن إنكارهما لظهور الخلاف)** يعني لظهور خلافه **(لا لترك القياس)** هكذا وجدت النسخة، ولعلها من خطأ الناسخ، والأظهر لا لترك الخبر بالقياس وإن كانت فيتكلف، ويقال فيها إضافة المصدر إلى الفاعل من قبيل إنبات الربيع، والمفعول مقدر والمعنى لا يكون القياس تاركاً للخبر، بمعنى كونه سبباً للترك حتى يكون حجة لكم **(أقول فيه اعتراف بعدم تقديم الخبر إذا كان القياس واضحاً من الخبر)** وذلك لأن ظهور المخالفة إنما هو ظهور قياس جليّ يفهم بأدنى تأمل **(فافهم)** وهذا في غاية السقوط، فإن حاصل الجواب أن الإنكار لأن خلافه واضح من الشرع، فإن التوضأ بماء الحميم كان معلوماً ضرورياً في الدين وحمل الجنازة يبتلى به من لدن موجب الشرع صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه، فلو كان موجباً للوضوء لشاع وذاع، وليس هو إلا حل العيدان، والمعلوم من الشرع ضرورة أنه ليس حدثاً، وكذا اتخاذ المهراس كان معروفاً، فلو صح ما ذكر لم يتخذ المهراس، فتركهما هذا الحديث لوقوعه فيما يعم البلوى به، وليس فيه اعتراف بتقدم القياس ولو واضحاً على الخبر فافهم ولا يبعد أن يقال: لم يردوا نفس الحديث، بل ردّوا تأويل أبي هريرة من إيجاب التوضئ مما مسته النار وحمل الجنازة وتنجس الماء بالإدخال في الإناء بأنه مخالف للقواعد الشرعية بل المراد من التوضئ في الحديثين التنظيف، كغسل اليد والمضمضة بأكل ما مسته النار، وغسل اليد والرجل من حمل الجنازة، ومن النهي عن إدخال اليد في الإناء نهي التنزيه عند الإمكان **(و)** للأكثر **(ثانياً: تقريره عليه)** وعلى آله

وأصحابه الصلاة و(**السلام معاذاً حين أخر القياس**) عن الخبر، وقال: إن لم أجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أجتهد بالرأي، وقد تقدم تخريجه، فالاستدلال بالتقرير لا بنفس تأخير معاذ حتى يرد أن رأي معاذ وحده لا يكون حجة عند الشافعي ومتبعيه (**أقول**) هذا (**منقوض بتقريره**) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (**تأخير السنة عن الكتاب**) حيث قال: إن لم أجد في كتاب الله فبالسنة (**مع أنهما يتعارضان**) اتفاقاً (**فتدبر**) ولعل اختياره الكتاب أوّلاً لعلمه بأنه لا يعارضه السنة وأصالته، وإنما التعارض للجهل بالقرائن الدالة على تعيين المراد، وأما هو فكان مشاهداً إياها ولعدم صحة بعض الأخبار في نفس الأمر، ولا مساغ لهذا عنده بسماعه مشافهة أو من مثله، وأما الرأي فمعارضته محتملة لعدم علمه بالرأي الحادث عند حلول الحادثة، وقد قدم الخبر عليه، فعلم أن له تقدماً، ولا اعتبار للرأي إلاّ عند عدم وجدان الحكم في السنة (و) للأكثر (**ثالثاً: لو قدم القياس لقدم الأضعف**) وهو خلاف الإجماع والمعقول (**وذلك**) أي ضعف القياس (**بكثرة محال الاجتهاد فيه حكم الأصل، وكونه معللاً وتعيين الوصف ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما**) وفي هذه المقدمات كلها شبهات لكونها مجتهداً فيها، فبكثرة الشبهات في القياس يكون الظن الحاصل به ضعيفاً من الظن الحاصل بالخبر (**في التحرير احتمال الخطأ في حكم الأصل منتف، لأنه مجمع عليه**) فيكون قطعياً (**أقول: الإجماع على ثبوت الحكم**) في الأصل (**لا على القطع**) يعني أن الإجماع على أنه يجب في القياس ثبوت حكم الأصل من غير قياس، لا أنه يجب أن يكون مقطوعاً ثابتاً بالإجماع القطعي فيجوز أن يكون حكم الأصل ثابتا بظاهر خبر الواحد، فاحتمال الخطأ فيه ثابت (**كظاهر الكتاب**) أي كما أن ظاهر الكتاب واجب العمل بالإجماع وليس مقطوعاً به، وليس المراد أن يكون كون الأصل مجمعاً عليه لا يوجب القطعية إذ لا إجماع عليها، فإنه فاسد، فإن الإجماع يوجب القطعية فافهم (**وعورض بمقدمات الخبر الإسلام والعدالة والضبط والدلالة ونفي النسخ ونفي المعارض**) فالظن الحاصل بالخبر أيضاً مثل الحاصل بالقياس لكثرة مقدماته ووجود الشبهات فيها، وأنت لا يذهب عليك أن هذه المقدمات قلما يتطرق إليها شبهة، ولو تطرقت فهي في غاية الضعف ليس مثلها في القياس كما يحكم به الوجدان الصائب، على أن هذا إنما يتم لو كان حكم أصل القياس ثابتاً بالكتاب المقطوع الدلالة، أو الإجماع القاطع مع أن أكثر القياسات قياسات على أحكام خبر الآحاد، فهذه الاحتمالات متحققة في القياسات مع تلك الاحتمالات، فلا تعادل فافهم وتأمل. المقدمون للقياس (**قالوا: أوّلاً ظن القياس**) حاصل (**من قبل نفسه**) فإنه ينتج الحكم نفسه (و) الظن (**في الخبر**) ينشأ (**من غيره**) بواسطة ظن أنه قول المخبر الصادق (**وهو**) حال كونه حاصلاً منه (**بنفسه أوثق**) من الحاصل بغيره فظن القياس أوثق فيكون مقدماً على الخبر (و) قالوا: (**ثانياً: القياس حجة بالإجماع، والإجماع أقوى من خبر الواحد، ولازم الأقوى أقوى**) فالقياس أقوى فيكون مقدماً على الخبر (**ولا يخفى ضعفهما**) أما ضعف الأول فأوّلاً لأنا لا نسلم أن الظن الحاصل بنفسه أوثق مما يحصل بعد ملاحظة مقدمة، بل يجوز أن يكون مقدماته مظنونة ظناً ضعيفاً، فظن

النتيجة أيضاً ضعيف غاية الضعف وتكون المقدمة الملاحظة من الخبر أوضح وأقوى، فالظن به أقوى، وثانياً بأنه يجوز أن يكون أصل القياس خبراً، فقد تضاعف الاحتمال فيه، وأما ضعف الثاني فلأن الإجماع كما انعقد على حجية القياس، فكذا انعقد على حجية الخبر مع أن الإجماع على الحجية لا يدل على قوة المحتج به فافهم و**(تدبر)**.

فصل:
في بيان حكم أفعاله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم

(الاتفاق في أفعاله الجبلية) الصادرة بمقتضى الطبيعة **(الإباحة مطلقاً)** في حقه صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه وفي حق الأمة **(و)** الاتفاق **(فيما خص به)** بدليل **(كالزيادة)** على الأربع **(في النكاح والوصال في الصوم)** فإنه واصل ومنع أصحابه عنه، وقال: «إني لست كهيئتكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني» كما رويت في «الصحاح» وصلاة التهجد عند من يقول بافتراضها عليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وغير ذلك **(تخصيصه)** به لا يشاركه فيها أمته **(و)** الاتفاق **(فيما ظهر)** بياناً لمجمل **(بقول مثل: «صلوا كما رأيتموني أصلي»)** رواه البخاري، وفي كون هذا بياناً ما قد مر **(أو قرينة كوقوعه بعد إجمال كالتيمم إلى المرافق)** كما رواه الحاكم **(الاعتبار بالمبين)** فإن خاصاً فخاص، وإن عاماً فعام، وإن وجوباً فوجوب، وإن ندباً أو إباحة، فندب أو إباحة وهذا ظاهر جداً، لكن قد يناقش في مثال التيمم فإن آية التيمم هي قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾ [المائدة: ٦] ليست مجملة حتى تحتاج إلى البيان، كيف وقد مر من قبل أن مثل: ﴿فامسحوا برؤوسكم﴾ ليس مجملاً، وغاية ما يمكن أن يقال: ليس المراد منه الإطلاق، وإلاّ لزم أن يكفي مسح اصبع واحد أو شيء من الذراع، وهذا خلاف الإجماع، فالمراد منه قدر مخصوص من اليد الذي هو من الأصابع إلى الإبط، وهذا القدر مجهول وهو الإجمال، ثم وقوع هذا الفعل بياناً له لا يخلو عن كدر فإن الأحاديث فيها وقعت متعارضة كما لا يخفى على من تتبع كتب الحديث، وللتفصيل موضع آخر **(وما سوى ذلك)** من الأفعال **(فإن علم حكمه)** من الوجوب والندب والإباحة **(فالجمهور ومنهم)** الشيخ أبو بكر **(الجصاص التأسي واجب)** فيتناول الحكم الأمة أيضاً **(وقيل)** التأسي واجب **(في العبادات خاصة)** دون غيرها **(و)** الشيخ أبو الحسن **(الكرخي)** منا **(والأشعرية)** قالوا: **(يخصه)** صلوات الله عليه وآله وأصحابه فلا يعم الأمة **(إلاّ بدليل)** خاص معمم **(وقول ابن الحاجب)** في تقرير المذاهب **(وقيل)** الفعل المعلوم الصفة **(كالمجهول)** الصفة **(مجهول فإن فيه مذاهب كما سيأتي)** ولا يتأتى جريان جميع تلك المذاهب ههنا، فلا بد من إرادة واحد وذا مجهول **(فتشبيه بالمجهول، لنا أوّلاً الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله احتجاجاً واقتداء)** وقد شاع وذاع في وقائع لا تحصى، وهذا يفيد علماً عادياً بوجوب التأسي **(قال)** أمير المؤمنين **(عمر)** رضي الله عنه **(في تقبيل الحجر: لولا أني رأيت النبي صلى**

الله عليه) وآله وأصحابه **(وسلم يقبلك ما قبلتك)** رواه الشيخان وصفة التقبيل كانت معلومة له رضي الله تعالى عنه، فإن مثله لا يغفل عن مثل هذا الحكم **(و)** لنا **(ثانياً)** قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْأَخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١] فإن مفاده في العرف أن الأسوة لازمة متحققة على راجي الله واليوم الآخر، فيكون واجباً **(والتأسي بالمثل)** أي الإتيان بالمثل **(صورة وصفة)** فيكون الفعل بوصفه عاماً للأمة أيضاً، وقد يقرر بأن مفاد الآية أن من كان مؤمناً بالله واليوم الآخر له أسوة حسنة، وهو يستلزم أن من ليس له أسوة حسنة ليس يؤمن بالله واليوم الآخر فيكون عدم الأسوة ملزوماً لعدم الإيمان، فيكون حراماً فتكون الأسوة واجبة، قال في «الحاشية»: وفيه ما فيه، ولعل وجهه أنه يلزم منه وجوب التأسي، ولو كان الصفة صفة الندب أو الإباحة، وهذا ليس بشيء، فإن التأسي أي الإتيان على صفة الندب أو الإباحة واجب يعني مراعاة الصفة واجبة، وهذا كما يقال: العمل على طبق خبر الواحد واجب، مع أن بعض الأخبار يفيد الندب والإباحة، يعني مراعاة حكم الخبر واجب، فكذا التأسي بمراعاة الصفة واجب فافهم**(ومثله)** قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] فإنه يفيد لزوم الإتباع، وهو الإتيان بالمثل صورة وصفة **(أقول لو تم)** هذا **(لم يكن المتنفل المقتدي)** بالمفترض **(متبعاً للمفترض الإمام)** فلا يجوز هذا الاقتداء، لأن الاتباع شرطه **(ولا يبعد أن يدفع بالتبادر)** ويقال: بأن التبادر من التأسي والاتباع الإتيان بالمثل صورة وصفة، ولكن خص الجماعة بالاتباع صورة شرعاً، وأيضاً: الأركان الصلاتية تصير واجبة عندنا بالتحريمة والاقتداء فوجد الاتباع صورة وصفة تأمل فيه **(واستدل بقوله تعالى:** ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَـٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] **فإنه يدل على التشريك وجوداً وعدماً)** لأن مفاده أن الله تعالى أوقع التزوج ليستدل به على الإباحة، فلا يقعون في الحرج وهذا لا يكون بدون التشريك والتأسي **(قيل: إنما يتم)** هذا الدليل **(لو علم جهة تزويجه من الوجوب أو غيره)** فإنه لو لم يعلم كان خارجاً عما نحن فيه **(أقول: إباحة التزوج معلومة من التعليل بنفي الحرج ليكلا يلزم الاستدراك في العلة)** فإنه لو كان واجباً لكان الإتيان به ضرورياً لامساغ للترك أصلاً، سواء أدى إلى الحرج أم لا فيكون التعليل مستدركاً **(وفيه أنه يمكن أن يكون التزوج واجباً عليه إظهاراً لعدم الحرج على الأمة)** في زوج أدعيائهم، فيكون نفي الحرج علة الوجوب **(وفيه أن في الإظهار بالقول لمندوحة)** فإنه يفيد الجواز **(فلا فاقة إلى إيجاب الفعل)** فلا يصلح نفي الحرج علة للإيجاب **(وفيه أن القول ينفي الحرج شرعاً لا طبعاً)** فإن الإنسان كثيراً ما يتحرج عن فعل المباح لما رأى فيه من المداهنة أو تنفر الطبع **(وفعل الرسول)** المتبوع **(ينفيهما معاً)** فلا بعد في أن يوجب عليه الفعل نفياً لهذا الحرج **(فتدبر)** فإن الظاهر أن هذا كله مجادلة، والتزوج لم يكن واجباً عليه وإنما كان لميلان الطبع مباحاً كما يلوح من سياق القصة المروية في «السير» **(وإن جهل)** حكم الفعل من الوجوب والندب والإباحة **(فباعتبار الأمة مذاهب الوجوب)** عليها **(وعليه مالك، والندب وعليه الشافعي، والإباحة وهو الصحيح عند أكثر الحنفية)** والمختار عند الشيخ أبي بكر الجصاص قدس سره **(وينبغي أن يكون ذلك عند**

عدم الدوام) على مواظبة الفعل **(فإنه للوجوب عندهم)** كما يظهر من الهداية، فإنه استدل على وجوب صلاة العيدين بالمواظبة من غير ترك، لكن هذا غير مطرد، فإن الجماعة سنة مؤكدة، مع أنه لم يتركهما أصلاً، وكذا الأذان والإقامة وصلاة الكسوف، والخطبة الثانية في الجمعة والاعتكاف والترتيب والموالاة في الوضوء، وكذا المضمضة والاستنشاق وغير ذلك مما ثبت فيه المواظبة من غير ترك مع أنها سنة، وقد استدل هو نفسه على سنية أكثرها بالمواظبة مع عدم تبيين تركها، بل ثبت عدم الترك فتدبر أحسن التدبر فتعلم أن المواظبة ليست دليل الوجوب عندهم **(و)** ينبغي أيضاً أن يكون ذلك **(عند عدم قرينة)** قصد **(القربة إذ لا قربة في مباح)** وهو ظاهر **(وهذا هو مختار الآمدي)** من الشافعية **(والوقف وعليه)** الشيخ أبو الحسن **(الكرخي)** منا **(والإمام الرازي)** صاحب «المحصول» من الشافعية **(ونسب إلى أكثر الأشعرية)** أصحاب الوجوب **(قالوا: أوّلاً)** قال تعالى: (﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] **والأمر للوجوب إلاّ بدليل)** صارف فالأخذ بالفعل واجب **(والجواب: المعنى، ما أمركم)** به فخذوه **(لمقابلة وما نهاكم)** عنه فانتهوا **(و)** قالوا **(ثانياً)** قال تعالى **(فاتبعوا)** والاتباع الإتيان بالمثل **(فيجب المثل الجواب المراد)** الاتباع **(في العقائد العلمية والعملية أو)** الإتباع **(في الواجبات المعلومة)** والآية ليست مبقاة على العموم، فإن الأفعال المباحة لا يجب الإتيان بها **(كيف لا و)** إلاّ **(يلزم على كل تقدير من وجوب فعل مثل كل ما فعل الضدان بالنسبة إلينا)** الوجوب والندب أو الإباحة **(إذا فعله)** في نفس الأمر **(على وجه الإباحة أو الندب)** لأن التأسي في الصفة ضروري كما مر فيكون مباحاً أو مندوباً وقد أوجبتم في هذه الصورة الوجوب فوجب الضدان **(وأورد)** عليه **(منع كونه مباحاً على تقدير أن لا يعلم جهته)** أي إن كان الفعل المفعول بالإباحة غير معلوم الجهة يمنع كونه مباحاً علينا، بل هو واجب **(و)** منع **(كونه واجباً على تقدير أن يعلم)** يعني إن كان معلوم الجهة لا يكون واجباً **(أقول الإباحة والوجوب مفروضان)** أما الإباحة فلأنه فرض الفعل مباحاً عليه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، والإباحة عليه توجب الإباحة علينا في نفس الأمر، وأما الوجوب فلما قلتم إن الفعل الغير المعلوم الجهة واجب علينا **(ومنع المفروض لا يجوز)** وفيه أن مقصود المورد أن الإباحة الغير المعلومة لا توجب الإباحة، وإذا كانت معلومة فلا وجوب، فلا يلزم الضدان، فليس الإباحة في غير المعلوم مفروضاً ولا الوجوب في المعلوم مفروضاً، وفي «الحاشية» أن التزام هذا بعيد عن الإنصاف، ثم إن مثل هذا يرد على قائلي الإباحة بأن الفعل إن كان على جهة الوجوب يلزم اجتماع الضدين فيجاب عنه بأن الفعل على جهة الوجوب مع عدم العلم به مما لا يجوز فإن العادة الشريفة زيادة الاهتمام بحال الواجب وتبيينه وتأكيده فيه **(نعم يرد أن الوجوب بالغير وهو الاتباع لا ينافي الإباحة لذاته)** يعني أنا نلتزم اجتماع الإباحة والوجوب لكن الإباحة بالنظر إلى نفس الفعل والوجوب لأجل الاتباع، فلا محذور كالأكل المحلوف عليه فإنه بنفسه مباح، ولكونه إيفاء لليمين واجب فتأمل **(و)** قالوا **(ثالثاً)** إن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم خلع نعليه في الصلاة، فجعلوا يخلعون نعالهم فقال: «ما حملكم على أن ألقيتم نعالكم» قالوا: **(خلعت فخلعنا)** والمحفوظ رأيناك

ألقيت فألقينا قال: «إن جبرئيل أتاني وأخبرني أن فيها أذى» رواه أحمد **(فأقرهم)** في المتابعة ولم ينكر عليهم نفس المتابعة **(وبين اختصاصه بأخبار جبريل أن في نعله أذى)** فدل على أن المتابعة واجبة و**(الجواب)** أنه لا يدل على وجوب المتابعة، بل قصارى أمره إنهم تابعوه، ويحتمل أن يكون لزعم الاستحباب أو اختيار أحد طرفي المباح و**(لو سلم الوجوب)** وأنهم تابعوه لزعمهم وجوب المتابعة **(فمن «خذوا عني»)** يعني لو سلم فهم الوجوب، فإنما فهموه من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «خذوا عني» فزعموا إنه نهي عن الصلاة في النعال، كما في سائر الأركان، الصلاتية، في «الحاشية»: إن هذا الحديث ثابت بطرق كثيرة، وإنه ثابت بالضرورة الدينية، وهو أعم من «صلوا كما رأيتموني أصلي» فاندفع ما في «التحرير» أنه لم يقله بعد وقد صح قوله عند نزول حد الزنا كما قد مر **(و)** قالوا: **(رابعاً: اختلفوا في وجوب الغسل والإيلاج)** من غير إنزال **(ثم اتفقوا عليه لرواية)** أم المؤمنين **(عائشة الصديقة رضي الله عنها فعله)** وقد مر تخريجه، فلو لم يكن الفعل للإيجاب لما اتفقوا بمعرفة الفعل **(الجواب)** لا نسلم أنهم اتفقوا بنفس الفعل **(بل بقوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل» رواه الشيخان **(أو)** نقول: سلمنا أنهم اتفقوا بنفس رواية الفعل، لكن لا لأنه الموجب بل **(هو بيان لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾** [المائدة: ٦]) لأن الجنابة مجملة، فالتحق هذا الفعل بياناً له **(و)** قالوا: **(خامساً)** الإيجاب **(أحوط)** فيجب القول به **(الجواب: منع الكلية)** أي كلية كل ما كان أحوط يجب **(بل)** إنما هو **(فيما ثبت وجوبه)** من قبل، فيجب فيه ما يخرج به عن العهدة يقيناً **(كالصلاة المنسية)** كما إذا فات صلاة من صلوات يوم فنسيها فيجب عليه قضاء الصلوات الخمس من ذلك اليوم ليخرج عن عهدة المنسية يقيناً، ومنه نسيان المستحاضة أيامها يجب عليها الغسل لكل صلاة **(أو كان)** الوجوب **(هو الأصل)** ثم يعرض عليه ما يوجب الشك **(كصوم ثلاثين)** من شهر رمضان، فإن الوجوب فيه الأصل وعروض عارض الغمام لا يمنعه فيجب احتياطاً **(لا كصوم الشك)** أي لا يثبت الوجوب للاحتياط في مثل صوم الشك، لأن الوجوب ليس فيه الأصل، ولا هو ثابت يقيناً فافهم فإنه الحق، النادبون **(قالوا أولاً:)** إذا لم يكن للندب فللوجوب أو الإباحة إذ لا معصية و**(لا وجوب لانتفاء التبليغ)** الذي هو شرط الوجوب **(ولا إباحة، لأنه مدح بالتأسي ولا مدح على المباح، والجواب التبليغ أعم صريحاً)** كان **(أو استنباطاً)** والفعل وإن لم يكن تبليغاً صريحاً لكنه تبليغ استنباطاً **(وهو يعم الأحكام)** فمن يجعله للوجوب يقول إنه تبليغ الوجوب، ومن جعله للندب أو الإباحة فعنده تبليغ أو الإباحة، ويمكن أن يجعل قوله هذا جواباً آخر تقريره أن التبليغ ليس من شرائط الوجوب فقط، بل هو من لوازم الأحكام كلها، فلو انتفى التبليغ انتفى الندب، فالدليل مقلوب عليكم، فقد ظهر وجه ما في «الحاشية» من تتمة الجواب، ويمكن أن يجعل إشارة إلى النقض، ولك أن تقول إن عادته الشريفة كانت أكثر اهتماماً بالواجب، وكان يبين صريحاً ويبالغ فيه، فلو كان الوجوب لبينه صريحاً أو بالغ فيه، وحينئذٍ اندفع الجوابان فافهم، وأيضاً نختار الإباحة **(والمدح بالتأسي لا بالمباح)** والتأسي مندوب، فما مدح عليه فهو

مندوب وما هو مباح لم يمدح عليه (و) قالوا: (**ثانياً: الغالب في أفعاله الندب**) فيحمل عليه ويكون مندوباً أيضاً، للتأسي (**وأجيب**) لا نسلم غلبة المندوب (**بل**) الغالب (**المباح أقول في غير الجبلية**) من الأفعال (**الظاهر غيره**) لأن جل همته صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الاشتغال بالقرب، وجوابه أن عند عدم ظهور القربة الغالب المباح كما يظهر لمن تتبع أحواله الشريفة حرصاً على التسهيل على الأمة. أكثر الحنفية (**قالوا: الإباحة هو المتيقن عند عدم قرينة القربة**) لأنه لو لم يكن مأذوناً فيه، لكان حراماً عليه، وعلينا أو مختصاً به وهما منتفيان (**لانتفاء المعصية والخصوصية**) وأقل مراتب المأذون الإباحة لعدم الأمر الزائد المفروض إنه لا قربة، فلا وجوب ولا ندب، وذلك لأن الأحكام فيما لم يظهر قصد القربة، فلو كان لبينه لكثرة الاهتمام بالقرب فتعين الإباحة، وعلى هذا اندفع ما قال (**قد يقال: إنما يتم**) هذا الوجه (**لو كان المدعي الإمكان العام**) وهو مطلق الإذن أعم من أن يكون مع الحرج في الترك أم لا (**لا الإمكان الخاص**) وهو الإذن في الفعل مع الإذن في الترك، لكن مدعاهم هو الثاني كيف لا (**وقد نفوا الزائد**) على الإذن من الحرج في الترك أو استحقاق المثوبة بالفعل مع عدم الحرج في الترك (**امتيازاً عن الواقفية**) ولو لم ينفوا لكان قولهم بالتوقف (**اللهم إلاّ**) أن يثبتوا جواز الترك (**بالأصل**) فافهم. المتوقفون (**قالوا**) الفعل (**يحتمل الخصوص**) بالنبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**والعموم**) للأمة منتهياً (**إلى أنواع شتى**) من الوجوب والندب والإباحة (**فالحكم**) بأحدها على الأمة (**تحكم**) فوجب التوقف (**الجواب**) الاحتمالات وإن كانت كثيرة لكن (**وضع النبوة للاقتداء وهو دليل الحكم**) فلا بد من حكم معين (**على مشارب مختلفة**) فمن يرى الوجوب فعنده دليل الوجوب ومن يرى الندب فعنده دليل الندب ومن يرى الإباحة فعنده دليل الإباحة وهو الصحيح (**فتدبر**).

(**مسألة: إذا علم عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام الفعل**) من أحد (**والفاعل غير كافر**) بل ممن يقبل حكمه بالقلب واللسان (**فسكت قادراً على إنكاره**) يعني لم يكن مانع من الإنكار من أشغال أهم وغيرها وهذا هو التقرير (**دل على الجواز مطلقاً**) من فاعله ومن غيره، وقد مر وجه التعميم وقيل: لا يدل أصلاً (**وإلاّ**) يدل على الجواز (**لزم تأخير البيان**) عن وقت الحاجة (**وتقرير المحرم**) مع القدرة على الإنكار، وشأن النبوة بريء عنها (**أقول: يجوز أن يكون**) ذلك الفعل (**مما لم يعلم حكمه بعد، سيما في بدء الإسلام**) وحينئذٍ لا يلزم من ترك الإنكار تأخير البيان لعدم ما يلزم بيانه، ولا تقرير المحرم لعدم التحريم (**فلا جواز**) أي فلا يثبت الجواز (**إلاّ بمعنى عدم الحرام**) كما هو شأن الإباحة الأصلية، وحينئذٍ (**فتفريع الأحكام الشرعية كإثبات النسب شرعاً عليه محل نظر**) فإنه لا يثبت به حكم شرعي فافهم وقد قال بعضهم في عنوان المسألة: إذا سكت، ولم يكن حامل السكوت كعدم معرفة الحكم وعلى هذا لا يرد عليه هذا الإيراد لكن معرفة أنه سكوت مع معرفة الحكم أو بدونها عسير إلاّ إذا علم حكم مخالف بلا عمل به فافهم (**وإن استبشر به**) أي بالفعل مع التقرير (**فأوضح**) دلالة على الجواز وهو ظاهر.

(**فرع: اعتبر الشافعيّ القيافة في إثبات النسب خلافاً للحنفية وتمسك**) الشافعي (**بترك الإنكار والاستبشار في قول المدلجي**) بضم الميم وسكون الدال رجل من بني مدلج وكان مشتهراً بمعرفة القيافة (**وقد بدت له أقدام زيد وأسامة**) حين كانا نائمين (**هذه الأقدام بعضها من بعض**) فاستبشر بقوله فدل التقرير والاستبشار على أن القيافة مثبت للنسب (**وأورد أن عدم الإنكار لموافقة الحق**) قوله: فلا يمكن رد قوله (**والاستبشار**) لم يكن لكون القيافة دليلاً على النسب، بل (**لحصول إلزام الطاعنين**) الذين هم المنافقون (**بحسب زعمهم**) الباطل فإنهم كانوا يرون القيافة حجة كاملة والمدلجي كان كاملاً في فن القيافة، وكان منشأ طعنهم الاختلاف في لونيهما، فإن قلت: فلم لم ينكر الطريق، ولو كان منكراً لأنكره، قال (**وأما ترك إنكار الطريق فلأنه كتردد كافر إلى كنيسة**) وترك الإنكار عليه في هذا التردد لا يوجب الجواز قطعاً وذلك (**لأن الطاعنين هم المنافقون**) فلا ينفعهم الإنكار فلذا لم يستغل به (**وأما المؤمنون فقد ثبت عندهم انحصار النسب في الفراش**) وكانوا عالمين أن القيافة ليس بشيء، وأما خصوص نسب أسامة فعندهم كالشمس على نصف النهار، لإخباره صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**فتدبر**).

(**مسألة: المختار أنه صلى الله عليه**) وآله وأصحابه (**وسلم متعبد بشرع قبل بعثته فقيل**) بشرع (**آدم وقيل**) بشرع (**نوح وقيل**) بشرع (**إبراهيم وقيل**) بشرع (**موسى وقيل**) بشرع (**عيسى، والأشبه ما بلغه**) أي تعبده بشرع بلغة من الشرائع لا، بل الأشبه بشرع لم ينسخ، لكن على أنه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبي لأن العمل بشرع منسوخ حرام وبغير المنسوخ واجب، وهو عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام معصوم من ارتكاب الحرام وترك الواجب، ثم إنه كان نبياً وآدم بين الروح والجسد، فلا يتبع أحداً من الرسل الذين هم كالخلفاء له، فلا يتعبد إلاّ من جهة أنه حكم الله تعالى لا غير، ثم تعيين ذلك الشرع مما لم يقم عليه دليل فيتوقف، ويظن أنه شرع إبراهيم، فإن شريعته كانت عامة وشرع كان مختصاً بقوم فالأشبه اتباعه لشرع إبراهيم (**ونفاه المالكية وجمهور المتكلمين فالمعتزلة**) قالوا: التعبد بشرع (**مستحيل**) عليه صلوات الله وسلامه وآله وأصحابه عليه (**وأهل الحق**) من النافين، وهم بعض أهل السنة القامعين للبدعة التعبد بشرع (**غير واقع**) وإن كان يجوز عقلاً (**وعليه القاضي**) أبو بكر من الشافعية (**وتوقف الإمام**) إمام الحرمين (و) الإمام حجة الإسلام (**الغزالي**) قدس سره (**والآمدي والنزاع**) إنما هو (**في الفروع، وأما العقائد فاتفاق**) على أنه صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه متعبد فيها بالشرائع كلها، وهو ظاهر (**لنا أن الناس لم يتركوا سدى من بعثة آدم**) إلى آخر الأيام، قال الله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦] وقال تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤] (**فلزم التعبد لكل من بلغ إلى أن ينتسخ**) ويرتفع من البين لأنه حكم من الله تعالى متعلق بالمكلف والمعصية منفية (**واستدل بتضافر روايات صومه وصلاته وحجه وتحنثه**) كما صح أنه كان يتحنث بغار حراء (**وتلك أعمال شرعية**) البتة (**تفيد علماً ضرورياً أنه يقصد الطاعة**) بها فتلك الطاعات إما عرفت بالعقل أو بالشرع السابق (**ولا حكم للعقل**) فتعين الثاني

(وأجيب بأن الضروري قصد القربة) في طاعاته **(وهو أعم من موافقة الأمر والتنفل)** والتعبد إنما يكون عند كونها موافقة للأمر، وأيضاً يجوز أن يكون ذلك بإلهام من الله تعالى دون الشرائع السابقة وفيه ما فيه. النافون **(قالوا لو كان)** أي وقع التعبد **(لوقعت المخالطة)** مع أهل الشرائع السابقة لمعرفة الأحكام **(عادة)** فإن المعرفة مقدمة العمل، وإذ لا يحصل إلاّ بالتعلم من أهلها وهو بالمخالطة عادة **(ولم ينقل)** المخالطة قط **(قلنا: لا حاجة)** إلى التعلم **(في المتواتر)** من الأحكام **(وقد يمتنع)** عن المخالطة **(بموانع)** منها عداوتهم إياه، كما حكى في السير أن اليهود كلما رأوه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مع عمه قالوا: سيظهر هذا فيكون هلاك اليهود على يده، وأيضاً: لم يكن في الآحاد اعتماد عليهم لعدم العدالة، والحق أن المخالطة لا يحتاج هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إليها للمعرفة، بل كان يعرف من الأحكام الضرورية بإلهام من الله تعالى بخلق علم ضروري فافهم؛ واعلم أن هذه المسألة ليس لها ثمرة في الفروع إلاّ أنهم ذكروها توطئة للمسألة الآتية.

(مسألة: المختار أنه صلى الله عليه) وعلى آله وأصحابه **(وسلم بعد البعث ونحن)** معشر الأمة **(متعبدون بشرع من قبلنا)** ويجب علينا العمل به ما لم يظهر ناسخ، لكن على أنه شرع نبينا لا على أنه شرع نبي آخر **(وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية، وعن الأكثرين)** من أهل القبلة **(المنع)** عن التعبد **(عقلاً)** كما عليه المعتزلة **(أو شرعاً)** كما عليه بعض أهل السنة **(وعليه)** أي على المنع **(القاضي)** أبو بكر **(والرازي)** صاحب «المحصول» **(والآمدي، وطريق ثبوته عند الحنفية قصص الله أو رسوله)** بأنه شرع نبي قبلنا **(بلا إنكار)** وهذا لأن التواتر مفقود في الكتب السابقة، وهي غير خالية عن التحريف، ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى، لأنهم من أغلظ الكذابين، يحرّفون الكلم عن مواضعه، فلا بد من إخبار من الله تعالى بوحي متلو أو غير متلو، فإن قلت: فلم لم يعتد بأخبار نحو عبد الله بن سلام فإنه مؤمن تقي لا يحتمل كذبه، قلت: هب أنه لا يكذب، لكن التحريف قد وقع قبل وجوده بعد عيسى عليه السلام أو قبله بقليل، فهو لم يتعلم إلاّ التوراة المحرف من المحرفين، فإن قلت إنه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه صام يوم عاشوراء معتمداً على خبر اليهود أن موسى عليه السلام صامه. قلت: لعله أوحى إليه صدقهم في الأخبار فافهم. **(ومن ثمة)** أي من أجل طريق معرفة إخبار الله تعالى ورسوله **(لم يكن)** شرع من قبلنا **(أصلاً خامساً)** بل صار داخلاً في الكتاب أو السنة **(لنا)** أولاً: أن شرع من قبلنا حكم الله تعالى، فيلزم المكلفين الذين وجدوا زمن الخطاب وبعده ما لم يظهر ناسخ يرفعه، ولنا ثانياً **(الإجماع على الاستدلال بقوله)** تعالى: (﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥] **على وجوب القصاص في شرعنا)** ولنا ثالثاً ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من صوم يوم عاشوراء حين أخبر أن يهود يصومونه إقامة لسنة موسى عليه السلام وقال: «أنا أحق بهذا» **(واستدل أوّلاً بقوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: (**«من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن الله يقول: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾** [طه: ١٤] **وهي)**

خطاب (**لموسى**) عليه السلام، فقد أمرنا بالقضاء لما كان في شرع موسى، فيكون شرعه واجب الاتباع (**أقول**) لا نسلم أنه تعبد بشرع موسى عليه السلام، بل أمر به للوحي الذي أوحى به وأمر فيه بوجوب القضاء و(**لعل الوحي الغير المتلو في حقه عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام وافق**) الوحي (**المتلو**) الذي ورد (**في حق موسى**) فلم يلزم التعبد بشرعه (**فافهم**) ولا يبعد أن يقال: هب أن الأمر بالقضاء بالوحي الغير المتلو، بل هو الظاهر، لكنه عليه وعلى آله الصلاة والسلام قد ذكر المتلو الذي خوطب به موسى تأييداً وتقوية، فلو لم يكن حجة لم يصح التأييد، فإن التأييد بما ليس حجة، بل بما هو حرام العمل لا يليق بشأنه، بل لا يصح من عاقل، فلزم الحجة فوجب التعبد به (و) استدل (**ثانياً: بآيات أمر فيها باقتفاء الأنبياء السابقة**) صلوات الله على نبينا وآله وأصحابه وعليهم، كقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] وقوله: ﴿أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣] وقوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] (**وأجيب**) بأن ذلك الاقتفاء المأمور به (**في العقائد والكليات الخمس**) من حفظ الدين والعقل والنفس والنسب والمال، وليس عاماً ضرورة أن بعضها منسوخة البتة. المانعون (**قالوا: أوّلاً**) لو صح التعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ و(**لم يذكر في حديث معاذ وصوّبه عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام، قلنا**) لم يذكره (**لأن الكتاب يشمله**) فلا حاجة إلى الذكر فالملازمة ممنوعة وشمول الكتاب لأن قصص الله تعالى شرط لوجوب التعبد به عندنا، والأولى أن يقول: لأن الكتاب والسنة يشملانه، وقد يقرر الجواب بأن الكتاب يشمل التوراة والإنجيل وغيرهما، لأنها كتبت، وإنما لم يجعل عليه كلامه لأنه بعيد خلاف المتبادر، إذ المتبادر من كتاب الله في عرف الصحابة إلى الآن القرآن الشريف (**أو**) لم يذكره (**لأنه قليل**) جداً، وإنما ذكر ما هو منشأ أكثر الأحكام (و) قالوا: (**ثانياً: الإجماع على أن شريعتنا ناسخة للشرائع**) التي قبلنا، والتعبد بالمنسوخ حرام (**قلنا**) شريعتنا ناسخة (**لما خالفها**) من الأحكام (**لا مطلقاً**) كجميعها حتى لا يكون الكل حجة (**كالقصاص وحد الزنا وغيرهما**) فإنها ثابتة غير منسوخة (و) قالوا: (**ثالثاً: كان ينتظر الوحي**) إذا عنّ له حادثة (**ولم يراجع إليهم**) لمعرفة حكمها قط، ولو كان شرعهم حجة لحكم به ولم ينتظر وراجع إليهم لمعرفة الحكم، فإن قلت: قد راجع إليهم في الرجم وحكم بما في التوراة قال: (**وأما الرجم بالمراجعة إليهم فللإلزام**) إياهم لقولهم: إن حكم الرجم ليس في التوراة (**قلنا**) الانتظار وترك العمل بالشرع المتقدم (**فيما علم بطريق صحيح**) وهو الوحي بأنه شرع متقدم، أو التواتر أن تحقق (**ممنوع**) بل يعمل كما في صوم عاشوراء (**وأما عدم المراجعة**) إليهم (**فلتحريفهم**) الكتاب وكذبهم على الله تعالى فلا وثوق بقولهم فافهم.

(**مسألة**) قال الشيخ أبو بكر (**الرازي منا، و**) الإمام أبو سعيد (**البردعي**) بكسر الباء الموحدة وفتح الدال والعين المهملة، منسوب إلى بردعة من أقصى بلاد أذربيجان (و) الإمام فخر الإسلام (**البزدوي و**) شمس الأئمة (**السرخسي**) قدس أسرارهم (**وأتباعهم مالك والشافعي في**) القول (**القديم وأحمد في رواية رحمهم الله تعالى: قول الصحابي فيما يمكن فيه الرأي**

ملحق بالسنة لغيره) أي لغير الصحابي فيجب عليه تقليده وترك رأيه **(لا لمثله)** أي لا يلحق بالسنة في حق صحابي آخر فلا يلزمه تقليده **(ونفاه الشافعي في القول الجديد و)** الشيخ أبو الحسن **(الكرخي)** منا **(وجماعة)** وعلى هذا استمر أصحاب الشافعي وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء **(وقيل: قول)** الشيخين الإمامين أميري المؤمنين **(أبي بكر وعمر رضي الله عنهما)** ملحق بالسنة **(فقط)** دون أقوال آخرين من الصحابة، وينبغي أن يكون النزاع في الصحابة الذين أفنوا أعمارهم في الصحبة، وتخلقوا بأخلاقه الشريفة، كالخلفاء والأزواج المطهرات، والعبادلة، وأنس، وحذيفة، ومن في طبقتهم، لا مسلمة الفتح، فإن أكثرهم لم يحصل لهم معرفة الأحكام الشرعية إلاّ تقليداً والله أعلم. و**(النزاع فيما لم يعم بلواه)** وأما فيما عم البلوى به وورد قول الصحابي مخالفاً لعمل المبتلين لا يجب الأخذ به بالاتفاق، لأنه لا تقبل فيه السنة، فلا يقبل ما هو يقبل الشبهة به، ولا يختلف به بين الصحابة، فإنه لا يجب فيه الأخذ، بل يجب التأمل فما يوافقه الرأي يؤخذ به، ولا يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به، فإنه إجماع يجب اتباعه بالاتفاق. قال **(النافي: أوّلاً: لو كان مذهبه حجة لكان قول الأعلم الأفضل)** غير الصحابي **(حجة)** أيضاً **(و)** اللازم باطل بالإجماع **(إذ لا يصلح للعلية)** لكونه حجة **(إلاّ لكونه كذلك)** أي أعلم وأفضل إذ لا عصمة **(أقول)** لا نسلم أنه لا يصلح للعلية إلاّ الأعلمية والأفضلية **(بل)** العلة **(ظن السماع)** من صاحب الشرع وفهم مراده بمشاهدة القرائن **(لما علم من عادتهم)** الشريفة **(الفتوى بالنص إلاّ نادراً)** والظن يتبع الأغلب **(فافهم)** واعلم أنه على هذا ينبغي أن لا يقلد مذهبه لو صرح بأنه أفتى بالرأي، وعبارة الإمام فخر الإسلام تنبو عنه **(وما)** أجاب به **(في شرح الشرح أن الصحابة يجوز أن يكون لهم تأثير في الحجية)** فالعلة الصحبة، فلا يلزم منه حجية قول كل أعلم وأفضل **(فأقول)** إنه **(مندفع بأنه لا حكم إلاّ حكم الشرع)** فلا مدخل للصحبة في الحجية **(فيأمل)** ولك أن تقرر الجواب بأن بركة الصحبة والتخلق بالأخلاق النبوية توجب ظنّ إصابة الحق، وعدم الخطأ في رأيهم فيكون مذهبهم حجة لكونه حقاً مطابقاً لما عند الله من الحكم، وهذا ليس ببعيد، فإن مثل هذه البركات توصل إلى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فافهم، وهذا عام فيما صرح فيه بالفتيا بالرأي أو لم يصرح **(و)** قال النافي **(ثانياً: لو كان)** مذهب الصحابي حجة **(لزم اجتماع النقيضين لمناقضة بعض الصحابة بعضاً)** في الأحكام لوقوع الاختلاف في كثير من المسائل، فإن قلت: هذا منقوض بخبر الواحد، إذ لو كان حجة لزم اجتماع النقيضين لوجود التناقض فيه أيضاً، قلت: هناك أحدهما ناسخ للآخر في نفس الأمر، إذ الحجة واحد منهما في نفس الأمر، لكن لجهلنا بالتاريخ تعارضا عندنا، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا نسخ بعد وفاته صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه **(والجواب)** أنه لا تناقض ههنا أيضاً لأن إصابة الحق كان أكثرياً فإذا تخلف فالحق أحدهما في نفس الأمر، لكن لجهلنا به وعدم الأولوية وقع التعارض ظاهراً فلا يلزم التناقض **(بل اللازم الترجيح)** بالرأي **(أو التخيير)** في العمل **(أو التوقف)** ويعمل بالقياس أو الأصل على اختلاف القولين كما سيجيء **(و)** قال النافي **(ثالثاً)** لو كان مذهبه حجة **(يلزم تقليد**

المجتهد) غيره **(وهو باطل اتفاقاً؟ الجواب: إذا كان)** مذهبه **(حجة فمن مأخذ الحكم)** يأخذه **(فلا تقليد)** إذ أخذ الحكم من الدليل ليس تقليداً فافهم. قال **(المثبت)** لتقليد الصحابي **(عموماً)** سواء كان أحد الشيخين أو غيره قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: **(«أصحابي كالنجوم)** فبأيهم اقتديتم اهتديتم» وقد تقدم تخريجه مع ماله وعليه **(و)** قال المثبت **(خصوصاً)** تقليد الشيخين فقط **(أولاً)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: **(«اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» وأجيب)** بأن **(المراد)** بالمخاطبين في الحديثين **(المقلدون)** وهو ظاهر في الأول جداً، إذ لا بدّ للخطاب الشفاهي من مخاطب موجود، فهم أيضاً أصحاب، والجواب عن الثاني بأن غاية ما يلزم وجوب اقتدائهما لا نفي اقتداء غيرهما فافهم **(و)** قال المثبت خصوصاً **(ثانياً: ولي عبد الرحمٰن)** بن عوف رضي الله عنه أمير المؤمنين **(علياً)** كرّم الله وجهه الخلافة **(بشرط الاقتداء بالشيخين)** حين جعلها أمير المؤمنين عمر شورى بين الستة: أمير المؤمنين عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمٰن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وقال: قد ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهو راضٍ عنهم، فتولى للتعيين عبد الرحمٰن **(فلم يقبل)** أمير المؤمنين **(علي وولي)** أمير المؤمنين **(عثمان)** الخلافة **(به)** أي بذلك الشرط **(فقبل)** فبويع **(ولم ينكر)** أحد من الصحابة فصار إجماعاً **(وهو ضعيف)** كيف ولو تم لزم تقليد الصحابي المجتهد صحابياً مجتهداً، وذلك باطل اتفاقاً، بل المراد متابعة في السيرة والسياسة، فلم يقبله أمير المؤمنين علي، لأنه احتاط في العهد، وكل ميسر لما خلق له، وقبله أمير المؤمنين عثمان لما يثق بنفسه **(و)** تقليد الصحابي **(فيما لا يدرك بالرأي فعند أصحابنا)** يجب **(اتفاقاً، كتقدير أقل الحيض، بقول ابن مسعود وأنس)** وأمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين علي وعثمان وابن أبي العاص عزاه في «التيسير» إلى «جامع الأسرار»، فإن التقديرات مما لا يهتدي إليه الرأي، فإن قلت: قد روى الدارقطني عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مرفوعاً: «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام»، فههنا عمل به لا بقول الصحابي. وهذا الحديث وإن كان في سنده ضعف لكن صار بتعدد الطرق حسناً قابلاً للاحتجاج كما بينه الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير»، قلت: لا بأس به غاية الأمر أنه قام دليلان على مطلوب واحد، مثال آخر: روى رزين عن أم أنس قالت: جاءت أم ولد زيد بن أرقم إلى أم المؤمنين عائشة فقالت: بعت جارية من زيد بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريتها قبل حلول الأجل بستمائة وكنت شرطت عليه إن بعتها فأنا اشتريها منك. فقالت لها عائشة: بئسما شريت وبئسما اشتريت، أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إن لم يتب منه، قالت: فما نصنع؟ قال: قالت عائشة: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ومن عاد فينتقم الله منه والحكم ببطلان الجهاد لا يكون بالرأي، فلا بد من السماع[1]، فإن قلت: يجوز أن يكون الوعيد لما أنه بايع إلى أجل

---

(١) قوله: **(فإن قلت يجوز أن يكون** ـ إلى قوله ـ: **نقد الثمن لا يجوز)** كذا في النسخ وفيه ركاكة مع غموض المراد اهـ، كتبه مصححه.

مجهول وهو العطاء، أو لاشتراطها عليه اشتراء نفسها، والشرط الفاسد يفسد البيع، وكذا الأجل المجهول، قلت: لو سلم أن يوم العطاء كان مجهولاً وأن الشرط المذكور أدخلها في العقد أنها قالت: بئسما شريت واشتريت أبلغي الخ. . . فقد رتبت الوعيد على شرائها منه، وإن كان بيعها أيضاً فاسداً، فقد ظهر أن شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن لا يجوز، وذلك أن وجوب التقليد وكون مذهبه في حكم المرفوع **(لأنه لا بد من حجة نقلية)** لأن الفتوى والعمل من غير حجة شرعية حرام، والصحابة بريئون عنه بعد التهم، فالحجة عقلية أو نقلية، والأول منتف بالفرض، فتعين الثاني **(فله حكم الرفع)** فمذهبه دليل الدليل كالإجماع **(ونقض بالصحابي)** فإنه ينبغي أن يجب عليه التقليد أيضاً، لأن المرفوع واجب الاتباع عليه أيضاً **(و)** نقض بتقليد **(التابعي)** فيما لا يدرك بالرأي، لأنه لا بد من حجة نقلية أيضاً **(أقول: التخلف)** أي تخلف المدعي **(ممنوع)** بل يجب على الصحابي اتباع قوله: وعلينا اتباع قول التابعي فيه لا مطلقاً، بل **(عند عدم الريبة)** باتخاذ المذهب من غير حجة، ولذا عمل زيد بن أرقم بقول أم المؤمنين **(لكن للصحابة أن يرتابوا بعضهم في بعض)** فلا يعمل بعضهم بقول بعض **(أما نحن فلا نتكلم إلاّ بخير)** ولا نرتاب فيهم بوجه لقيام الحجة على عدالتهم كالشمس على نصف النهار، فلا يجوز لنا ترك التقليد، وأما التابعي فيجوز لنا الريبة فيه أيضاً لعدم دلالة النص على عدالة التابعين، وإنما الظن باستقراء الحال **(فتدبر)** وقد يجاب عن الثاني بأن اتخاذ الصحابي مذهباً فيما لا مجال للرأي فيه دل دلالة قاطعة أو مظنونة ظناً قوياً أنه سمع فيه شيئاً، فهو قطعي، عنده ثبوتاً، ثم هو مشاهد للقرائن، فلا يخطىء في فهم المراد، فمذهب الصحابي دليل الدليل، وأما التابعي فليس هو سامعاً، فالمسموع ليس مقطوع الثبوت، وهو غير مشاهد للقرائن المفهمة، فجاز عليه: الخطأ في فهم المراد، وظن ما ليس دليلاً دليلاً، ومع ذلك العدالة غير منصوصة، فاضمحل فيه ظن الدلالة على الدليل فافهم.

(تنبيه: لا رواية في المسألة) المذكورة **(عن)** الإمام **(أبي حنيفة وصاحبيه، بل اختلف عملهم)** فتارة يقلدون وتارة لا **(فلم يشترطا إعلام قدر رأس المال المشاهد)** في السلم **(لأن الإشارة كالتسمية)** في المعرفة والتعيين يرتفع بها الجهالة **(وشرطه بقول ابن عمر)** وقد عزى إلى أمير المؤمنين عمر أيضاً فلم يقلد أو قلد هو **(وضمناً الأجير المشترك فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة)** لا كالحرق الغالب **(بقول)** أمير المؤمنين **(عليّ)** كرّم الله وجهه، رواه ابن أبي شيبة، وروى الشافعي عنه أنه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول: لا يصلح الناس إلاّ ذلك **(ونفاه)** أي التضمين **(هو بناء على أنه أمين)** فلا يضمن **(كالمودع)** إلاّ إذا وجد التعدي، فلم يقلد وقلدا، هذا، لكن قال الشيخ عبد الحق الدهلوي في «فتح المنان في تأييد مذهب النعمان»، قال ابن المبارك: قال أبو حنيفة: ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فبالرأس والعين، وما جاء عن أصحابه فلا أتركه، فهذا نص صريح منه على أنه يقلد الصحابة، وأما عمله في بعض المسائل على خلاف قول الصحابي، فلعله ثبت عند معارضة قول آخر كما قيل في مسألة التضمين، إن أمير المؤمنين علياً رجع عنه، بل نقل فيه حديثاً مرفوعاً فافهم.

(**تذييل: التابعي ولو زاحم بفتواه رأي الصحابة في عصرهم فليس مثلاً لهم**) فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط، وهو السماع ومشاهدة القرائن ولا فضل الصحابة. روي عن الإمام، إذا اجتمعت الصحابة سلمناهم، وإذا جاء التابعون زاحمناهم، وفي رواية: لا أقلدهم، هم رجال اجتهدوا، ونحن رجال نجتهد، كذا في «التقرير»، كذا في «الحاشية». وإن صح هذا فيرشدك إلى أن اجتماع الصحابة يوجب العمل، ولا عبرة بالتابعين عند حضرتهم (**فاستدلال البعض على صحة تقليده برد شريح**) وهو تابعي جليل القدر قلده القضاة أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، فبقي قاضياً إلى زمان أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام وبعده، ثم ترك القضاء زمن فتنة عبد الله بن الزبير واستعفى الحجاج الظالم من القضاء فأعفاه لما رأى من عدم تمكنه من الحكم بالحق ومات هو رضي الله عنه سنة سبع وثمانين (**شهادة الإمام الحسن**) رضي الله عنه (**لعلي وهو**) أي أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه (**يقبل الابن**) في الشهادة للأب حين جاء أمير المؤمنين علي بيهودي شريحاً فادّعى عليه أن الدرع الذي في يده درعه وأنكره هو، فطلب شريح البينة منه، فجاء بالإمام الحسن وقنبر، فقال: أقبل شهادة مولاك ولا أقبل شهادة ابنك، فامتنع أمير المؤمنين عن أخذ الدرع، فأسلم اليهودي، وكان معه إلى أن استشهد بصفين (**ومخالفة مسروق**) وهو أيضاً من كبار التابعين (**ابن عباس في إيجاب مائة من الإبل في النذر بذبح الولد إلى الشاة**) وقال: ليس ولده خيراً من إسماعيل (**فرجع**) ابن عباس عن قوله (**لا يفيد**) خبر لقوله: فاستدلال البعض، فإن غاية ما لزم منه أن مخالفة التابعي الصحابي قد وقع، وأما أنها حجة فمن أين (**نعم: يدل على عدم تقليد التابعي للصحابي**) وهذا أيضاً غير تام عند من رأى الحجية، فإن شريحاً وإن خالف أمير المؤمنين علياً لكنه وافق أمير المؤمنين عمر، ويوافق أيضاً الحديث المرفوع المروي في «الهداية» الذي خرجه في «فتح القدير» بسند متصل برواية الشيخ أبي بكر الرازي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها: «لا يجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده، ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته، ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده، ولا الشريك لشريكه ولا الأجير لمن استأجره» ومخالفة مسروق كحكم سليمان مخالفاً لحكم داود في الحرث والولد كما روي في «الصحيحين».

فصل:
في التعارض، وهو تدافع الحجتين

ولا يتحقق إلاّ بوحدات من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك (**ولا يكون**) في الحجج الشرعية (**في نفس الأمر، وإلا لزم التناقض**) فإن الحجج الشرعية فلا بد من إنتاجها في نفس الأمر إن كانت صحيحة المقدمات في نفس الأمر، وقد فرضت كذلك، فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الأمر، سواء كان (**قطعاً**) كما إذا كان الحجتان مقطوعتين (**أو ظناً**) كما إذا كانتا مظنونتين (**بل يتصور**) التعارض (**ظاهراً**) في بادىء الرأي للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم

المراد أو في مقدمات القياس، وهذا يمكن في القطعي والظني على السواء **(فتجويزه في الظنيين فقط)** مع نفيه في القطعيين **(كما في «المختصر»)** وفي سائر كتب الشافعية **(تحكم، أقول: إلاّ أن يجوز مع المساواة التخلف)** عن المدلول **(في أحدهما)** في الظنيين، فحينئذٍ يجوز أن يكونا متمانعين في المدلول، لكن يتخلف أحد المدلولين فلا تناقض، ولا يخفى أن هذا مكابرة، فإن من الضروريات أنه إذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة أيضاً، فإن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم، وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة في نفس الأمر، واعلم أنه قد حرر في كتب الشافعية هكذا التعارض مع عدم المزية ممتنع في القطعيين، وكذا في المختلفين، وأما الإمارتان فلا يتعارض أيضاً عند الكرخي وأحمد خلافاً للجمهور، ثم حكمه التخيير عند القاضي أبي بكر والجبائي وابنه وأبي هاشم، والتساقط عند بعض الفقهاء، فهذا يدل على أن التعارض عندهم. بحسب نفس الأمر، وهو باطل للزوم التناقض والعبث الذي الشارع منزه عنه، فقد بان لك أن لا تعارض إلاّ عند الجهل **(وحكمه النسخ إن علم المتقدم)** والمتأخر، ويكونان قابلين له، وهذا ظاهر جداً **(وإلاّ)** يعلم المتقدم منهما **(فالترجيح إن أمكن)** ويعمل بالراجح لأن ترك الراجح خلاف المعقول والإجماع **(وإلاّ فالجمع بقدر الإمكان)** للضرورة **(وإن لم يكن)** الجمع **(تساقطا)** لأن العمل بأحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح، والتخيير مما لا وجه له، لأن أحدهما منسوخ كما هو الظاهر أو باطل، فالتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه تعالى: فإذا تساقطا **(فالمصير في الحادثة إلى ما دونهما مرتباً إن وجد)** فإذا كان التعارض بين الآيتين، فالمصير إلى خبر الواحد، وإذا كان بين الخبرين فالمصير إلى أقوال الصحابة أو القياس.

وههنا أبحاث:

الأول: أن المصير إلى ما دونهما من الحجة غير صحيح فإن الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنين، فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق لها، وهكذا فالتعارض لو أسقط الآيتين أسقط الخبر الذي دونهما أيضاً، والجواب بأن خبر الواحد لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبع والرديف، فيصلح مرجحاً لإحداهما فيعمل بالآية الموافقة للخبر لأجل هذا الترجيح، ليس بشيء لأن الترجيح عندنا لا يكون بما يصلح بنفسه لقيام الحجية، والخبر في نفسه حجة لو لم يكن الآيات فلا يقع به الترجيح، وقد نص في «البديع» على أن لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلاً بانفراده فافهم، وأجاب الشيخ الهداد في شرح أصول الإمام فخر الإسلام بأن الحجتين اللتين من نوع واحد أعني الصادرتين من متكلم واحد لا تعتبر عند التعارض، كالكلام المرتب المناقض آخره الأول، كما إذا شهد شاهد بحادثة ثم أخرى مناقضة للأولى لا يلتفت إلى قوله ويسقط ولا يسقط قول الآخر، فكذا ههنا الآيتان كلام متكلم واحد، وهو الله سبحانه، والسنة كلام متكلم آخر، فإذا تعارض الآيتان فقد التحقا بالعدم وبقي السنة سالمة عن المعارضة، وفرع عليه أن عند تعارض الآيتين يصار إلى السنة المتواترة، لأنه كلام متكلم آخر، وأنه إذا تعارض الآية والسنة المتواترة لا يتساقطان، وبين بكلام مبسوط

ولا يفقهه هذا العبد حق الفقه، لأن السنة ليست إلاّ بالوحي، إذ لا حكم إلاّ لله، فالسنة والكتاب كلاهما كاشفان عن حكم آلٰهي، والتعارض إنما وقع بين الحكمين، وهو كلام الله تعالى الأزلي وهو كلام متكلم واحد، وأيضاً: الكلامان الصادران عن متكلم واحد صادق فيهما لا يضل ولا ينسى قطعاً، سواء في المطابقة، وإذا صدر عن متكلم آخر صادق قطعاً ليس له فضل على ذينك الكلامين المتناقضين، والقياس على الشاهد باطل، لأنهما غير مقطوعي الصدق، فإذا صدر عنه كلام متناقض أوجب الريبة في الحفظ أو العدالة، فوقع الريبة في الصدق، فلا يقبل وههنا لا مساغ للريبة أصلاً، بل متكلم السنة صادق قطعاً، كمتكلم الكتاب، فلا بد من مطابقتهما وهو التعارض، وأما الفرعان فثمرة شجرة فاسدة ونقص ما هو الحق فيه، وغاية ما يقال في هذا المقام أنه إذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فإما أن يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق له والقياس الموافق له بمعارضة الآية الأخرى، إياه فيتعذر العمل في الحادثة، وذا لا يمكن، ولا يمكن أن يقال: يعمل بالأصل، لأن الأصل إما دليل فهو أيضاً معارض فيتقاعد عن الحجية، وإما ليس دليلاً فيلزم العمل من غير دليل، وإما أن يعمل بواحد منهما على سبيل التخيير، وذلك تخيير بين ما هو حرام العمل وواجب العمل، لأنّ أحدهما منسوخ قطعاً، وهو حرام العمل، وإما أن يعمل بإحدى الآيتين دون الأخرى، وهو ترجيح من غير مرجح، وإما أن يعتبرا دليلين متعارضين أو لا، ولا يعتبر ما هو أدون منهما. إذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوى ولا يستطيع معارضته ثم يتساقطان للمعارضة، فكأنهما لم ينزلا من الأصل، وإذا ارتفعا من البين بقي الدليل الأدنى من غير معارض، فيعمل به، فهذا هو الشق الباقي فتأمل فيه، وقال مطلع الأسرار الإلٰهية قدّس سره: قد رأيت في بعض كتب الأصول أن القياس أن تهدر الحجج كلها، لكن الإجماع قد انعقد على إهدار القويين والعمل بالأدنى، وإذا ثبت هذا يسهل الأمر جداً فافهم.

الثاني: أن هذا الأصل يقتضي أن يصار عند تعارض الآيتين إلى السنة المتواترة، وعند تعارضها إلى الإجماع إن وجد، وإلاّ فإلى أخبار الآحاد، وعند تعارضها إلى أقوال الصحابة، ثم إلى القياس، فلم قلتم إنه يصار عند تعارض الآيتين إلى أخبار الآحاد، ثم إلى أقوال الصحابة والقياس؟ والجواب عنه: أن الإجماع مرجح ومقدم على الكل عند معارضته إياها: لأنه لا يكون منسوخاً بكتاب أو سنة ولا يكون باطلاً، فتعين أن يكون الكتاب والسنة ولو كانت متواترة، منسوخة، والإجماع كاشف عن النسخ. فعند تعارض الآيتين أو السنتين ووجود الإجماع يعمل بما وافقه الإجماع ويجعل ناسخاً لما خالفه، فقد ترجح بترجيح قطعي، والكلام فيما لا ترجيح فيه، ولا يمكن هناك الإجماع، وأما السنة المتواترة فمثل الآية في إيجاب العمل والقطعية، فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية أخرى، ولا تضمحل عندها، فلو أهدر للتعارض يلزم تساقط الكل من الآيتين والسنة، ومن ههنا اندفع ما في «التلويح» أن اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين إما لأن الخبر مرجح لما وافقه، فيرد عليه أن لا ترجيح بكثرة الأدلة، وإما لأن المتعارضين تساقطا، فبقي الخبر سالماً عن المعارضة، فمثله يمكن أن يقال

فيما إذا كان آية ثالثة موافقة لإحداهما، فيقال: قد سقط المتعارضان فيعمل بالثالثة، ولا يحتاج إلى ما أجاب بجواب فاسد هو أن خبر الواحد لما كان ضعيفاً غير معتبر في مقابلة الآية صار تبعاً للآية الموافقة له، فيصلح مرجحاً، وقد عرفت فساده، ولا يحتاج أيضاً إلى ما أجاب به الشيخ الهداد، أن التساقط إنما هو للدليلين من نوع واحد، ويعمل بنوع آخر، والآية الثالثة من نوع المتعارضين، وقد عرفت فساده بوجه آخر أيضاً، ومما بينا ظهر لك أن الآية والسنة المتواترة إذا تعارضتا تسقطان أيضاً، لا كما زعمه الشيخ الهداد فافهم.

الثالث: ما أورده الشيخ الهداد أن أقوال الصحابة قسمان: قول فيما يدرك بالرأي، وهو غير الخبر إن كان حجة، فيعتبر عند تعارض الأخبار، وقول فيما لا يدرك بالرأي، وينبغي أن لا يعتبر عند تعارض الأخبار، لأن جهة الخبرية متعينة، فهو أيضاً خبر، فليس دونه، فينبغي أن يسقط أيضاً، وأيضاً هو من نوع المتعارضين، والمتكلم بهما وبه واحد، وقد جعل صاحب «الهداية» قول ابن مسعود بتغليظ الدية أرباعاً، كالمرفوع فيعارض به فقد جعله كالخبر في المعارضة، وقال: مراد المشايخ بأقوال لصحابة الأقوال التي فيما يدرك بالرأي، لا كما في المستوفى من التعميم وتحقيق الحق فيه ما نقص عليك أن الصحابة منهم من هم مقطوع العدالة، كأصحاب بيعة الرضوان وبعض من تشرفوا بالصحبة بعده، ومنهم من هم مظنون العدالة، فأقول: الفريق الثاني ظاهر أنها إنما تدل على السماع ظناً، لاحتمال الفتوى من غير دليل، ولو كان احتمالاً مرجوحاً فأقوالهم وإن كانت راجعة إلى الخبر لكنها دونه البتة، وأما أقوال الفريق الأول فإن كان كون فتواهم من دليل بيقين لمقطوعية عدالتهم، لكن كونها مما لا يدرك بالرأي غير مقطوع به، بل غاية الأمر الظن، وغاية العلم أنه لا يصل إليه رأينا، وأما الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فلما كان رأيهم أعلى من رأينا وأذهانهم ثاقبة من أذهاننا وعقولهم متوقدة بنور إلٰهي احتمل أن يكون رأيهم قد وصل، فأفتوا بالرأي، فههنا احتمال كون مذهبهم بالرأي قائماً، فلا يدل قطعاً على السماع نعم: الظاهر السماع فيكون أدون من الخبر الصحيح، وإذا كان أدون فلا يصلح معارضاً للسنة، فيضمحل عند قيامها، وإذا تساقطا فيقوم حجة فيعمل به. وأما قول صاحب «الهداية» ففي خبر خاص، ولعل فيه نوعاً من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوى صحابي بدري رضوي ذي مناقب علية منصوص عليه بالعدالة، والفضل بنص محكم الذي صح فيه مرفوعاً تمسكوا بعهد ابن أم عبد فافهم **(وإلا)** وجد الأدنى **(فالعمل الأصل)** لازم، فإن العمل بالأصل عند عدم دليل أصل متأصل في الباب **(كما في سؤر الحمار)** فإنه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم عن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر كما في «الصحيحين»، وقد عارضه قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للسائل عن أكل لحوم الحمر الأهلية: «كل من سمان أموالك» رواه البخاري، والحرمة آية النجاسة، والحل آية الطهارة، فقد تعارضا، وليس ههنا أصل يقاس عليه، فإن كان الهرة فالعلة فيه الضرورة الشديدة، وليست مثلها في الحمار لأنها تدخل المضايق بخلافه، وإن كان السباع فليس فيها ضرورة أصلاً بخلاف الحمار، فقررنا الأصول، وهو أن الماء وجد في الأصل طاهراً

فلا يتنجس بالشك ولا يطهر المتوضىء لأنه كان محدثاً في الأصل، فلا يزول بالشك، فبقي كما كان مع ذلك احتمال زوال الحدث قائم، فوجب استعمال الماء وضم التيمم كذا قالوا، ولا يرد عليه أن الحرمة يجوز أن تكون للكرامة، وليس الحل من لوازم الطهارة قطعاً، لأن التعليل بكونه الركوب مذكور في حديث التحريم فلا احتمال للكرامة.

وههنا بحث، فإن حديث الحرمة ناسخ لحديث الحل فلا تعارض أصلاً، ولأجل ذلك غير الشيخ ابن الهمام وقال: التحريم يدل على النجاسة، والضرورة توجب الطهارة فقد تعارضا. وفيه أولاً: أن الطهارة حينئذٍ ثبتت بالتعليل والنجاسة بالنص فلا تعارض، وثانياً: المعتبر الضرورة الشديدة كما في الهرة، وقد مر وليست، فالأولى أن يقال: عارضه حديث الركوب على الحمار، ولا يخلو من المخالطة بالعرق ولا قياس، وبحث آخر هو أن الماء لما كان طاهراً عملاً بالأصل فلا بد من استعماله لإزالة الحدث، ولا وجه لضم التيمم، كيف لا ومعنى تقرير الأصول أن يهدر الحجتان ويعمل بالأصل، وإذا هدر الحجتان صار الحادثة كأن لم ينزل فيها شيء، والماء كان في الأصل طاهراً فيبقى على طهارته، فإذا لاقى العضو أزال الحدث فلم يبق في اليد شيء يحكم بضم التيمم إلاّ الاحتياط بقيام احتمال بقاء النجاسة في الماء، فقام احتمال عدم زوال الحدث، ثم ليس مقتضى الاحتياط ضم التيمم، لأنه وإن كان مزيلاً للحدث لكنه ليس مزيلاً للخبث، واستعمال هذا الماء كما أقام احتمال عدم زوال الحدث أقام احتمال تنجس الأعضاء فالتيمم لا يغني بل مقتضى الاحتياط لو اعتبر اراقة الماء ثم التيمم وهذا الإشكال وإن استصعبه الأذكياء لكن يراه هذا العبد سهل الاندفاع، فإنا سلمنا أن تقرير الأصول يقتضي إهدار الحجتين من البين. وأن الحادثة كأنها لم ينزل فيها شيء إلاّ أنهما كما تدلان على نجاسة الماء وطهارته كذلك تدلان على زوال الحدث باستعماله وعدم زواله، فإذا أهدرا كان كأن لم ينزل في النجاسة، والطهارة شيء وكذا في زوال الحدث وعدمه، كأنه لم ينزل شيء، والأصل في الماء الطهارة، فحكم بها، والأصل في البدن الحدث، فحكم به وبعدم زواله باستعمال هذا الماء، وكيف وليس الحكم بزوال الحدث إلاّ أمراً تعبدياً بإبانة الشرع، وإذا أهدر الحجتان ارتفع من البين والتيمم عرف مزيلاً فوجب. ثم إن الماء الطاهر موجود البتة. واحتمال إزالته قائم، فوجب استعماله للاحتياط، فاستعمال الماء للاحتياط، وأما ضم التيمم فأمر حتم، ولما حكمنا بسقوط الحجتين وحكمنا ببقاء طهارة الماء بالأصل، فاحتمال نجاسته كاحتمال وقوع النجاسة في ماء موضوع من الليل، وهذا الاحتمال مهدر شرعاً، فلا وجه للاحتياط بالإراقة فافهم، فقد ظهر لك مما قررنا أن الشك ههنا في الطهورية لا في الطهارة، ثم أورد بحث آخر هو أن الحجتين إذ قد تعارضتا فواحدة منهما منسوخة في نفس الأمر أو باطلة، فلا حكم في نفس الأمر، إلاّ لواحدة، فالإشكال في السؤر ليس في الشارع، بل منا بجهلنا، فهذا الحكم منالاً من الشارع، ولك أن تجيب عنه أنه ليس المقصود أن قد أشكل، بل المقصود أنه لا بد ههنا من تقرير الأصول وهو يقتضي أن يكون الحكم كذا، ويظن أن حكم الشارع في سؤر الحمار والبغل استعمال الماء وضم التيمم، وهذا أمر ممكن لا

يأبى عنه العقل وهدى إليه الدليل، وأما أنه صواب مطابق فلا ندعيه، بل هو كسائر الاجتهادات، بل لا يبعد أن يقال: إن الحكم من الشارع كفاية أحدهما من الوضوء به أو التيمم، لكن إذا كان الأمر مشكوكاً عندنا حكمنا بهما ليخرج المكلف عن العهدة بيقين فتأمل فيه، وقد ينقض بالضب، فإن أحاديث الحل والحرمة قد تعارضت هناك أيضاً، وجوابه أن القياس هناك على السباع ممكن لوجود العلة المشتركة بخلاف الحمار، هذا غاية كلام في هذا المقام، وبقي كلام طويل فاطلبه من المطوّلات.

(وأما) التعارض الواقع **(في القياس ولا ترجيح)** لأحدهما على الآخر **(فالتخيير)** فيهما **(ابتداءً)** أي قبل التحري بأن يعمل بأحدهما بالتحري **(ويجب التحري)** فيعمل به **(خلافاً للشافعي)** فإنه يقول: لا يجب التحري، بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء: إذ لا هدر، لأنه ليس دليلاً منتجه حتى يعمل به، إذ الأصل ليس دليلاً ولا يتعين أحدهما للعمل لعدم الترجيح، بقي أنه لا يعمل بأحدهما لا على التعيين وهو التخيير، لكن لا بد من التحري، فإن لشهادة القلب تأثيراً لأنه ينظر بنور الله، كما ورد في الخبر الصحيح: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» وقد يقال: لم يبق للمؤمن فراسة، حيث تعارض الأدلة مع القطع بفساد أحدها ولم يعين الفساد، فحينئذٍ لا اعتبار للتحري، وجوابه: أن المقصود أنه لم يطلع على الفساد بالاستدلال، وهذا لا يبطل الفراسة، فإنها معينة على التعيين بما وقع التحري إليه، فهو متفرس به من الفراسة يتأمل فيه كما في القبلة **(وقول الصحابيين)** عند من يقول بحجيته **(وإن كان قبل القياس)** لكنه **(كقياسين، فلا مصير إلى القياس)** بأن يسقطا ويعمل بالقياس **(بل يعمل)** المجتهد **(بما شاء)** لكن ينبغي أن يتحرى فيهما أيضاً. **(وفيه ما فيه)** لأنّ القياس على الكتاب والسنة يقتضي سقوطهما، والمصير إلى القياس لأنه حجة دونه، وقد يفرق بأن قولهما عند الاختلاف لا يكون بالسماع البتة، بل الرأي، فرجعا إلى القياسين، ولا تساقط فيهما، فتدبر. كذا في «الحاشية».

واعلم أن الحنفية الكرام استدلوا على عدم تساقط القياسين وتساقط النصين أن الكتاب والسنة إنما وضعهما الشارع لإفادة ما هو حكم عنده تعالى قطعاً، فيجب العمل به، وإن تخلّف في بعض النصوص، كأخبار الآحاد والعام المخصوص، فالقصور منافي النقل أو الفهم، فإذا تعارضا، ومن المعلوم قطعاً أن الشارع لا يحكم بحكمين متناقضين معاً، فأحدهما منسوخ بالآخر، لكن المنسوخ لم يتعين بالجهل، فلم يحصل لنا علم بالحكم، فلا يجب العمل بأحدهما بل يحرم بهما لما كان المقصود بهما العلم بما هو حكم عنده تعالى، وأما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله تعالى، لأنه لا يفيد أن هذا الحكم هو ما عنده تعالى، ومع ذلك أوجب العمل بحسبه، وإن كان خطأ في الواقع، فإذا تعارضا ولا ترجيح ولا يعلم فساد أحدهما وإن كان فاسداً في الواقع فيجب العمل بهما كما كان، لأن التعارض لا يوجب إلاّ كون أحدهما فاسداً، وذا لا يمنع وجوب العمل، فالتعارض لا يمنع العمل بهما أصلاً، ولما كان صحتهما معاً معلوم الانتفاء وجب أن لا يعمل بهما معاً، وإلاّ لزم العمل بالخطأ بيقين،

وهو باطل ضرورة من الدين. وأيضاً: إيجاب العمل بالقياس مشروط بكونه مفيد الظن قوي، وعند قيام كل فات الظن فيلزم أن يهدر أحدهما ليبقى الآخر قائماً فيعمل به، وليس في نفس القياسين ترجيح بالفرض فلا بد من تحكيم القلب، فما يحكم القلب بصحته يترجح على الآخر فيهدر هذا الآخر فيفيد ما يشهد القلب به الظن فيعمل به، وبما قررنا اندفع ما أورد أن الفساد الغير المعلوم لما لم يمنع وجوب العمل فيعمل بكل تخييراً، ولا حاجة إلى تحكيم القلب فافهم. واندفع أيضاً أن القياس دليل من دلائل الشرع نتيجته الوجوب والحرمة، فهو أيضاً دليل مقام لمعرفة حكم الله تعالى، وجه الاندفاع أنه دليل، لكنه موضوع لإيجاب العمل بنتيجته، لا لأن نتيجته ثابتة في نفس الأمر، بل وضعه لأن يعمل به، وإن كان خطأ بنتيجته، لأن الظن في صلبه، وغاية التعارض العلم بأن أحدهما خطأ لا على التعيين، وكل بنفسه موجب للظن الذي هو مناط الحكم، ولا يوجب كون أحدهما بخصوصه خطأ، فالتعارض فيه لا ينافي وجوب العمل بواحد واحد، وإنما ينافي العمل بهما معاً، فلذا أوجبنا العمل بواحد منهما بعد شهادة القلب، ثم إنه لو ضر التعارض العمل بهما هدر أو عمل بالأصل لزم العمل من غير دليل، وترك ما نصبه الشارع ليعمل به فافهم. واندفع أيضاً ما قيل: إن القياس مقدم على بعض الكتاب، كالعام المخصوص وبعض السنن، فهو أقوى في إفادة الحكم منهما، فالعام المخصوص ونظائره أيضاً وضع للعمل به، وإن كان خطأ فلا بد أن يخير في تعارضهما، وجه الاندفاع أن الكتاب والسنة مطلقاً إنما وضعا لإفادة حكم الله تعالى في حدود أنفسهما، والظن إنما جاء لقصورنا بفهم المراد أو جهلنا بالنسخ، ولم يوضعنا للعمل بهما وإن كان خطأ، فالتعارض فيهما يقعد الحجية للقطع بخطأ أحدهما وهو يسري في كل واحد واحد فيضر الحجية. ويوجب الرجوع إلى ما وضع للعمل بنتيجته. وإن كانت خطأ فاتضح الفرق فافهم. وهذا الدليل بعينه جار في أقوال الصحابة، إذ أقوالهم لم توضع لإفادة الحكم لاحتمال الخطأ. وإنما وجب العمل كالقياسين عند من أوجب عنده، ظناً بإصابة رأيهم، فليس أحدهما منسوخاً بالآخر، بل يكونان موضوعين لإيجاب العمل فصارا كالقياسين فتأمل.

واعلم أيضاً أن من لا يقول بحجية أقوال الصحابة ينبغي أن يعمل بها عند تعارض النصين، فإن من المعلوم أن أحدهما منسوخ بالآخر، وعمل الصحابي موافقاً لأحدهما مرجح لكونه ثابتاً، فإن الظاهر أن الصحابي إنما عمل بما هو ثابت دون ما هو منسوخ فافهم **(ثم الجمع في العامين)** المتعارضين **(بالتنويع)** بأن يخص حكم أحدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر **(وفي المطلقين بالتقييد)** في كل منهما بقيد مغاير للآخر **(وفي الخاصتين بالتبعيض)** بأن يحمل أحدهما على حال والآخر على حال **(أو بحمل أحدهما على المجاز)** وإبقاء الآخر على الحقيقة **(وفي العام والخاص بتخصيص العام)** والعمل **(به)** فيما وراء الخاص، والعمل بالخاص مع احتمال الغلط **(لا)** بأن يقطع بأن المراد بالعام ما وراء الخاص **(كتخصيص الشافعية)** وعلى هذا لا يرد عليهم أن التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة **(إن قيل)** كما قال الشيخ الهداد **(الأعمال)** بالدليلين **(أولى من الإهمال)** بأحدهما **(فيقدم الجمع)** الذي فيه إعمال

الدليلين **(على الترجيح)** الذي فيه إهمال بالمرجوح واتخذ هو تقديم الجمع على الترجيح مذهباً **(قلنا: تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول)** وعليه انعقد الإجماع، فأولوية الاعمال إنما هو إذا لم يكن المهمل مرجوحاً، والسر فيه أن المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلاً، فليس في إهماله إهمال دليل **(ولهذا)** أي لتقديم الراجح **(قدم)** الإمام **(أبو حنيفة)** رحمه الله قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه» رواه الحاكم وصححه **(على شرب العرنيين أبوال الإبل)** روى البخاري ومسلم عن أنس قال: قدم النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم نفر من عرينة أو عكل فاجتووا المدينة، فأمرهم أن يأتوا إبل الصدقة ليشربوا من أبوالها وألبانها وفعلوا فصحوا فأرتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الإبل، فبعث في آثارهم فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وسمل أعينهم ثم لم يحسمهم حتى ماتوا **(لمرجح التحريم)** فإنه مقدم على الإباحة **(مع إمكان حمل العام ما لا يؤكل)** لحمه كما حمل الإمام محمد فحكم بإباحة بول ما يؤكل **(أو)** مع إمكان حمل العام على ما **(لا)** يكون **(للتداوي)** كما حمل الإمام أبو يوسف فحلل التداوي بأبوال الإبل بل المحرم مطلقاً في رواية وقوله أرفق بالناس، ولتقديم الراجح شواهد كثيرة لا تحصى. **(ولنورد ههنا أمثلة)** للتعارض **(تمريناً)** للمتعلم للتخلص عنها **(فمنها ما بين)** قراءة **(النصب والجر في)** قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] **(المقتضيين)** أحدهما **(للمسح)** فإنه إذا كان مجروراً كان معطوفاً على الرؤوس داخلاً تحت المسح **(و)** الآخر **(للغسل)** كما إذا كان منصوباً، فإنه معطوف حينئذٍ على الأيدي داخل تحت الغسل، وجمع بحمل الجر على الجوار وكون المجرور معطوفاً على المعطوف عليه حال النصب ولم يرتض به المص وقال: **(وحمل الجر على الجوار معارض بالنصب على المحل)** فإنه يمكن أن يكون معطوفاً على الرؤوس حملاً على المحل، فإنه مفعول محلاً فلا أولوية لجعل الجر للجوار، لكن ينبغي أن لا يصغي إليه، فإن من جعل الجر للجوار قال: إن غسل الرجل ثابت قطعاً بالتوارث، فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في قراءة الجر، فحمل على الجوار وحينئذٍ لا توجه لما ذكر **(أقول لك ترجيح الغسل)** على المسح **(بأن الرجل محل التلوث، فبالغسل أجدر كاليد دون الرأس)** فإنه لا احتمال للتلوث فيه، وفيه شائبة من الخفاء، فإن الكلام في إزالة النجاسة الحكمية وأنها المسح أو الغسل ولا دخل فيه للتلوث، إلاّ أن يقال الظاهر وقوع الشرع بإزالة النجاسة الحكمية مطابقاً لما يحكم به الطبع من إزالة النجاسة الحقيقية، وأن محل التلوث أحرى وأليق بأن يعتبر نجساً حكماً، ولا تزول هذه النجاسة إلاّ بما تزول به الحقيقية في الحكم فافهم وتأمل **(وأيضاً: الوضوء كالغسل في تطهير البدن)** كله فإن الحدث حل تمام البدن كالجنابة والوضوء يطهره كالغسل فينبغي أن يجب غسل كل البدن في الوضوء، كما في الغسل، لكن كان فيه حرج عظيم **(فأقيم غسل الأطراف مقام غسل الكل)** فيكون الرجل من المغسولات، لكن كان ينبغي أن يجب غسل الرأس أيضاً فدفعه بقوله: **(واكتفى في الرأس بالمسح دفعاً للحرج)** إذ في غسل

الرأس مشقة مع أن كثرته تورث المرض فافهم **(وقد يتخلص)** عن التعارض **(بأن المسح)** المقدر **(في المعطوف)** في قراءة الجر **(مجاز عن الغسل لتواتره عنه عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام)** في كل طبقة حتى وصل إلينا **(فقد رواه أزيد من ثلاثين صحابياً، وهلم جراً)** وليس المقصود تعيين عدد الرواة، بل إعلام التواتر، وإن شئت زيادة تحقيق فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح، فاعلم أن الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية، فإنّ سورة المائدة متأخرة نزولاً عن كثير من القرآن، والوضوء كان في أول الإسلام، والمنقول المتواتر من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ومن الصحابة هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعده، فالآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل، وهو الذي بقي إلى الآن متواتراً ومتوارثاً وهذا شاهد عدل وقرينة قاطعة على أن المراد في قراءة الجر الغسل أيضاً إما بتقدير لفظ، امسحوا وإرادة معنى اغسلوا لما بينهما من المشابهة، أو بكونه معطوفاً على أيديكم، والجر للجوار، وهذا الطريق مقبول مما لا يشك فيه أصلاً **(وما قيل: الغسل مسح، إذ)** الغسل إسالة الماء، والمسح إصابة البلل و**(لا إسالة بلا إصابة)** فلا غسل بدون المسح، فالعمل بالغسل عمل بالقراءتين **(فلا إصابة فيه)** للحق **(بل لا يمسح)** أي لا يقع المسح **(إلى معنى الغسل)** فإن المسح مباين للغسل فإن المسح إصابة المبلل من غير إسالة الماء، والغسل إصابة بالإسالة، فهما متباينان مندرجان تحت مطلق الإصابة، فلا يتناول أحدهما الآخر، وهذا لا توجه له إلى قول القائل، لأن مقصوده الترجيح بالأحوطية يعني أن العمل بقراءة النصب أحوط، فإنها موجبة لفرضية الغسل، وبه يخرج عن العهدة بيقين إذ به يتحقق المسح مع شيء زائد مباين له في الصدق، إذ لو كان المسح فرضاً فقد وجد الامتثال أيضاً لوجود إصابة البلل، كما لو غسل الرأس في الوضوء يخرج من عهدة المسح، وإن كان الفرض هو الغسل يخرج عنها أيضاً، لأنه أدى ما فرض عليه، وليس مقصود القائل أن الغسل فرد المسح حتى يرد عليه أنه مباين فافهم، فإن كلام القائل أحق بالقبول **(وقيل: الجر مع الخفين والنصب بدونهما)** يعني قراءة الجر تحمل على المسح على الخفين، وقراءة النصب على غسل الرجلين إذا لم يكونا في خفين، وهو المنقول عن الإمام الشافعي، واختاره الإمام فخر الإسلام، رحمهما الله، **(وفيه ما فيه)** فإنه مخالف لما قالوا: إن المسح ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب، على أنه يلزم أن تكون الآية ناقصة على كل قراءة عن بيان فرائض الوضوء كذا في «الحاشية».

والحق أنه لا ورود لذلك، فإن غرضهم أن الآية ليست نصاً مفسراً في المسح على الخف وإنما النص المفسر السنة، وهو لا ينافي حمل الآية عليه، وأما نقصانها في بيان الفرائض فلازم على كل تقدير، فإنه إذا حمل على الغسل كان ناقصاً عن بيان حال المتخفف. وما قيل: إن المسح ثبت بالسنة على طريق الزيادة فمردود لا يلتفت إليه، فإن مسح الخفين شرع من قبل وبقي إلى الآن وإلى يوم القيامة، فلا نسخ، بل هذا أولى، فإنك قد عرفت أن الآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل، وقد كان على المتخفف المسح، وعلى عاري الرجل عن الخف الغسل، فقد نزل الآية بقراءتين هاديتين إلى فرائض، وضوء المتخفف والعاري، وما

قيل إنه يلزم على ما ذكر أن يكون مسح الخف مغياً إلى الكعب مع أنه لا غاية له فساقط، لأن الغاية حينئذٍ لا تكون غاية للمسح، بل للتخفف، المفهوم من الآية والمعنى والله أعلم: وامسحوا بأرجلكم حال كونكم متخففين سائرين إلى الكعبين إشارة إلى أن لا مسح إذا كان مكشوفاً شيء من الرجل إلى الكعب فافهم فإن هذا الوجه في غاية الحسن واللطافة **(ومنها)** التعارض الواقع **(ما بين التشديد)** الواقع في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطَّهَّرْنَ﴾ فإذا **(المانع)** من الوطء **(إلى الغسل)** الواجب بالانقطاع، لأن التطهر والأطهر مبالغة من الطهارة، وهو الاغتسال **(والتخفيف المبيح)** للوطء **(قبله بعد الانقطاع)** حال كون التشديد والتخفيف **(في: يطهرن)** الواقع في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢] والخلاصة: أن التعارض بين القراءتين أن إحداهما تقتضي حل الوطء بعد الانقطاع قبل الغسل، والأخرى تقتضي الحرمة هذا ما يقتضيه كلامه، وفيه تأمل، فإن حرمة الوطء قبل الاغتسال في قراءة التشديد بالعبارة، والحل في قراءة التخفيف بالإشارة، ولا تعارض بينهما بل العبارة مرجحة، والأولى ما يشير إليه كلام الإمام فخر الإسلام أن قراءة التشديد تقتضي أن تكون غاية الحرمة الاغتسال، وقراءة التخفيف تفيد أن غايته الانقطاع المقدم عليه ولا يكون لحكم غايتان وثبوت كل من الغايتين بالعبارة فافهم **(ويتخلص)** عن التعارض **(بحمل)** قراءة **(التشديد على الأقل)** من العشرة، والمعنى حينئذٍ والله أعلم لا تقربوهن حتى يغتسلن بعد الانقطاع قبل عشرة أيام **(و)** بحمل قراءة **(التخفيف على الأكثر)** من مدة الحيض والمعنى والله أعلم: لا تقربوهن حتى ينقطع الحيض بعد مضي العشرة، فإن قلت: فما معنى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ الخ قال **(وتطهر حينئذٍ)** بمعنى طهر المخفف **(كتبين)** بمعنى بان، وهذا التخلص من قبل الحال وقد يناقش بأن القراءتين كلام واحد لا يتحمل أن يحمل على معان مختلفة، كيف لا وليس مجموع القراءتين قرآناً، حتى لو نذر ختم القرآن وقرأ الكل بقراءة واحدة تم الختم، وكذا في التراويح فالقراءتان كلام واحد، وإنما لنا جواز القراءة بطريقين، فلا بد أن يكون مضمونهما واحداً، فلا يصح حمل أحدهما على معنى والآخر على معنى آخر، والجواب عنه أن كلاً من القراءتين كلامان منزلان من الله تعالى قطعاً، فلذا جاز كل منهما في الصلاة إلاّ أن الله تعالى أمرنا بالقراءة بكل بدلاً فلا بعد أن نريد بكل من الكلامين معاني مختلفة، بل هو المتعين، فإن الأصل في الكلام أن يراد به ما وضع له، ولو سلم أنهما واحد فلا استبعاد في أن يراد به معان بحسب اختلاف الألفاظ، وليس هذا كاستعمال المشترك في معان، وليس هذا خفياً على من تتبع كلام الشعراء والبلغاء فافهم ثم بقي ههنا كلام هو أن هذا الحمل لا يفهم من الكلام، بل يصير الكلام به كاللغز، فلا يصح في كلام الشارع، وأيضاً فيه نظرتان، فإنه لو تم للزم حرمة الوقاع بعد الانقطاع قبل العشرة قبل الغسل وإن لم تغتسل يوماً أو يومين أو أكثر، وهو خلاف المذهب، بل المذهب أنه إذا مر وقت الاغتسال والتحريمة حل وطؤها، فإن قلت: أقيم وقت الاغتسال مقامه في جواز الوقاع قلت: هذا إبطال النص، لا بد له من نص أقوى منه، وليس فلا تصح هذه الإقامة فافهم **(إن قيل: لم لا يحمل فيهما على**

الاغتسال) ويكون يطهرن بالتخفيف بمعنى يطهرن، فتكون الحرمة إلى الاغتسال **(كما عليه الشافعية)** بل هذا أولى، كيف ويطهرن بالتشديد بمنزلة المقيد من يطهرن بالتخفيف، فإن الاغتسال لا يكون إلاّ بعد الانقطاع الذي هو الطهارة وقد تقدم أن المطلق والمقيد إذا وردا في حكم واحد وجب حمل المطلق على المقيد، مع أنه قيل طهره مشترك جاء بمعنى اغتسل أيضاً، قال في «القاموس»: طهرت: انقطع دمها، واغتسلت من الحيض وغيره **(قلنا: سوق الكلام أن لا مانع)** من الوطء **(إلاّ الأذى)** قال الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] **(وقد ارتفع)** الأذى **(حقيقة)** بالانقطاع **(وحكماً)** حيث وجبت العبادات **(ولا توقف بعد المقتضى)** وهو النكاح الصحيح ههنا **(وعدم المانع)** وهو الأذى فيما نحن فيه **(فتدبر)** وقد يناقش بأنه ليس المراد الأذى النجاسة المرئية، فإن النجاسة في الفرج موجودة على كل حال، بل المراد الأذى الحكمي، وهو موجود إلى الاغتسال فيوجب الحرمة إليه، ولك أن تجيب عنه بأنه: هب أن الأذى ليس مطلق النجاسة المرئية التي يتنفر عنها الجبلة الإنسانية، وهو الدم أو القذر الذي يكون في الأدبار، فالمانع هذه النجاسة، وقد ارتفعت، سلمنا أنه ليس المراد النجاسة المرئية بل الحكمية، لكن هي نوعان: نوع يمنع أهلية ما يشترط فيه الطهارة وأداء ما لا يشترط فيه كالصوم، نوع آخر يمنع أداء ما يشترط فيه فقط، كالجنابة، فالمراد بالأذى هو النوع الأول، فإن النوع الثاني لا يوجب حرمة الوطء بالإجماع، وإلاّ فيحرم وطء الجنب، فكيف لا يراد النوع الأول ويجوز أداء الصوم مع النوع الثاني حتى يصح صوم الحائض بعد الانقطاع قبل الغسل، وكذا الجنب، ولا يزيد الوقاع على الصوم قطعاً في اشتراط الطهر عن الأذى، فالمانع هو النوع الأول، وهو لا يكون إلاّ عند الحيض ويرتفع بالانقطاع، فلا معنى لحرمة الوطء قبل الاغتسال. فإن قلت: قد بينت سابقاً أنه لا يصح التخلص المذكور سابقاً، والآن بينت أن تخلص الشافعية أيضاً لا يتم فبأي وجه يتخلص؟ قلت: الأظهر أن يتخلص بأن تحمل قراءة التشديد على التخفيف، وهذا غير عزيز ولا بعد فيه فإن تفعل يجيء بمعنى فعل كثيراً لكن إذا انقطع قبل العشرة فاحتمال الدرّ باق فإن الدم قد يدر وقد لا في أثناء المدة فمقتضى الاحتياط أن يؤخر إلى أن يظن الانقطاع، لكنه إذا مر وقت الاغتسال والتحريمة فقد وجبت الصلاة، فاعتبرت طاهرة شرعاً عن الأذى الحكمي الحيضي المانع عن وجوبها، وهو كان مانعاً عن حل الوقاع فيحل الوطء ولا يؤخر، فإن قلت: كيف يحمل الأطهر على انقطاع الدم لأنه مجاز كما نقل عن «الكشاف» التطهر حقيقة في الاغتسال مجاز في الانقطاع، ولا ينفع مجيء تفعل بمعنى فعل، فإن الكلام في خصوص هذه المادة، قلت: لا نسلم أنه حقيقة فيه، بل هو للمبالغة في الطهارة، وهي تتحقق في الاغتسال فإنه نوع من المبالغة، وإذا حمل على الانقطاع أريد به الانقطاع الكامل. نعم، قد كثر استعماله في الاغتسال ولا يلزم من كثرة الاستعمال في فرد منه كونه حقيقة فيه فقط، مع أنه قال في «القاموس» إنه جاء بمعنى تنزه أيضاً، واللغة لا تتعرض للمعنى المجازي، ولو سلم أنه مجاز في الانقطاع فلا بعد في الحمل عليه لدليل دل كما بينا هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، ولعله من نفائس هذا الكتاب فاحفظه

(ومنها ما بين آيتي اللغو في اليمين تفيد إحداهما) وهي قوله تعالى في البقرة: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥] **(المؤاخذة بالغموس)** وهو الحلف على الماضي مع العلم بالكذب **(لأنها مكسوبة)** فدخلت فيما كسبت قلوبكم **(و)** الآية **(الأخرى)** وهي قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة: ٨٩] تفيد **(عدمها)** في الغموس **(إذ ليست معقودة)** وهي اليمين على المستقبل بأنه يفعل كذا أو لا يفعل قال الإمام مالك: هذا التفسير أحسن شيء سمعت في الباب **(والمفهوم من لا يؤاخذكم بكذا)** و**(لكن)** يؤاخذكم **(بكذا عدم الواسطة)** والحصر في المذكورين **(فخرجت مرة عن اللغو)** حيث دخلت في مقابلها وهي المكسوبة كما في الآية الأولى، وثبت به المؤاخذة فيها **(ودخلت)** فيه مرة **(أخرى)** وانتفى المؤاخذة فيها **(وذلك لشيوع استعماله فيما لا يقصد)** وهذا المعنى صار مقابلاً للمكسوب **(وفيما لا يفيد)** وبهذا الاعتبار صار مقابلاً للمعقود: فحمل في الموضعين على ما يصح به المقابلة فالتعارض في الآيتين باعتبار أن الأولى تثبت المؤاخذة في الغموس والأخرى تنفيها فيها **(والتخلص)** عند مشايخنا **(بأن)** المؤاخذة **(الثابتة)** في الغموس **(هي الأخروية للإضافة إلى كسب القلب)** وهي القرينة على كونها أخروية **(و)** المؤاخذة **(المنفية)** فيها **(هي الدنيوية)** وهي الكفارة **(فلا كفارة فيها)** عندنا، وهذا التخلص من قبل الحكم، لا يقال: روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها نزلت: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] في قول الرجل لا والله وبلى والله، وفي رواية أبي داود: قالت عائشة رضي الله عنها: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: هو قول الرجل في يمينه كلا والله بلى والله، لأنا نقول هذا التفسير والنزول مسلم، لكن من أين علم أن المراد في آية المائدة، بل يجوز أن يراد آية البقرة **(والشافعية يحملونهما)** أي المؤاخذتين المذكورتين في الآيتين **(على الدنيوية)** ويدرجون الغموس في المعقودة **(لأنها من المعقودة بعقد القلب وعزمه)** عليه والعقد العزم فيكون ما عقدتم الإيمان بمعنى ما كسبت قلوبكم، فتجب الكفارة في الغموس عندهم **(ودفعه بأن العقد مجاز في)** عقد **(القلب)** وعزمه، فإن العقد في الأصل عقد الحبل وشد بعضه مع بعض وهو لا يتحقق إلاّ في المنعقدة، لأن ربط الجزاء بالشرط لإيجاب الصدق فيه دون الغموس **(يدفع بأنه أعم لغة)** من عقد القلب، فلا يكون مجازاً فيه، فإنه في اللغة ربط شيء بشيء فكيف لا ولم يتأيد كونه عقد القلب من أهل اللغة **(وأجيب بأنه في عرف الشرع لما له حكم في المستقبل)** كما نقلنا عن الإمام مالك **(قال تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] فتدبر)** فالحمل على عقد القلب مجاز شرعي فلا يحمل عليه، ثم إن فيما ذهب إليه الشافعية تسوية المنعقدة المباحة، بل قد يكون بعض اليمين المنعقدة واجباً أيضاً والغموس الذي هو من أكبر الكبائر وأفسق الفسوق في الساتر، ولم يعهد هذا في الشريعة أصلاً، وكيف يعهد ولو وعد الشارع بستر هذه الكبيرة بالكفارة لكان المدعي الكاذب بمساغ في حلفه الكاذب، فيحلف كاذباً ويأخذ المال بالباطل ثم يكفر، وهل هذا إلاّ فتح لباب الظلم، وبما قررنا ظهر لك عدم اتجاه ما قيل في دفع التعارض أن المراد في الآيتين

المؤاخذة الأخروية، فإنها المتبادرة في كلام الشارع، والمعنى في الموضعين أنه لا يؤاخذ الله في الآخرة باليمين الصادر لا عن قصد، وإنما يؤاخذ فيها باليمين الصادر عن القصد في الآخرة، وستارة هذه المؤاخذة إطعام عشر مساكين الخ. . . فالكفارة ساترة عن المؤاخذة في الغموس، والمنعقدة المصطلحة جميعاً، ويؤيده إطلاق الأحاديث في كفارة اليمين، وقد يقال فيما قال مشايخنا نظر هو: أن سورة المائدة متأخرة نزولاً عن سورة البقرة، فلو كان بينهما تعارض وجب انتساخ الأولى بالثانية، ولا سبيل إلى الجمع بما ذكر، فإن النسخ متقدم على الجمع. والجواب: أن سياق آية البقرة يقتضي كون المؤاخذة أخروية كما أشار إليه المصنف، وحينئذ لا تعارض ولا نسخ، وإنما كان التعارض بحسب أول النظر، وتقدم النسخ إنما هو إذا لم تكن قرينة على تعيين المراد هذا. ثم بقي ههنا نظر هو أن كون العقد حقيقة فيما ذكر مجرد دعوى لا بيان عليه، بل هو حقيقة ضد الحل، وربط اليمين هو تقييدها بالقصد، فالمعنى: لا يؤاخذكم الله بما صدر خطأ، وإنما يؤاخذكم بما صدر قصداً، وهو يشمل المنعقدة المصطلحة والغموس أيضاً، فيجب فيهما الكفارة، ولك أن تقول: هب أن العقد هو ضد الحل، لكن ربط اليمين ليس هو ربطه بالقصد مطلقاً، بل بالقصد بالإيفاء، ولذا يقال للعهد: العقد، كما صرح به كتب اللغة. وهذا المعنى هو المعهود شرعاً، ولعل هذا هو مراد من قال: إنه في الشرع لما له حكم في المستقبل وإلاّ فلا منقول شرعي عند محققي أصحابنا، ثم إنه لو أريد بعقد الإيمان ربطها بالقصد مطلقاً كان اليمين اللغو أيضاً داخلاً فيه، لأنه مربوط بالقصد، فيلزم فيه المؤاخذة، ولم يقل به أحد، فقد تبين بأقوم حجة أن حقيقة عقد اليمين هو الربط بقصد الإيفاء، وهو إنما يكون فيما إذا حلف على المستقبل فافهم، ويحتمل أن يكون المراد بالإيمان المنعقدة، لأنها الأحرى ببيان الحكم، وأن يراد باللغو في الآيتين ما صدر لا عن قصد، ويراد بما كسبت قلوبكم الكسب بالعزم على الإيفاء، فتكون هي المنعقدة، وتحمل المؤاخذة على الدنيوية أو على الأخروية، ويكون المعنى: لا مؤاخذة بالعقاب في يمين جرى على اللسان خطأ، إنما المؤاخذة بما كسبت قلوبكم بالعزم على الإيفاء وعقدتم به وستارة هذه المؤاخذة أحد هذه الأشياء، وتكون الآيتان ساكتتين عن بيان الغموس واللغو الفقهي، وحينئذٍ يندفع التعارض أيضاً فافهم. **(ومنها ما روي في تحريم الضب وإباحته)** في «سنن أبي داود» أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم نهى عن أكل لحم الضب وروى الجماعة إلاّ الترمذي عن خالد أنه سئل عن حرمته فقال ﷺ: «لا» كذا في «التقرير» كذا في «الحاشية» **(والتخلص بتقديم المحرم)** في العمل والاعتبار على المبيح **(بتقديم المبيح)** بالزمان فيكون منسوخاً **(كيلا يتكرر النسخ)** فإنه كان الإباحة أصلاً، فلو تقدم المحرم لنسخها، ثم بعد ذلك ينسخ المبيح التحريم فيتكرر النسخ، بخلاف ما إذا تقدم المبيح، فإنه يقرر الإباحة ثم المحرم ينسخها، فالنسخ مرة واحدة فهو أولى، واعترض عليه الإمام فخر الإسلام أن هذا موقوف على كون الإباحة أصلاً، ونحن لا نقول به، فإن الإنسان لم يترك سدى، فلا إباحة أصلاً حتى يقرره المبيح أو ينسخه المحرم، وقد تقدم ما يشيد أركانه، ولذا أردفه بقوله **(وفيه الاحتياط)** فإنه لو كان المقدم

المحرم والمتأخر المبيح ففي الاجتناب عنه لا حرج ولا ذنب، بخلاف، ما إذا تقدم المبيح وناسخه المحرم، فإنه لو عمل بالإباحة وقع في الحرج، وهو منقول عن أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه ووجوه أولاده الكرام أيضاً في مسألة الجمع بين الأختين بملك اليمين.

(**مسألة: الإثبات مقدم على النفي**) إذا تعارضا (**كما في الشهادة عند**) الشيخ أبي الحسن (**الكرخي والشافعية، وقال**) الإمام عيسى (**بن أبان: يتعارضان، والمختار**) عند الإمام فخر الإسلام وغيره من المحققين (**إن كان النفي بالأصل فيقدم الإثبات**) لأن النفي حينئذٍ من غير دليل (**تقديم الجرح على التعديل كحرية زوج بريرة**) اسمه مغيث (**حين أعتقت**) وخيرها رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كما في كتب السنة، كذا في «التيسير»، وقد عارضه الإخبار بعبديته النافي للحرية، كما في «الصحيحين» عن أم المؤمنين عائشة قالت: إنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم خيرها، وكان زوجها عبداً، وهذا الإخبار، إنما هو باعتبار الأصل (**لأن عبديته كانت معلومة**) متقررة من قبل (**فالإخبار بها بالأصل**) لعدم العلم بالحرية الطارئة. والإخبار بالحرية لا يصح إلاّ بعد العلم بوجودها عن دليل، فقدم إخبار الحرية على إخبار نفيها، أعني العبدية، وحكم بثبوت الخيار، وإن كان الزوج حراً، وإن الخيار ليس لدفع عار كونها تحت العبد كما عليه الشافعية، بل السبب حرية الزوجة بعد المملوكية دفعاً لزيادة الملك على نفسها، فإن الطلاق بالنساء كما يشهد به ما روى الدارقطني مرفوعاً طلاق الأمة تطليقتان وعدّتها حيضتان (**وإن كان**) النفي (**مما يعرف بدليله**) لا بالأصل فقط (**تعارضا**) لأن كليهما خبران عن علم، فالنفي كالإثبات (**وطلب الترجيح كالإحرام**) المنقول (**وفي تزوج ميمونة**) كما روى الستة عن ابن عباس: تزوج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ميمونة وهو محرم. كما في «التيسير» (**نفي للحل اللاحق**) المنقول (**على الأشهر كما يدل عليه هيئة محسوسة**) إحرامية (**فعارض رواية**) مسلم وابن ماجه عن زيد بن الأصم: حدثتني ميمونة: (**تزوجها وهو حلال**) وفي رواية أبي يعلى بعد أن رجعنا إلى المدينة وفي رواية الترمذي وابن خزيمة وابن حبان عن أبي رافع أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم تزوّج ميمونة وهو حلال، وبنى بها وهو حلال، وكنت الرسول بينهما، كذا في «التيسير» (**ورجح: أن ابن عباس يزيد على يزيد**) بن الأصم (**وأبي رافع ضبطاً وإتقاناً**) قال الزهري: ما ندري ابن الأصم أعرابي بوال على ساقه أنجعله مثل ابن عباس (**وأن سند النفي أقوى فإن رواته كلهم أئمة فقهاء كما قال الطحاوي**) وقوله على الأشهر إشارة إلى ما روى مالك في «الموطأ» عن سليمان بن يسار قال: بعث النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أبا رافع مولاه ورجلاً من الأنصار فزوجا ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالمدينة قبل أن يخرج، ففيه نفي للإحرام، وعلى هذا قال الشيخ ابن الهمام إن هذا الإخبار بالأصل، فترجح عليه رواية ابن عباس لكونه عن الدليل، ولا يذهب عليك أن هذا الإخبار أيضاً بالدليل لأنه لا إحرام قبل الخروج، وأيضاً أنه منقطع فإنه على ما نقل في «التقرير» عن ابن عبد البر أن سليمان ولد سنة أربع وثلاثين، وأبو رافع مات قبل شهادة أمير المؤمنين عثمان بسنتين، فلا يعارض المسند،

وإنما التعارض في الخبرين المذكورين سابقاً فافهم، واعلم أن الشافعي رحمه الله تعالى لم يجوّز نكاح المحرم والمحرمة، وجوّزه أئمتنا، وتمسك بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا ينكح المحرم ولا ينكح» رواه أصحاب السنن ومسلم، وأجاب الشيخ ابن الهمام بأنه عارض رواية ابن عباس نكاح أم المؤمنين ميمونة وهو محرم وابن عباس أقوى ضبطاً وفقهاً وعدالة وورعاً، فالترجيح له، ولو سلم التساوي تساقطاً ووجب الرجوع إلى القياس، وهو مؤيد لنا لأن النكاح كالشراء للتسري وهو غير ممنوع بالإحرام، ثم إنه لو امتنع بالإحرام فلا يزيد على حقيقة الوطء المحرم وهو إنما يوجب فساد الحج، فكذا النكاح لو امتنع أفسد الحج، ولا وجه لفساد النكاح أصلاً، ولو صير إلى الجمع فهو أيضاً معناً، فيحمل النكاح على الوطء، والخطابة الواقعة في هذا الحديث في رواية مسلم وأبي داود: «ولا يخطب» على التمكين للوطء. ولا تحتمل رواية ابن عباس هذا التوجيه، وقد يؤاخذ عليه بأن القول يترجح إذا عارض الفعل، لأن الفعل يحتمل الاختصاص دون القول، لا سيما إذا وقعت روايات الفعل متعارضة. وأيضاً: روى الإمام مالك أن أبا غطفان أخبره أن أباه طريفاً تزوج امرأة وهو محرم، فرد عمر بن الخطاب نكاحه، وقول الصحابي مرجح في صورة التعارض، وترجيح القياس بعده، لا سيما قول مثل أمير المؤمنين الذي لا يخفى عليه مثل هذا الحكم، ففعله دليل بقاء الحكم، وأنت لا يذهب عليك أن الأولى في المؤاخذة أن يقال: إن القول عام فالتعارض إنما هو في حقه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام لا في حقنا، لأنه لم يدل دليل وعلى التأسي، وأما ترجيح القول في هذه الصورة فمحل تأمل **(وإن أمكنا)** أي كون الإخبار عن دليل أو بالأصل **(كطهارة الماء)** وهو نفي للنجاسة يمكن أن يكون بالأصل، وأن يكون بالدليل بأن يلازمه فلم ير وقوع النجاسة **(فينظر)** ويسأل عن مبني الإخبار، فإن أخبر أنه بالأصل فيعمل بالنجاسة، وإن أخبر أنه بالدليل تعارضا **(والاستصحاب مرجح)** فيعمل بالطهارة التي هي الأصل، لأن الاستصحاب وإن لم يكن حجة لكن يصلح مرجحاً، وإن جهل عمل بالنجاسة لأنها أقوى. وقد يطالب بالفرق بينها وبين مسألة سؤر الحمار، فإن مقتضاها أن تقرر الأصول أيضاً، فيحكم بطهارة الماء وعدم زوال الحدث بعد استعماله، فيجب ضم التيمم، ويجاب بأن هناك التعارض في الأدلة الشرعية وهي مثبتة للأحكام فيمكن أن يحكم بالمشكوكية بخلاف ما نحن فيه، فإنه خبر لا يثبت حكماً أصلاً، فلا يخرج به حكم المشكوكية فتأمل.

(مسألة: الفعلان لا يتعارضان قط لاختلاف الزمان) فيكون فعل في وقت وضده في آخر **(إلاّ أن يجب التكرار)** أي يفيد الخبران أن هذا الفعل كان مكرراً بحيث صار عادة، سواء كان من الواجبات أو غيرها، كخبري رفع اليدين في الركوع والرفع وعدمه، فإنهما بكلمة كان من المضارع، وهي تفيد العادة على ما مر وإذا تعارضا على هذا الوجه **(فالثاني ناسخ أو مخصص)** على اختلاف قولي الحنفية والشافعية وإن جهل التاريخ يثبت حكم التعارض ويطلب الترجيح **(أما الفعل مع القول)** المخالف له **(فإما)** صادر **(مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التأسي)** فيه **(أو)** مقارن **(مع وجودهما)** أي دليل التكرار ودليل التأسي كليهما **(أو)** مقارن **(مع دليل التكرار**

فقط) دون دليل التأسي **(أو)** مقارن **(مع وجوب التأسي فقط)** دون دليل التكرار، فهذه أربعة أقسام **(وعلى الأول)** وهو ما إذا لم يكن مع دليل التكرار ودليل التأسي **(فإن كان القول مختصاً به)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم والفعل مختص به فرضاً **(فإن تأخر القول)** عن الفعل **(فلا تعارض)** بينهما لجواز وجوب الفعل أو ندب أو إباحته في وقت تحريمه بالقول في وقت آخر **(وإن تقدم)** القول على الفعل **(فالفعل نسخ له قبل التمكن)** إن لم يمر زمان يمكن الامتثال فيه بالقول وبعده إن مر، ومن لم يجز النسخ قبل التمكن يحيل وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمان إمكان الامتثال **(وإن جهل فسيأتي)** حاله في القسم الرابع **(وإن كان)** القول **(مختصاً بالأمة فلا تعارض أصلاً)** لعدم مشاركة الأمة في الفعل **(وإن كان عاماً له ولنا فكما كان خاصاً به وبنا)** يعني لا تعارض في حقنا، وأما في حقه عليه السلام فلا تعارض إن تقدم الفعل وإن تأخر، فهو ناسخ، وإن جعلهم فكما سيجيء **(وعلى الثاني)** وهو ما إذا كان الفعل مع دليل التكرار والتأسي **(فإن اختص القول به فلا تعارض في حقنا)** وإنما التعارض في حقه لوجود التكرار فيعم زمان القول أيضاً **(وفي حقه المتأخر منهما)** من القول أو الفعل **(ناسخ للآخر وإن جهل)** التاريخ **(فقيل: القول ناسخ)** في حقه **(وقيل: بل الفعل)** ناسخ في حقه **(وقيل: بالوقف دفعاً للتحكم)** في حقه، وتفصيله أن أحدهما ناسخ في حقه قطعاً، وتعيين أحدهما عيناً في فعله من غير قطع لا يجوز أصلاً، ولا يكفي الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد به، وذلك ظاهر **(وإن اختص)** القول **(بنا فالمتأخر)** منهما **(ناسخ)** للمتقدم قولاً كان أو فعلاً **(أقول: لو لم يثبت التأسي خصوصاً بل عموماً ففيه نظر)** فإنه قد تقدم في التخصيص أن دليل التأسي إن خص بالقول فلا يعارض الفعل فتذكر المذاهب المذكورة هناك **(وإن جهل)** التاريخ **(فمذاهب)** مختلفة فيه **(أخذ الفعل)** لأنه أدل لكونه معايناً مشاهداً **(والتوقف والعمل بالقول، وهو مختار الأكثر، لأن دلالته أظهر)** من دلالة الفعل، لأن الفعل لا يدل على حكم مخصوص إلاّ بانضمام أمر آخر بخلاف القول فإنه مفيد بنفسه، قال الشيخ ابن الهمام **(والأوجه تقديم ما فيه الاحتياط)** وذلك لأن الكلام فيما معه موجب التكرار والتأسي، فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول، ولا أظهرية لأحدهما في الدلالة وقد تعارضا، فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاحتياط ونحوه. وحاصل هذا يرجع إلى القول بالتوقف كما لا يخفى **(وإن عم)** القول **(له، ولنا: فالمتأخر ناسخ في حقه وحقنا)** لوجود شرط النسخ **(وإن جهل)** التاريخ **(فتلك المذاهب)** عائدة فيه إلاّ أنه ينبغي أن يختار التوقف في حقه حذراً عن الحكم على أفعاله من غير قطع أو طمأنينة **(وعلى الثالث)** وهو ما إذا كان الفعل مع دليل التكرار فقط **(فإن خص القول بنا أو عم له ولنا فلا تعارض في حقنا)** لفرض أن لا تأسي، فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه **(وفي حقه المتأخر ناسخ)** قولاً كان أو فعلاً لوجود التعارض **(كما في الخصوص به)** أي كما أن المتأخر ناسخ فيما إذا خص القول به صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه **(وعند الجهل كما علم)** قيل: القول، وقيل: الفعل، وقيل: الوقف، وهو المختار **(وعلى الرابع)** وهو ما إذا كان الفعل مع دليل التأسي فقط دون التكرار

(فإن كان القول خاصاً به فلا تعارض فينا) وهو ظاهر **(وأما في حقه)** عليه الصلاة والسلام **(فإن تأخر القول فلا تعارض)** لما مر **(وإن تقدم فالفعل ناسخ)** إياه **(وأن جهل)** التاريخ **(فتلك المذاهب)** المذكورة من أخذ القول والفعل والوقف **(ومختار الأكثر التوقف)** حذراً عن التحكم **(ونظر فيه بأنه يحكم بتقديم الفعل)** ههنا **(لئلا يقع التعارض المستلزم للنسخ)** الذي هو خلاف الأصل، يعني لو قيل بتأخر يلزم القول بنسخ القول. ولو قيل بتقديم الفعل ارتفع التعارض الموجب للنسخ فلا يلزم القول به، والأصل عدم النسخ، فالقول بتقدم الفعل راجح فلا وقف. كذا في «شرح المختصر» **(ويدفع بأنه لا عبرة لهذا الترجيح لأنه)** للتعبد، وهو متفرع على العلم بالراجح، و**(لا يتفرع عليه تكليف ولا تعبد لنا بالبحث عن فعله، أقول: مراد الناظر أن الوقف حكم بالمساواة وليس بمساوٍ)** بل تقدم الفعل راجح **(وأما أنه لا فائدة فينا لتعرض هذه المسألة)** كما يلزم من كلام الدافع **(فلو سلم لا يضره)** لأن الناظر لم يكن في صدد بيان الفائدة **(فتدبر)** وأشار بقوله: لو سلم مع عدم الفائدة، فإن معرفة أحواله الشريفة والإيمان بها من أعظم السعادات. ولعل مقصود الدافع أن الترجيح المظنون إنما يكفي لوجوب العمل به. وأما الاعتقاديات فلا يغني فيها الظن عن الحق شيئاً، والبحث عن أحواله لا يتفرع عليه تكليف، فلا نتكلم بالترجيح المظنون ولا نعتقد به أفعاله، فحينئذٍ لا يرد عليه شيء فافهم. **(وإن كان)** القول **(خاصاً بنا، فالمتأخر ناسخ)** أياً كان **(وإن جهل)** المتأخر **(فالمختار العمل بالقول)** لما مر، والأوجه الأخذ بالاحتياط **(وذلك إذا لم يتأسوا قبله)** وإلاّ فقد سقط الفعل من الذمة بالمرة، فلا تعارض، وهذا إنما يحتمل في الصحابة رضوان الله تعالى عليهم **(وإن كان)** القول **(عاماً)** له عليه السلام ولنا **(فكما كان خاصاً)** به عليه السلام وبنا يعني أن المتأخر منهما ناسخ وإن جهل، فالمختار الوقف في حقه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه، والقول في حقنا والأوجه ما فيه الاحتياط فافهم.

فصل:
في الترجيح

(وهو في اصطلاح الشافعية: اقتران الدليل بما يترجح به على معارضه) في إفادة الظن، إذ لا تعارض عندهم في القطعيات، وهؤلاء جوّزوا الترجيح بكثرة الأدلة أيضاً **(وهو)** أي الترجيح **(يوجب العمل بالراجح)** وسقوط المرجوح **(عند الجمهور)** من أهل الأصول **(للقطع عن الصحابة ومن بعدهم بذلك)** فهو مجمع عليه، وأيضاً: اعتبار المرجوح مع وجود الراجح خلاف المعقول، لكن حينئذٍ يبطل ما ادّعته الشافعية أنه لا بد في المخصص من المشاركة في أصل الظن دون القدر، حتى جوّزوا تخصيص العام بما هو دونه في الظن **(ومنه)** أي من الترجيح **(تقديمهم)** في العمل **(خبر)** أم المؤمنين **(عائشة)** الصديقة **(على قوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الذي روته الأنصار رضوان الله تعالى عليهم **(«إنما الماء من الماء»)** لأن الأزواج المطهرات أعرف بهذا الأمر **(وأورد)** عليهم **(شهادة أربعة مع)** شهادة **(اثنين)** خلافها

فإنه قد قويت الشهادة الأولى بانضمام مثلها إليها دون الثانية، فينبغي أن تكون راجحة، مع أنهما متساويان (**وأجيب بالالتزام**) لرجحان الأولى وسقوط الثانية (**كما هو قول مالك**) في «التيسير» والشافعي (**و**) أجيب أيضاً بعد تسليم عدم الرجحان (**بالفرق**) بين الشهادة والرواية (**فكم مرجح للرواية لا ترجح به الشهادة، أقول: لمّ الأمر أن نصاب الشهادة علة تامة للحكم شرعاً**) ويجب الحكم عند وجود شهادة اثنين (**وهي**) أي العلة التامة (**لا تزيد ولا تنقص**) فالأربعة والاثنان على السواء في إيجاب الحكم، فلا رجحان لأحدهما على الآخر في الإيجاب (**فافهم، وعند أكثر الحنفية**) الترجيح (**إظهار زيادة أحد المتماثلين**) المتعارضين (**على الآخر بما لا يستقل**) حجة لو انفرد (**فلا ترجيح عندهم بكثرة الأدلة**) ظاهر هذا الكلام يدل على أن بطلان الترجيح بكثرة الأدلة متفرع على هذا التفسير، ويجوز على الأول، وليس كذلك، فإن النزاع في الترجيح بكثرة الأدلة نزاع معنوي لا يختلف باختلاف التفسير، بل التفسيران متساويان على رأيهم، فإن الرجحان لا يقع عندهم بكثرة الأدلة، فإن الدليل الواحد كما يعارض واحداً يعارض أكثر، فعند كثرة الأدلة لم يقترن عندنا بالدليل ما يترجح به، وإنما عدلوا عن ذلك التفسير إلى هذا إظهاراً لما هو الواقع عندهم لكونه أدل على المقصود، بخلاف تفسير الشافعية، فإنه لا إشعار فيه إلى هذا. فإن قلت: فما بالهم يرجحون بكثرة الأصول؟ قال: (**وإنما صح**) ترجيح أحد القياسين (**بكثرة الأصول، لأن الدليل هو القياس وحده**) فإن الموجب للحكم هو العلة، وهو دليل واحد لا الأصول التي هي كثيرة وبكثرة الأصول إنما يحدث قوة في العلة، فتترجح على علة القياس الآخر، ثم الترجيح الواقع بين السنن إما في المتن أو في السند (**ثم هو في المتن**) يكون (**بقوة الدلالة، كالمحكم عندنا**) يترجح (**على المفسر وعليه فقس**) يعني المفسر على النص، والنص على الظاهر، والخفي على المشكل، ولا تصح معارضة المجمل لقسيماته إلاّ بعد البيان، فيصير متضح الدلالة والمتشابه غير معلوم المراد، فلا يصح معارضته لواحد من القسيمات أصلاً، وقد مرّ (**والإجماع**) يترجح (**على النص**) وقد مر بيانه (**والعام عاماً**) غير مخصوص يترجح (**على**) العام (**المخصوص**) نحو النهي عن بيع وشرط، رواه أبو حنيفة، وقد عارضه قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فقدم النهي لأنه عام غير مخصوص، والسر فيه ما تقدم أن العام الغير المخصوص قطعي، والمخصوص ظني (**و**) الحكم (**المؤكد على غيره**) لاحتمال غير المؤكد التأويل، والمؤكد لا يحتمله أو يبعد فيه (**والرواية باللفظ**) تترجح (**على المعنى**) أي الرواية بالمعنى، لاحتمال الغلط في نقل المعنى (**وما جرى بحضرته فسكت**) يترجح (**على ما بلغه**) فسكت لأن الأول أشد دلالة على الرضا من الثاني (**والأقل احتمالاً كمشترك**) بين (**الاثنين**) يترجح (**على الأكثر**) احتمالاً، كالمشترك بين ثلاثة أو أزيد اعلم أن الترجيح مذكور في كتب الشافعية وفيه نظر لأن المشترك بين اثنين والمشترك بين أزيد إن اقترن كل بالقرينة على السواء وتعين المراد فالكل سواء. وإن كان قرينة تعيين المراد في أحدهما أجلى من الآخر، فالترجيح بالجلاء والخفاء، ولا دخل فيه لقلة الاحتمال وكثرته (**والمجاز الأقرب**) يترجح (**على الأبعد**) يعني أن النص المستعمل في مجاز

أقرب يترجح على نص آخر مستعمل في مجاز أبعد إذا تعارضا، وهذا الترجيح أيضاً مذكور في كتب الشافعية (**لأنه**) أي المجاز الأقرب (**أقوى في الفهم غالباً**) من المجاز الأبعد (**فاندفع ما قيل إن**) المعنى (**الحقيقي متروك في كل منهما بدليل، و**) المعنى (**المجازي متعين في كل**) منهما (**بدليل**) فدلالتهما على المعنى المجازي على السواء (**فلا أثر للقرب والبعد في قوة الدلالة وضعفها**) فلا وجه للترجيح وجه الدفع أن الأقرب أقوى في الفهم، وهذا الدفع مندفع، لأن المجاز الأبعد مع القرينة المعينة له يتسارع إليه عند سماع ذلك النص، مثل المسارعة إلى الأقرب، لأن مناط السرعة القرينة، وقد يقال: المراد بترجح المجاز الأقرب على الأبعد إذا احتملهما كلام واحد وتكون قرينتهما موجودة، فإنه يحمل على الأقرب، وهذا واضح، لكنه ليس له تعلق فيما نحن فيه، فإن الكلام في تعارض النصين، ومحصول ما ذكره هذا القائل أنه لا إجمال في لفظ احتمل لمعنيين مجازيين مع قرينة صارفة عن الحقيقة أحدهما أقرب والآخر أبعد، فإنه يترجح الأقرب (**و**) المجاز (**الأشهر علاقة واستعمالاً**) يترجح (**على غيره**) وهذا أيضاً مذكور في كتب الشافعية، ويرد عليه ما مر (**وصيغة الشرط**) تترجح (**على النكرة في**) سياق (**النفي وغيرها**) من الألفاظ العامة (**لإفادة التعليل**) أي لإفادة صيغة الشرط تعليل الحكم المعلق به دون النكرة، والحكم المعلل أقوى من غير المعلل. وقد يخص منه النكرة التي بعد لا التي لنفي الجنس لكونه نصاً في العموم من صيغ الشرط، وهو الأظهر (**والجمع المحلى**) باللام (**والموصول**) يترجح (**على المفرد المعرف**) باللام أو الإضافة، لأنه ربما يستعمل في الخصوص بخلاف الجمع والموصول، فإن استعمالهما فيه أقل القليل (**و**) الترجيح في المتن قد يكون (**بالأهمية**) بأن يكون الحكم المفاد بأحدهما أهم في نظر الشارع من الحكم المستفاد من الآخر، فالأهم أرجح من غيره (**كالتكليفي**) من الحكم يترجح (**على**) الحكم (**الوضعي على**) المذهب (**الصحيح**) لأن التكليفي أهم (**والمقتضى للصدق على الشرعية**) أي الثابت بالاقتضاء لأجل صدق الكلام يترجح على الثابت اقتضاء لأجل المشروعية عند التعارض، فإن الصدق أهم (**والنهي**) يترجح (**على الأمر، لأن دفع المفسدة**) المستفادة من النهي (**أهم من جلب المنفعة**) المستفاد من الأمر، ولذا رجح أئمتنا حديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة على قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» رواه مسلم فيما تعارضا (**والتحريم**) يترجح (**على غيره**) من الأحكام لذلك والاحتياط، ولذا قدموا حديث النهي المذكور على حديث إباحة ذلك في الجمعة وقت الاستواء أو في مكة مطلقاً (**وقيل: بتقديم الإباحة**) وترجيحها على غيرها مطلقاً، وهو مختار الشيخ الأكبر صاحب «الفتوحات» قدّس سره (**لأنه عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام كان يحب التخفيف على أمته**) والظاهر بقاء الأحكام على ما يحبه (**وقيل: المحرم والموجب متساويان**) لا ترجيح لأحدهما على الآخر لأن ترجيح التحريم كان للاحتياط، وليس ههنا، لأن ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة هذا (**ومثبت درء الحد**) يترجح (**على موجبه**) لأن الدرء كان أهم، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كيف كان يحتال

لدرئه **(وموجب الطلاق والعتاق)** يترجح **(على نافيهما)** لأن موجبهما في قوة المحرّم **(و)** يترجح **(الحكم المعلل)** أي الحكم المذكور مع العلة **(على غيره)** أي الحكم الذي لم يذكر معه علته، لأن ذكر العلة ينادي على الأهمية **(وما ذكر معه السبب)** يترجح **(على نقيضه)** لأن ذكر السبب قرينة الأهمية **(و)** الترجيح في المتن قد يكون **(بالأغلبية كالتخصيص)** يترجح **(على التأويل)** يعني إذا تعارض نصان وتعارض وجوه جمعهما كتخصيص أحدهما وتأويل الآخر يترجح التخصيص على التأويل لكثرة التخصيص بالنسبة إلى التأويل كما تقدم أنه يجمع بتخصيص عند معارضة الخاص **(وموافقة القياس)** تترجح **(على المخالفة)** يعني إذا تعارض نصان وأحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له، فالموافق مرجح **(على)** المذهب **(الأصح)** لا لأن الموافق يترجح بانضمام القياس إليه، كيف والقياس حجة لو انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقع به الترجيح، بل لأن الغالب في الأحكام ما يكون معللاً، ويقاس عليه غيره، والظن تابع للأغلب، فالظن بثبوته أقوى **(وما لم ينكر الأصل)** روايته إنكار سكوت **(على ما أنكر)** ذلك الإنكار عند من لا يرى سقوط الحديث به، وإنما قيدنا الإنكار بإنكار السكوت، لأنه إذا أنكر إنكار التكذيب سقط الخبر عن الحجية إجماعاً فلا اعتداد به حتى يعارض الصحيح منه ويطلب الترجيح **(والنفي)** يترجح **(على الإثبات فيما الغالب فيه الشهرة)** لو كان **(ولم يشتهر)** كحديث عدم انتقاض الوضوء بمس الذكر على حديث الانتقاض به، وحديث مس رجل أم المؤمنين عائشة الصديقة في الصلاة على حديث انتقاضه بمس النساء، الظاهر إسقاط هذا الكلام، فإن الإثبات فيما الغالب فيه الشهرة مع عدم الاشتهار مردود، ولا يعمل به لو انفرد عن المعارض عندنا، فلا يصلح معارضاً لحديث النفي، فلا يطلب الترجيح **(و)** الترجيح في المتن قد يكون **(بعمل الخلفاء)** الراشدين، فإن الظاهر من عملهم بقاء ذلك الحكم، لأنهم أجل من أن يخفى عليهم الحكم الثابت الواجب العمل **(وقيل و)** يقع الترجيح **(بعمل أهل المدينة)** فإنهم أعرف بالأحكام لكون المدينة المطهرة مهبطاً للوحي ومنقية للخبث كما ينقي الكير خبث الحديد، وفيه ما فيه **(و)** ترجيح السنن **(في السند)** يكون **(بفقه الراوي وقوة ضبطه وورعه)** وهو الاعتياد بإتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات لحظ النفس أيضاً، فإن الفقيه يضبطه كما ينبغي، والمتورع يبعد عنه التساهل وقويّ الضبط لا ينسى كما تقدم من ترجيح ابن عباس على يزيد بن الأصم **(و)** يكون الترجيح **(بعلو الإسناد)** وهو قلة الوسائط **(قيل: قرب الإسناد قربة)** إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وذلك لقلة احتمال الغلط **(خلافاً للحنفية)** ووجه قولهم أنه ربما تكون الوسائط القليلة كثيرة النسيان سيئة الفهم بمعنى الحديث، والكثيرة قوية الحفظ قوية الذهن، فالظن من رواية تلك الوسائط القليلة أضعف بكثير من الحاصل عن وسائط كثيرة. فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط لا للقلة والكثرة، تأمل فيه.

حكى ابن عيينة أن أبا حنيفة اجتمع مع الأوزاعي، فقال الأوزاعي: ما بالكم لا ترفعون عند الركوع، والرفع سنة؟ فقال أبو حنيفة: لأنه لم يثبت من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فقال الأوزاعي: كيف وحدثني الزهري عن سالم عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه

وآله وأصحابه وسلم كان يرفع يديه حين يفتتح الصلاة، ويفعل مثل ذلك حين أراد الركوع، فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا يرفع إلاّ عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود بشيء من ذلك، فقال الأوزاعي: أقول حدثنا الزهري عن سالم عن أبيه ابن عمر، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم: فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه، وإن كان لابن عمر صحبة وله فضل صحبة للأسود فضل كثير، وعبد الله عبد الله، فرجح بفقه الرواة، كما رجح الأوزاعي بعلو الإسناد، وهو المذهب المنصور عندنا. وكذا في «فتح القدير»، وأنت لا يذهب عليك أن هذه الحكاية لا تدل إلاّ على أن الترجيح بفقه الرواة أوثق منه بعلو الإسناد، وأما أن علو الإسناد لا يقع به الترجيح ولو عند المساواة في الفقاهة وعدمها، فليس بلازم منه **(و)** الترجيح في السند يكون **(باعتياد الرواية)** لأن للمعتادية اهتماماً بضبطه **(خلافاً لشمس الأئمة)** وهذا لأن الاعتياد لا دخل له في الصدق ولا في الضبط، فكم من معتادين يتساهلون بل يكذبون، وكم ممن لا اعتياد لهم يهتمون بشأن الحديث فافهم. **(و)** يترجح **(بعلمه بالعربية)** أي بمعرفة الرواة العربية **(في الصحيح)** من المذاهب خلافاً للبعض، وذلك لأن العارف بالعربية يسهل عليه الضبط ولا يخطىء في الإعراب بخلاف الجاهل بها **(وبكونها عن حفظه لا نسخته)** أي على ما يكون رواية عن نسخته لأن اهتمام الحافظ بالحديث أكثر وأشد عن اهتمام المعتمد على النسخة فتأمل فيه **(ولا عبرة بالخط بلا تذكر عند أبي حنيفة)** فلا عبرة بحديث رآه مكتوباً عنده. وعرف أنه خطه أو خط ثقة، لكن لا يتذكر ما فيه وقد مر **(و)** يكون **(بكونه من أكابر الصحابة خلافاً للشيخين)** أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى **(كما في الهدم لما دون الثلاث)** بعد وطء الزوج الثاني، كما يهدم الثلاث وحتى يملك الزوج الأول بالتزوج ثانياً بعد إبانة الثاني أو موته، كمال التطليقات الثلاث، كما كان يملك من قبل **(فإنه)** مروي **(عن ابن عباس وابن عمر)** وقد اختاراه **(وعدم الهدم)** مروي **(عن)** أمير المؤمنين **(عمر و)** أمير المؤمنين **(علي)** ولم يختاراه، كذا قال الشيخ ابن الهمام، ولا يذهب عليك أنه ماذا أراد بكونه من الأكابر إن أراد الأكابر فقاهة وورعاً، فالكل متفقون على ترجيحهم رواية، وإن أراد غير ذلك من أكثرية الثواب، والأفضلية عند الله تعالى، فالظاهر أن هذا لا دخل له في رواية الحديث، ولم يذهب أحد أن مرويات أمير المؤمنين عمر أرجح من مرويات أمير المؤمنين عثمان أو أمير المؤمنين علي أو ابن مسعود أو ابن عمر أو لم تسمع الصحابة، كيف رجحوا خبر أم المؤمنين عائشة بوجوب الغسل بالأكسال على مروي أمير المؤمنين عثمان بعدم وجوب شيء غير الوضوء، وأما ما ذكر من مسألة الهدم فليس مما نحن فيه في شيء إذ ليس فيه ترجيح خبرهما على خير أميري المؤمنين، بل اتباع مذهبهما، وليس ذلك لترجيحهما، بل يجوز أن يكون وافق اجتهاده اجتهادهما مع أن ابن عباس لم يكن في الفقاهة دون أميري المؤمنين، فلا يترجح قولهما على قوله، وهو رجح بما لاح له فافهم. **(و)** الترجيح في السند قد يكون **(بالمباشرة)** أي بمباشرة الراوي **(و)** قد يكون

(بالقرب عند السماع) لأنه أسمع **(وذلك إذا بعد الآخر بعداً بعيداً)** بحيث يحتمل الغلط في السماع بأن يسمع البعض دون البعض الآخر **(وبه رجح الشافعية الإفراد بالحج من رواية ابن عمر)** أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أهل بالحج **(لأنه كان تحت ناقته)** فيكون أقرب أسمع للإهلال **(و)** رجح **(الحنفية القران فعن أنس أنه كان آخذاً بزمامها حين يقول: لبيك بحجة وعمرة)** اعلم أنه اضطربت الروايات في حجة الوداع، ففي البعض أنه أفرد بالحج، وفي أخرى أنه قرن بالحجة العمرة بإحرام، وفي أخرى أنه تمتع، قال الشيخ عبد الحق الدهلوي: وأكثر الروايات شاهدة بالقران، وبعضهم جمع بأنه أهلّ أوّلاً بالعمرة، ثم ضم إليه الإهلال بالحج، قال حين التلبية بعد ذلك: لبيك بحجة وعمرة. فمن سمع القول الأول حكى التمتع، ومن سمع القول الثاني ولم يكن شاعراً بأنه أهل من قبل بالعمرة حكى الإفراد، ومن كان عالماً بحقيقة الأمر وسمع القول الأخير وهم الأكثر حكوا القران، ولعل روايات القران مشهورة، بل تكاد تبلغ حد التواتر المعنوي والله أعلم؛ ولهذا الاختلاف اختلفوا في أن الأفضل ما هو، فعندنا: القران، وعند الشافعي، الإفراد، وعند مالك: التمتع، وقال أحمد: القران إن ساق الهدي وإلاّ فالإفراد، فافهم. والله أعلم بحقيقة الحال **(و)** قد يكون **(بالتحمل بالغاً ومسلماً)** فيكون ما تحمله بالغاً مسلماً أرجح مما تحمله صبياً أو كافراً، لأن اهتمام المسلم البالغ بالسماع أشد من اهتمام غيره **(و)** قد يكون **(بتأخر الإسلام)** وذلك إذا كان متقدم الإسلام لم يسمع بعد إسلامه بأن مات قبله. وصرح متأخر الإسلام بأنه سمع بنفسه، وهذا ظاهر جداً **(كالوارد في المدينة)** المطهرة، فإنه مرجح على الوارد بمكة، فإن أكثره وارد بعد الهجرة والغلبة فيما ورد بمكة لما ورد قبل الهجرة، والذي ينزل بعد الهجرة يسمى مدنياً، والذي قبل الهجرة يسمى مكياً، لكن هذا الترجيح إنما يكون فيما إذا لم يعلم ورود ما في مكة بعد الهجرة **(و)** قد يكون **(بتصريح السماع والوصل على العنعنة)** لاحتمال الإرسال والانقطاع فيها **(وفيه نظر، لأن قابل المرسل لا يسلم ذلك بعد عدالة المعنعن وإمامته)** وكونه غير مدلس تدليس التسوية، قال الحاكم: الأحاديث المعنعنة التي ليس فيها تدليس متصلة بالإجماع، كذا في «الحاشية» مطابقاً لما قال الشيخ ابن الهمام، والظاهر أن قبول المرسل لا دخل له في الإيراد، فإن اتصال العنعنة من غير المدلس إجماعاً يكفي في الإيراد، وأما إذا بقي احتمال الإرسال وإن كان هو لا يرسل إلاّ عن ثقة فالمصرح بالسماع أرجح البتة، لأن المسند مقدم على المرسل، فكذا قطعي الإسناد على ما يحتمل الإرسال فافهم. **(وبالاتفاق على رفعه)** فيرجح مقطوع الرفع على ما اختلف في رفعه **(إلاّ ما ليس للرأي فيه مجال)** فإن الوقف هناك كالرفع لتعين جهة السماع هناك **(و)** قد يكون **(بالذكورة)** فيترجح مرويّ الذكر على مروي الأنثى **(لكن في غير أحكام النساء)** أي أحكام يكون الغالب فيها معرفة النساء، وبه رجح خبر الركوع الواحد في الصلاة الكسوف على خبر تعدده، لأن راوي التعدد أم المؤمنين عائشة الصديقة، وراوي الركوع الواحد سمرة بن جندب، كما روى الترمذي وقال: حسن صحيح، لأن هذه الحال أكشف للرجال، لكن حديث تعدد الركوع رواه ابن عباس أيضاً على ما في «الصحيحين»، فلا يتم هذا النحو من الترجيح

(و) يكون (**بالنسبة إلى كتاب معروف بالصحة كـ «الصحيحين» الآن**) فإن المنسوب إليهما يترجح على ما لم ينسب إلى كتاب، لا أن مرويات «الصحيحين» راجحة على مرويات أئمة آخرين، فإن هذا لا يساعد عليه العقل والنقل، ولا عمل من يعتد بعملهم، وأفحش من هذا ما قال ابن الصلاح وأتباعه أن مرويات الأئمة الآخرين برواتهما مرجوحة عن مروياتهما كما قال (**وكون ما في «الصحيحين» راجحاً على ما يروى برجالهما أو شرطهما بعد إمامة المخرّج تحكم**) محض (**كيف لا**) يكون تحكماً (**ولم يسلم كثير من شيوخ مسلم عن غوائل الجرح**) كما لم يسلم شيوخ غيره إلاّ أن شيوخ مسلم أكثرهم مبرؤون عن الجرح (**وفي**) صحيح (**البخاري جماعة تكلم فيهم**) فكيف يكون المروي عن هذه الرجال المختلف فيهم مقدماً على مروي غيره عن متفق الصحة، وهل هذا إلاّ بهت (**وتلقي الأمة لجميع ما في كتابيهما ممنوع**) وقد قررنا من قبل فتذكر (**وقد تتعارض في التراجيح**) فيوجد في أحد المتعارضين ترجيح وفي آخر ترجيح آخر (**كابن عباس عارض أبا رافع في نكاح**) أم المؤمنين (**ميمونة**) فابن عباس روى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام نكحها وهو محرم، وأبو رافع أنه نكحها وهما حلالان (**وابن عباس راجح**) على أبي رافع (**ضبطاً وفقهاً، وأبو رافع**) راجح عليه (**مباشرة حيث قال: كنت الرسول بينهما، فتعارضا**) في الرجحان أيضاً، ولا يبعد أن يقال: الترجيح بالفقاهة والضبط راجح عليه بالمباشرة (**ورجح ابن عباس بأن الأخبار بالإحرام لا يكون إلاّ عن معاينة الهيئة**) الإحرامية فيكون العلم به أقوى (و) رجح (**أبو رافع بموافقة صاحبة الواقعة قالت: تزوجني ونحن حلالان**) وصاحب الواقعة أعرف بحاله (**فتعارضا**) في هذا الترجيح أيضاً (**فيتخلص**) بالجمع وذلك (**بتجوز التزوج عن الدخول**) في خبر أبي رافع من قبيل إطلاق السبب على المسبب (**أقول: لا يخفى جواز تجوز النكاح**) في خبر ابن عباس (**عن الخطبة فتعارضا ثالثاً**) في وجه الجمع. ولا يذهب عليك أن قوله وبنى بها وهو حلال يأبى عن إرادة الخطبة من النكاح فهو مفسر، ورواية أبي رافع نص، فرواية ابن عباس راجحة من هذه الجهة (**فيتخلص**) عن هذا التعارض (**بأن مجاز الدخول أقوى علاقة**) فيتسارع إليه الذهن دون مجاز الخطبة تأمل فيه (**وقد يكون بعضها**) أي بعض التراجيح (**أولى من بعض**) آخر فيرجح عند التعارض (**كالذاتي من العرضي**) أي كالترجيح الواقع من الذاتي، فإنه أقوى من الترجيح الواقع من العرضي (**مثل صوم معين**) كصوم شهر رمضان أو النذر المعين (**نوى قبل النصف**) من اليوم فلم يبيت من الليل (**فبعضه منوي**) وهو الإمساك الواقع بعد النية (**وبعضه لا**) وهو الإمساك الواقع قبلها من أول اليوم (**ولا تجزيء**) في الصوم الواجب بالاتفاق (**فتعارض مفسد الكل**) وهو فساد بعض الأجزاء بفقدان النية (**ومصححه**) وهو الجزء المنوي (**فرجح الشافعي الأول، لأن العبادة تقتضي النية في الكل**) وقد انعدمت، ونحن لا نساعد عليه، فاقتضاء العبادة النية في الجملة مسلم، واقتضاؤها قبل كل جزء ممنوع، بل العبادات متنوعة، منها ما يجب فيه لصوقها أول الأجزاء كالصلاة، ومنها ما يكفي فيه لصوقها بأكثر الأجزاء ويبقى الأقل موقوفاً على ما بعدها، نعم: لا بد لذلك من حجة، وقد تقدم في حديث صوم عاشوراء (**وأبو حنيفة**) رجح (**الثاني: لأن للأكثر**

حكم الكل) في مواضع، منها هذا، بدليل تصحيح صوم عاشوراء المنوي في اليوم حين كان فرضاً **(وهذا ذاتي)** لأنه بالأجزاء، بخلاف الترجيح بالعبادة لكونه بالعرضي **(أقول في كون العبادة وصفاً عرضياً للحقيقة الشرعية للصوم نظر فتدبر)** بل لا يصح على رأينا، لأن الصوم عبادة عندنا عما اعتبره الشارع عبادة، كما مر في مسائل النهي بل الوجه أنه لم يوجد ههنا مفسد الكل أصلاً، فإن القدر المشروط من النية قد وجد.

المسألة: (لا ترجيح بكثرة الأدلة والرواة ما لم تبلغ) حد **(الشهرة عند)** الإمامين **(أبي حنيفة وأبي يوسف، خلافاً للأكثر)** هم الأئمة الثلاثة والإمام محمد **(لهما قيام المعارضة مع كل دليل)** فإن كل واحد واحد دليل مستقل، فمعارض واحد كما يعارضه يعارض آخر أيضاً **(فيسقط الكل)** عند المعارضة، فلا وجه للترجيح **(كالشهادة)** فإن شهادة الاثنين كما تعارض شهادة اثنين آخرين كذلك تعارض شهادة أربعة **(و)** لهما أيضاً **(إجماع من سوى ابن مسعود)** من الصحابة ومن بعدهم **(على عدم ترجيح ابن عم هو أخ لأم على من هو ابن عم فقط)** مع وجود سببي الميراث **(فلا يكون)** الأول **(حاجباً)** للثاني بل **(يستحق بكل قرابة مستقلاً)** فكذا الأدلة الكثيرة التي كل منها سبب للعلم لا تترجح على الواحد **(و)** لهما أيضاً **(إجماع الكل على عدمه)** أي عدم الترجيح **(في ابن عم)** حال كونه **(زوجاً على ابن عم فقط)** مع وجود القرابتين. فكذا ههنا **(نعم: لو كان)** هناك **(كثرة لها هيئة اجتماعية)** موجبة لما لا يوجب آحادها استقلالاً، ويكون إفادة الآحاد مشروطاً بهذه الهيئة **(أفادت قوة زائدة)** البتة كما في المتواتر والمشهور **(ولا يخفى على الفطن ضعف هذه الوجوه)** أما ضعف الأول فلأن الكل معاً يفيد قوة الثبوت، ألا ترى أن زيداً يقاوم كل أحد ولا يقاوم الكل، وأما الثاني والثالث فإنما يتمان لو كان كل من جهتي القرابة يقتضي العصوبة، وليس كذلك، فإن الزوجية إذا انفردت تقتضي استحقاق النصف لا غير، وكذلك الأخوة لأم لو انفردت اقتضت استحقاق السدس، كذا في «الحاشية». وأنت لا يذهب عليك أن محصول الدليل الأول أن كل واحد من الأدلة ملزوم حصول النتيجة، ففي إعطاء النتيجة، ففي إعطاء النتيجة كل كاف، وهي كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين، فلا يحصل من الاجتماع قوة زائدة فانحسم المنع، ومن ههنا يسمع في المناظرة أن جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الأخرى، واعتبر من نفسك لو كان اجتماع الدلائل يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات، فإنها لا تقبل القوة والضعف، وإلاّ لم تبق قطعيات، نعم: عند كثرة الرواة للتشكيك مجال، فإن الهيئة الاجتماعية العارضة تفيد قوة لم تكن من قبل فافهم. ومحصول الثاني والثالث أن قرابة العصوبة والزوجية أو الأخوة لأم كل كان ملزوماً لاستحقاق الميراث وإن لم يكن كل منها عصوبة، ولا يحصل باجتماعها قوة زائدة، فكذا الدلائل كل منها لما كان مفيداً للنتيجة بالاستقلال، فلا يحصل بالاجتماع قوة زائدة فافهم. **(وللجمهور أن الظن يتقوى بتدريج)** بكثرة المخبرين **(حتى ينتهي إلى اليقين بالتواتر)** فالكثرة مفيدة للقوة فتترجح، ولا يذهب عليك أن هذا لا يجري في كثرة الأدلة، فإن التقوي بالتدريج فيه ممنوع، فالدليل قاصر على الدعوى، ثم رواة: «إنما الماء من الماء» كانت

أكثر وقد رجح أمير المؤمنين عمر وغيره من الصحابة خبر أم المؤمنين وحدها، فلم يعتبروا التقوّي بكثرة الرواة، ولعل هذه القوة ضعيفة مراتبها متفاوتة، ففي اعتبارها نوع من العسر والله يريد اليسر (**أقول منقوض**) هذا (**بكثرة الاجتهاد، فإن عدم الترجيح بها اتفاق**) بيننا وبينكم (**مع أنه ينتهي إلى اليقين بالاجماع**) كما أنه تنتهي كثرة الرواة بالتواتر إلى القطع (**فتدبر**) وجوابه أن القطع الحاصل بالاجماع تعبدي يحصل دفعة، لا بأن يتدرج الظن الحاصل باجتهاد إلى أن يتقوّى بانضمام آخر حتى ينتهي بالإجماع إلى اليقين بخلاف الرواة، فإن الظن فيه يتقوى بالانضمام، وينتهي بالتواتر إلى اليقين فافهم.

الأصل الثالث: الإجماع

(وهو لغة: العزم) كما في قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١] وفي قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل» **(والاتفاق وكلاهما)** أي الذي بمعنى العزم والذي بمعنى الاتفاق مأخوذان **(من الجمع)** فإن العزم فيه جمع الخواطر، والاتفاق فيه جمع الآراء **(واصطلاحاً: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة)** المرحومة المكرمة **(في عصر على أمر شرعي)** ومن يشترط انقراض العصر يزيد عليه اتفاقاً مستمراً إلى الانقراض ومن يشترط عدم خلاف السابق يزيد بحسبه، والحق أن الحد هذا، والشارط لأحد الأمرين إنما يشترط للحجية فافهم. قال الإمام **(حجة الإسلام)** قدس سره الإجماع **(اتفاق أمة محمد صلى الله عليه)** وآله وأصحابه و**(سلم على أمر ديني، وأورد كما في «المختصر» أنه لا يتصور)** لأن اتفاق من سيجيء لم يعلم بعد **(وأنه لا يطرد إن لم يكن فيهم مجتهد)** ووقع اتفاق من عدا المجتهد، فإنه يصدق عليه اتفاق الأمة وليس إجماعاً **(أقول الموجود من الأمة أمة أم لا)** وعلى الأول فاتفاق الأمة وهم الموجودون متصوّر قطعاً، ولا عبرة لمن سيجيء، فلا يرد الأول، وعلى الثاني: فلا مجال لأن يتوهم إن لم يمض مجتهد ولا يجيء في المستقبل، فلا يرد الثاني **(فالوارد أحد الإيرادين)** لا كلاهما **(والحق ورود الثاني)** لأن المتبادر من الأمة الموجود منهم **(والجواب عنه أن مادة النقض يجب تحققها، وهو ههنا ممنوع)** فإن خلو كل عصر عن المجتهد مما هو خلاف الواقع **(وقد يدفعان بإرادة اتفاق المجتهدين في عصر، لأنه المتبادر)** إلى الفهم في هذا المقام **(كما في قوله)** عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: **(«لا تجتمع أمتي على الضلالة»)** وإنما اختار هذا التجوز إحرازاً لحسن الاقتباس فافهم.

(مسألة: بعض النظامية والشيعة) قالوا: **(إنه محال)** ونسبه غير واحد إلى النظام قال السبكي: إنما هو قال بعض أصحابه وأما رأي النظام نفسه فهو أنه متصور لكن لا حجة فيه، كذا نقله القاضي أبو إسحاق الشيرازي والإمام الرازي. كذا في «الحاشية» **(ولو سلم)** أنه غير مستحيل **(فالعلم به محال، ولو سلم)** مكان العلم به **(فنقله إلينا محال أما الأول)** وهو استحالة الوقوع **(فأولاً، لأن انتشارهم في الأقطار يمنع نقل الحكم إليهم عادة)** وإذا امتنع نقل الحكم امتنع اتفاقهم **(والجواب)** هذا مجرد دعوى، و**(لا منع في المتواتر كالكتاب)** فإنه لشهرته لا يخفى على أحد **(و)** لا منع **(في أوائل الإسلام)** أيضاً لأن الأئمة المجتهدين كانوا قليلين معروفين، فيتيسر نقل الحكم إليهم **(و)** لا منع أيضاً **(بعد جدّهم في الطلب والبحث)** فإن المطلوب لا يخفى على الطالب الجاد **(وثانياً: لأنه لو كان)** فأما عن قطعي أو ظني ولو كان

(عن قطعي لنقل) هذا القطعي ولم ينقل فليس **(والظني يمتنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف القرائح، والجواب بالمنع فيهما)** فلا نسلم أنه كان قاطعاً لنقل إلينا **(فقد يستغني بنقل القاطع)** الظاهر عن نقل القاطع **(بحصول الاتفاق)** لعدم الدواعي حينئذٍ على النقل، ولا نسلم أن الظني يمتنع الاتفاق عليه، بل لو كان جلياً جاز الاتفاق عليه **(والظني ربما يكون جلياً)** فتقبله القرائح فتتفق **(والاتفاق إنما يمتنع فيما يدق)** من الظني **(وأما الثاني)** وهو استحالة العلم **(فلامتناع معرفة علماء الشرق والغرب بأعيانهم فضلاً عن أقوالهم)** فاستحال معرفة أقوالهم عادة **(مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر)** ولا يتصور ذلك، إلا إذا تفوهوا معاً، وظاهر أنه مستحيل عادة **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان» **(فيه أنه يجوز ضبط التاريخ بأن يعلم أن زيداً في ظهر كذا على كذا، ثم يسافر ويعلم أن عمراً في ذلك الوقت كان على ذلك الحكم وهكذا)** يسافر ويعلم حال كل أحد، وذلك بأن يسأل فيعلم بأخباره إنه كان عنده هذا الحكم **(أقول: يجوز كذبه في الأخبار عن الماضي)** بأن الحكم كان متقرراً عنده تلك الساعة **(لغرض فلا يعلم)** كون الحكم عنده **(إلا بإفتائه وتكلمه في ذلك الوقت، وتكلم كل واحد بحكم واحد في آن واحد مع اختلافهم في المشارق والمغارب مما تحيله العادة)** وكذا السماع في وقت واحد **(كما لا يخفى)** وأنت لا يذهب عليك أن القرائن الخارجية ربما تفيد العلم عادة فلا يجوز الكذب لغرض وسنفصل القول إن شاء الله تعالى **(وأما الثالث)** وهو امتناع النقل **(فلأن الآحاد لا يفيد)** العلم **(والتواتر عن الكل في كل طبقة ممتنع عادة)** ولا طريق للنقل إلا الآحاد والتواتر **(ومن ههنا قال)** الإمام **(أحمد من ادعى الإجماع)** على أمر **(فهو كاذب، والجواب عنهما)** أنه **(تشكيك في الضروري)** فلا يسمع كشبه السوفسطائية **(فإنا قاطعون بإجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين)** وما يقال في مقابلة القطع باطل لا يتكلف الجواب عنه **(وقول)** الإمام **(أحمد محمول على انفراد اطلاع ناقله)** فإن الإجماع أمر عظيم يبعد كل البعد أن يخفى على الكثير ويطلع عليه الواحد **(أو)** محمول على **(حدوثه الآن)** فإن كثرة العلماء والتفرق في البلاد الغير المعروفين مريب في نقل اتفاقهم **(فإنه احتج به في مواضع)** كثيرة فلو لم ينقل إليه لما ساغ له الاحتجاج **(قال: الاسفراييني: نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة هذا)** وقد يقال إن العلم بالإجماع على طريق النقل مستحيل أو متعسر فإن معرفة الناقل أعيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختاراً ورجوع كل قبل فتوى الآخر وعدم الإظهار خوفاً مستحيل عادة، وأما تقديم القاطع على الظني فأمر ضروري عقلاً، ويعرف اتفاقهم عقلاً بأن مثل هذا الضروري لا ينكره أحد، وهذا النحو من العلم غير منكر عند أحد، والعلم بالإجماع على خلافة أفضل الصديقين من هذه الأمة أيضاً من هذا القبيل لأن الخلافة أمر عظيم لا يشتبه حالها عند أحد حتى يدخل كل أحد في الجمع والأعياد ومراجعة الأقضية عند القضاة، وهذا يفيد علماً ضرورياً بأن الإجماع قد وقع، وأما بطريق النقل فلا والكلام فيه، وتحقيق المقام أن في القرون الثلاثة لا سيما القرن الأول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين بأسمائهم وأعيانهم وأمكنتهم خصوصاً بعد وفاة رسول الله

صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم زماناً قليلاً، ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجادّ في الطلب، ثم يعلم بالتجربة والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قبل قول الآخر علماً ضرورياً، وأيضاً بقرائن جلية وخفية فيهم وفي حال الفتوى والعمل يعلم يقيناً أنهم لم يكذبوا فيه لا عمداً ولا سهواً، ويمكن هذا العلم للواحد والجماعة فيمكن نقلهم وهذا لا بعد فيه فضلاً عن الاستحالة وتقديم القاطع على المظنون من هذا القبيل، فإنهم شاهدوا جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر أنهم يقدمون القاطع وعلم التجربة أن واحداً منهم لم يرجع قبل تقديم الآخر، وعلم من حالهم أن هذا كان مذهبهم فعلم أن إجماعهم وقع عليه من غير ريبة. وكذا في أمر الخلافة علم بالمشاهدة بيعة كل واحد من الصحابة الذين كانوا بالمدينة ولم يرجعوا عن البيعة أبداً حتى جاء من كان خارج المدينة فبايع وتبع كل من كان في النواحي والأطراف فوقع العلم بأنهم أجمعوا، فنقل هؤلاء العلماء به، فقد بان لك أن لا استبعاد فيما استبعدوا، وأن ما ذكروه تشكيك في الضروري، نعم لا يمكن معرفة الإجماع ولا النقل الآن لتفرق العلماء شرقاً وغرباً ولا يحيط بهم علم أحد فقد بان لك أن ما ذكره هذا القائل مغلطة في غاية السقوط لا يلتفت إليه فافهم ولا تزل فإن ذلك مزلة.

(مسألة: الإجماع حجة قطعاً) ويفيد العلم الجازم **(عند الجميع)** من أهل القبلة **(ولا يعتد بشرذمة من)** الحمقى **(الخوارج والشيعة لأنهم حادثون بعد الاتفاق)** يشككون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية **(لنا اتفاقهم)** في كل عصر **(على القطع بتخطئة المخالف للإجماع من حيث هو إجماع، و)** اتفاقهم على **(تقديمه على القاطع)** وعدهم تفريق عصا الجماعة من المسلمين أمراً عظيماً وإثماً كبيراً **(والعادة تحيل اجتماع هذا المبلغ)** من الأخيار الصالحين **(من الصحابة والتابعين المحققين على قطع في حكم)** ما، لا سيما القطع بكون المخالفة أمراً عظيماً **(إلا عن نص قاطع)** بحيث لا يكون للارتياب فيه احتمال فإنه قد علم بالتجربة والتكرار من أحوالهم وفتاويهم علماً ضرورياً أنهم ما كانوا يقطعون بشيء إلا ما كان كالشمس على نصف النهار، فإن قلت: هذا استدلال على حجية الإجماع بالإجماع وهو دور، قال: **(ولا دور، لأن الدليل وجود هذا الاتفاق بلا اعتبار حجيته)** والمدعي حجيته فلا دور، وتفصيله أنا وجدنا اتفاق كل عصر على تخطئة المخالف للإجماع بالقطع فكون الإجماع صواباً مطابقاً للواقع مركوز في أذهانهم ومقطوع معلوم عندهم، وهذا القطع لا يحصل إلا عن قاطع ظهر لهم مثل ظهور الشمس، بل أشد منه فلزم حجيته وليس فيه شائبة للدور **(أقول: لا يقال: لو كان)** قاطع ظهر عندهم **(لتواتر لتوفر الدواعي)** على نقله، لأنا نقول أولاً بطلان اللازم ممنوع فإن القاطع الدال على حجية الإجماع قد تواتر كما سيلوح لك إن شاء الله تعالى، وثانياً الملازمة ممنوعة **(لأن التواتر الملزوم قد يغني عن تواتر اللازم)** وههنا تواتر قطعهم بتخطئة المخالف أغنى عن تواتر القاطع الدال عليه **(فافهم، ونقض، أولاً بإجماع الفلاسفة على قدم العالم)** فإنهم قاطعون به والعادة قطع هذه الجماعة من غير قاطع **(وما عن بعضهم)** كأفلاطون **(من حدوثه فمحمول على الحدوث الذاتي)** الذي هو مسبوقية الوجود عن العدم مسبوقية بالذات

كما نص عليه الفارابي **(والجواب أن اتفاقهم)** ناشىء **(عن دليل عقلي، والاشتباه فيه كثير)** فربما يظن غير القاطع قاطعاً، فلا يلزم من الاتفاق عن دليل عقلي كونه قاطعاً **(بخلاف الشرعي)** أي الثابت بدليل شرعي **(وإن كان عقلياً)** أي مما يمكن إثباته بالعقل، فالمراد بالشرعي ما ورد به خطاب الشرع، وهو أعم من الشرعي، بمعنى ما لا يدرك إلا بالشرع، والمراد بالعقلي مقابل الأخص **(كالإجماع على حدوث العالم، فإن مداره على النص، والتمييز فيه ليس بصعب)** فلا مجال لأن يظن فيه غير القاطع قاطعاً، ومحصوله أن إحالة العادة إجماع هذا الجم الغفير من غير قاطع إنما هو فيما يكون عن الدلائل الشرعية، لا فيما يكون عن العقلية بل العادة فيها بخلاف ذلك **(فتدبر)** ولك أن تجيب بوجه آخر هو إحالة العادة إجماع الصحابة والتابعين ونحوهم الذين هم من خيار أتباع الرسل المعلوم فضلهم بمشاهدة أحوالهم الشريفة بالتجربة والتكرار، ولا يلزم منه إحالة العادة في إجماع غيرهم لا سيما إجماع أصحاب التفنيد والعقول الضعيفة من الفلاسفة بل العادة بتجسس أحوالهم الخسيسة تحكم أنهم يقطعون بما تهوى عقولهم من غير برهان، وليس لهم علم إنما وقعوا في الجهل المركب غالباً **(وثانياً بإجماع اليهود على أن لا نبي بعد موسى)** أعاذنا الله من هذا القول وصلى الله على موسى **(وإجماع النصارى على أن عيسى)** عليه السلام **(قد قتل)** مع أن بعد موسى بعث أنبياء، ونبينا صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وما قتلوا عيسى وما صلبوه ولكن شبه لهم **(والجواب) أولاً**: ما مر أن إحالة العادة الاتفاق إلا عن قاطع إنما هو في الصحابة والتابعين ونحوهم دون هؤلاء.
وثانياً: **(إنهم مقلدون لآحاد الأوائل)** الذين يكتبون بأيديهم ثم يقولون: هذا من عند الله **(بخلاف أصولنا، فإنهم محققون بعدد التواتر)** ومحصوله أن إحالة العادة الإجماع من غير قاطع إنما هي في عدد التواتر، والصحابة والتابعون المخطئون مخالف الإجماع قد بلغوا عدداً يكفي للتواتر أقل قليل منهم، وأما اليهود والنصارى فإنما رواتهم المجتمعون على هذا الباطل هم المفترون والمجترئون على الكذب على الله، وأقل القليل لا يحيل العقل والعادة ما هم عليه من الملكات الرذيلة اجتماعهم على الكذب ووقوعهم في الجهل المركب **(فافهم. واستدل)** على المختار **(أولاً بقوله تعالى** ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾) [النساء: ١١٥] **(الآية)** فإن من أتبع غير سبيل المؤمنين قد استحق الوعيد، فإتباعه حرام فهو باطل فيكون سبيل المؤمنين صواباً **(وهو للشافعي)** الإمام يعني هو استدل به **(وفيه)** أنه لا نسلم أن اتباع غير سبيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد الشديد، بل هو من مشاقة الله ورسوله، فلا يلزم حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقاً، بل هو إذا كان مع المشاقة ولو سلم فلا نسلم الوعيد لمن أتبع غير سبيل المؤمنين مطلقاً، بل من بعد ما تبين له الهدى فلا يلزم المطلوب، ولو سلم فلا نسلم عموم السبيل فإنه مفرد فلا يكون اتباع غير كل سبيل المؤمنين محط الوعيد، بل غير سبيل ما وليكن غير الإيمان وهو الكفر، ولو سلم فكلمة غير لا تتعرف بالإضافة فلا يعم فالمعنى إذن والله أعلم أن من يتبع غيراً من أغيار سبيل المؤمنين يستحق الوعيد وليكن ذلك الغير هو الكفر لا غير، ولو سلم فالمراد

غير سبيل المؤمنين من حيث هم مؤمنون فإن الحكم المعلق بالمشتق يقتضي عليه المأخذ وسبيل المؤمن من حيث هو مؤمن هو الإيمان، ويؤيده أن الآية نزلت في المرتد والعياذ بالله تعالى، ولو سلم فلفظ المؤمنين إن كان عاماً فالمعنى من يتبع غير سبيل كل واحد واحد من المؤمنين لا سبيل الجميع من حيث هم الجميع حتى يلزم اتباع الإجماع وإن لم يكن بل لجنس المؤمنين ونحوه فلا مطلوب، ولو سلم فسبيل المؤمنين دليلهم لا معتقدهم و**(أنه لو سلم دلالته)** من جميع الوجوه **(فظاهر)** وهو مظنون **(والتمسك به إنما يثبت بالإجماع ولم يثبت بعد)** الجواب:

أما عن الأول فإن المشاقة لله والرسول أعاذنا الله تعالى منها بنفسها لإيجاب الوعيد فيكون ضم إتباع غير سبيل المؤمنين لغواً فهو علة مستقلة كالأولى.

وأما عن الثاني فلأن قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] معطوف على كل الجملة السابقة، فلا يكون قيد ما قبلها قيداً لما بعدها والتقييد بها ترك الإطلاق الذي هو الحقيقة، وهذا الاحتمال كاحتمال المجاز في الخاص بل المطلق خاص فاحتماله لا يضر القطعية ولو سلم التقييد فإنما يتقيد بما هو مذكور سابقاً، وهو هدى الإيمان وتأمل فيه.

وأما عن الثالث فلأنه قد تقدم في المبادىء اللغوية أن المفرد المضاف أيضاً من صيغ العموم كيف ويصح الاستثناء عنه وهو معيار العموم.

وأما عن الرابع فلأن كلمة غير وإن كانت منكرة لكنها صفة لموصوف مقدر تقديره، ويتبع سبيلاً غير سبيل المؤمنين، والنكرة الموضوعة عامة كما تقدم وأيضاً: لو لم يكن غير سبيل المؤمنين عاماً لكان منكراً مطلقاً، إذ ليس: ههنا ما يفيد العهد لعدم التعريف ويكون المعنى: ويتبع غير إمّا من الأغيار وهذا مع أنه غير مفيد يفهم منه استحقاق الوعيد باتباع ما يوصف بالمغايرة لأجل المغايرة وفيه المطلوب فتأمل فيه.

وأما عن الخامس: فإن القدر المسلم أن المأخذ يكون علة للحكم لا أنه يكون قيداً فيه أو في متعلقاته نحن لا ننكر أن علة حرمة إتباع غير سبيلهم هو الإيمان، بل نقول هذه الكرامة أي حرمة إتباع غير سبيلهم لأجل الإيمان فإيمان المؤمنين سبب لإصابة الحق وهو المطلوب والنزول في المرتد والعياذ بالله لا يوجب الاختصاص به، كيف وقد تقدم أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

وأما عن السادس: فلأن غير سبيل كل واحد واحد هو غير سبيل الكل والكل الإفرادي، والكل المجموعي غير مفترقين ههنا، وعند اختلاف المؤمنين في حكم يكون اتباع غير سبيل كل واحد واحد إنما هو عند إحداث قول مخالف لأقوالهم، وأما عند موافقة البعض فليس غير سبيل كل واحد واحد بل غير سبيل البعض وعند اتفاقهم قول الكل، وكل واحد قول واحد واتباع مخالفه هو اتباع غير سبيل كل واحد واحد وسبيل الكل وهذا ظاهر جداً فافهم.

وأما عن السابع فالسبيل هو ما عليه المؤمن ويسلكه ويرضى به، كما في قوله ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ

سَبِيلِيٓ ﴾ [يوسف: ١٠٨].

وأما عن الثامن: فالظاهر أنه قوي وإن لم تكن الكريمة محفوفة بقرائن حالية قاطعة للاحتمالات، وأجيب بان الظاهر قطعي عندنا وإنما يكون ظنياً لو كان مؤوّلا، وليس حجيته ثابتة بالإجماع بل حجية القواطع جلية في نفسها وضرورة دينية، وإذا كان قطعياً فيثبت به الأمر القطعي، وبعد فيه خفاء ظاهر فإن الظاهر قطعي عندنا بمعنى أنه لا يحتمل خلافه احتمالاً ناشئاً عن دليل، وإن كان فيه مطلق الاحتمال، والإجماع قطعي، بمعنى أنه يقطع الاحتمال مطلقاً، فالظاهر لا يقع مثبتاً لهذا القطعي فافهم. ثم أورد على الدليل بأنه لو تم لدل على عدم حجية الإجماع فإن سبيل المؤمنين المجتمعين إنما تمسكوا بما سوى الإجماع على الحكم المجمع عليه، فالاستدلال بإجماعهم غير سبيل المؤمنين، وضعفه ظاهر فإن الغير ما ينافي سبيلهم ولو كان المراد مطلق المغايرة فسبيلهم التمسك بما سوى الإجماع عند عدمه والتمسك به بعد وجوده لا يكون غير سبيلهم هذا غاية الكلام في تحقيق هذا الوجه **(و)** استدل **(ثانياً: بقوله صلى الله عليه)** وعلى آله وأصحابه **(وسلم: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»)** فإنه يفيد عصمة الأمة عن الخطأ **(فإنه متواتر المعنى)** فإنه قد ورد بألفاظ مختلفة يفيد كلها العصمة، وبلغت رواة تلك الألفاظ حد التواتر وتلك الألفاظ نحو: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» ونحو: «من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام» ونحو: «عليكم بالجماعة» ونحو: «الزموا الجماعة» ونحو: من «فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية» ونحو: «عليكم بالسواد الأعظم» ونحو: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» وغير ذلك من الألفاظ التي يطول الكلام بذكرها **(واستحسنه ابن الحاجب)** فإنه دليل لا خفاء فيه بوجه ولا مساغ للارتياب فيه **(واستبعد الإمام الرازي)** صاحب «المحصول» كما هو دأبه من التشكيكات في الأمور الظاهرة **(التواتر المعنوي سيما على حجيته)** وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه الآحاد حدّ التواتر المعنوي فإن الرواة العشرين أو الألف لا تبلغ حدّ التواتر ولا تكفي للتواتر المعنوي، فإنه ليس بمستبعد في العرف إقدام عشرين على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة، ولو سلم فتواتره بالمعنى غير مسلم فإن القدر المشترك هو أن الإجماع حجة أو ما يلزم هو منه، فقد ادعيتم أن حجية الإجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويلزم أن يكون كغزوة بدر، وهو باطل فإنه لو كان كذلك لم يقع الخلاف فيه، وإنكم بعد تصحيح المتن توردون على دلالته على حجية الإجماع الأسئلة والأجوبة، ولو كان متواتراً لأفاد العلم ولغت تلك الأسئلة والأجوبة وإن ادعيتم أن هذه الأخبار تدل على عصمة الأمة وهي بعينها حجية الإجماع وقرر هذه بعبارات مطنبة كما هو دأبه. وهذا الاستبعاد في بعد بعيد كبرت كلمة خرجت من فيه. فإن القدر المشترك المفهوم من هذه الأخبار قطعاً هو عصمة الأمة عن الخطأ، ولا شك فيه، واجتماع عشرين من العدول الخيار بل أزيد على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم مما لا يتوهم، وأما قوله: لو كان لكان كغزوة بدر قلنا نعم إنه كغزوة بدر كيف وقد عرفت سابقاً أنه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله

وأصحابه وسلم إلى هذا الآن تخطئة المخالف للإجماع قطعاً، وهل هذا إلا تواتر الحجية، وأيضاً يجوز أن يكون المتوترات مختلفة بحسب قوم دون قوم فهذا متواتر عند كل من طالع كثرة الوقائع والأخبار، وما قال إنه لو كان متواتراً لما وقع الخلاف فيه، قلنا: التواتر لا يوجب أن يكون الكل عالمين به، ألا ترى أن أكثر العوام لا يعلمون غزوة بدر أصلاً بل المتواتر إنما يكون متواتراً عند من وصل إليه أخبار تلك الجماعة، وذلك بمطالعة الوقائع والأخبار والمخالفون لم يطالعوا، وأيضاً: الحق أن مخالفتهم كمخالفة السوفسطائية في القضايا الضرورية الأولية، فكما أن مخالفتهم لا تضر كونها أولية فكذا مخالفة المخالفين لا تضر التواتر، وأما ايراد الأسئلة والأجوبة فعلى بعض المتون لا على القدر المشترك المستفاد من الأخبار فافهم ولا تزل فإنه مزلة (و) استدل (**ثالثاً**) بقوله تعالى ﴿جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] والمعنى: أمة (**عدلاً فيجب عصمتهم عن الخطأ**) وإلا لم تكن عدلاً (**وفيه أن العدالة لا تنافي الخطأ مطلقاً**) بل إنما تنافي الخطأ الذي هو المعصية، فاحتمال الخطأ عن الاجتهاد باقٍ. أجاب الشيخ الهداد أن الوسط في اللغة من يرتضي بقوله، ومطلق الارتضاء في إصابة الحق عنده تعالى، لأن الخطأ مردود والمخطىء إنما يعذر للعجز لا أن الخطأ مرضي بعينه، فلما جعل قولهم مرضياً صار صواباً وحقاً، ولا يذهب عليك أن في القاموس وسط كل شيء أعد له، وقد ورد في الخبر المرفوع تفسيره بالعدل، وظاهر أن العدالة لا توجب إصابة الحق، فالأولى أن يقال إن سوق الآية التفضيل على الأمم السابقة وإلزامهم بقولهم وشهادتهم كما يدل عليه السياق، ويهدي إليه شأن النزول مع أنهم متأخرون عنهم غير مشاهدين إياهم، فالالزام بقول هؤلاء ليس إلا لأنهم معصومون عن الخطأ، فقولهم لا يكون إلا حقاً مطابقاً للواقع، وإلا لم يصر قولهم مع عدم المشاهدة شهادة ملزمة، بل قولهم حكاية عن الشهداء، ولا يبعد أن يقال: المراد بالعدالة المفسر بها في الحديث المرفوع عدم الميلان عن الصواب فافهم، لكن بقي أن الآية ظنية بعد غير صالحة لإثبات القاطع، وأيضاً: لو تم لدل على حجية إجماع الصحابة لا الإجماع مطلقاً، فإن الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب إلا أن يقال: المقصود حجية نفس الإجماع لا إجماع كل عصر والتعميم ثبت بدليل آخر فافهم، المنكرون (**قالوا أولاً**) قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فلا مرجع إلى الإجماع وهو منقوض بالقياس لأنه رد إلى الرأي (**فإن قيل برجوعه إليهما**) يعني القياس راجع إلى الكتاب والسنة لأنه مظهر لحكم الله تعالى (**فمشترك**) وروده. فإن الإجماع أيضاً مظهر لحكمه تعالى فالرد إليه رد إلى الله تعالى ورسوله، وفي الانتقاض خفاء، فإن المنكرين الروافض والخوارج وهم ينكرون القياس أيضاً. فالأولى أن يقرر منعاً بأنا لا نسلم دلالة الآية على أن لا مرجع إلى الإجماع فإن الرد إلى الإجماع رد إلى الله ورسوله (**على أن النزاع ضد الإجماع**) والرد إنما هو على تقدير النزاع، بل نقول مفهومه يفيد حجية الإجماع فيكون إلزاماً عليهم فإن الروافض قائلون بالمفهوم. ويوجد في بعض النسخ (**مع أنه ظاهر لا يعارض القاطع**) يعني أن سلم دلالته على ما زعمتم فظني لا

يعارض القاطع دلالته على حجية الإجماع، فيجب تأويله هذا تنزل والجواب هو ما ذكره فافهم **(و)** قالوا **(ثانياً)** قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰٓا أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠] **(الآية)** وأمثالها مما يشتمل على النهي **(يفيد جواز صدور المنهي عنه عن الكل)** وإلا لزم النهي عما يستحيل وجوده، وإذا جاز ارتكاب المنهي، فصدور الخطأ في الاجتهاد بالطريق الأولى، والجواب أنه منقوض، بأمثال قوله تعالى: ﴿لا تزن﴾ ويلزم جواز صدور الكبيرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(و)** الحل **(الجواب الجواز الوقوعي لا يلزم)** فإن النهي لا يتوقف على جواز المنهي عنه الوقوعي كيف ولو كان هذا لزم عصيان كل مكلف ولو مرة **(والإمكان الذاتي)** الذي هو لازم للنهي **(لا ينفعكم)** أصلاً فإنه لا يستلزم الوقوع **(على أنه منع لكل)** من المكلفين **(لا للكل)** فغاية ما لزم جواز صدور المنهي عنه من كل ولا يلزم جواز صدوره عن الكل إجماعاً ولا تلازم بينهما والنافع لكم الثاني دون الأول **(كذا في شرح المختصر، أقول: المنع لكل دائما)** كما هو مقتضى النهي **(يستلزم المنع للكل فتأمل)** ولا يبعد أن يقال: المنع لكل دائماً إنما هو لهم انفراداً، لاستحالة الصدور عنهم اجتماعاً، فتأمل فيه **(و)** قالوا **(ثالثاً بحديث معاذ)** فإنه لم يذكر الإجماع فلو كان حجة لذكره، وتخريجه قد مر **(ورد بأن الاجماع حديث)** لم يقع في ذلك الزمن.

(مسألة لا عبرة) في الإجماع **(بالكافر ولا)** عبرة أيضاً **(بوفاق من سيوجد إجماعاً)** وما صدر عن الخبيث الحلى في القدح على إجماع خلافة أفضل الصحابة بأن بني حنيفة الذين آمنوا بمسيلمة الكذاب كافة لم يبايعوه حتى قتلهم فحماقة لا يلتفت إليها **(وأما المقلد فالأكثر)** قالوا **(إنه كذلك)** أي لا عبرة به في الإجماع **(وإن كان عالماً)** بالمسائل **(خلافاً للقاضي)** فإنه لا يعتبر الإجماع إلا بموافقته **(وقيل: يعتبر الأصولي، وقيل)** لا **(بل الفروعي، لنا: لو اعتبر)** المقلد **(لكان)** الإجماع **(كأكل طعام واحد إذا لا جامع إلا الرأي وليس فيهم)** ويلزم أن لا يتحقق إجماع أيضاً فإن المقلدين أكثر من ذرات الرمل، اعلم أنه سيجيء إن شاء الله أن الاجتهاد متجز فلو كان مقلد له رأي في بعض الوقائع فالإجماع عليه لا يكون إلا بدخوله اتفاقاً فإنه مجتهد وليس اعتباره مفضياً إلى كونه كأكل طعام واحد **(واستدل بأن المخالفة تحرم عليه قولاً وفعلاً)** للمجتهدين فيكون قوله المخالف معصية مهدرة شرعاً فلا تضر الإجماع **(أقول لا يلزم من حرمة مخالفته انعقاد الاجماع بدونه)** لجواز أن يكون صدوره معصية، وأما بعد صدوره يكون معتبراً **(كمخالفة المجتهد)** القاضي **(لرأيه)** عامداً، فإنه ينفذ القضاء عنده في رواية مع كونها معصية فتكون معتبرة شرعاً **(وسيأتي)** في الخاتمة. ولا يذهب عليك أن القضاء بخلاف مذهبه له اعتباران:

اعتبار أنه موافق لاجتهاد آخر ومن هذا الاعتبار ليس خطأ، وهو مثل القضاء بمذهبه.

واعتبار أنه وقع معصية والنفاذ لأجل الاعتبار الأول باعتبار كونه معصية.

وأما قول المقلد مخالفاً لآراء المجتهدين فمعصية ليس إلا وهي مهدرة شرعاً، فهو من قبيل أصوات المجانين بل أدون منه، فلا يعتبر واتضح الفرق، على أن الحق عدم نفاذ القضاء

فافهم **(وقد يعترض بأن من قال باعتباره يمنع الحرمة)** ولعل هذا مكابرة، فإنه من الظاهر أنه أفتى لا عن دليل وهو حرام بالنص **(وما في شرح الشرح)** لدفعه **(أن اتفاق المجتهدين يدل على وجود قاطع)** دال على الحكم، فمخالفته مخالفة القاطع وهو حرام **(فمدفوع بأن مستند الإجماع ربما يكون ظنياً جلياً)** فدلالة الاتفاق على القاطع ممنوعة **(والأولى كما قيل)** في «حواشي ميرزاجان» **(اتفاقهم من حيث هم مجتهدون لا يكون إلا برأيهم)** قطعاً **(ولا شك أن مخالفته للمجتهد برأيه حرام)** إذ ليس له رأي معتبر شرعاً **(فتدبر)** بقي أن هذا إنما يتم في إجماع الصحابة، وأما اجماع من بعدهم بعد تقرر الخلاف فللمناقشة فيه مجال، لأن مخالفة من بعدهم مع موافقة واحد ممن قبلهم ليس حراماً عليه، فإن المقلد له أن يقلد قول أي مجتهد شاء، فإن قلت: فيه مخالفة الإجماع، لأنه قد أمات الأقوال السابقة فيحرم مخالفته، قلت: كونه إجماعاً هو أول المسألة، هذا لكن الحق غير خاف على من له أدنى تدبر فإن مخالفة هذا المقلد لمجتهدي زمانه إن كان بالرأي فهو حرام غير ناشىء عن الدليل الشرعي فلا اعتداد به، وإن كان لكونه موافقاً لقول مجتهد سابق عليهم فاعتبار قوله لأنه قول مجتهد سابق بالحقيقة فهو اعتبار لقول ذلك المجتهد فقد آل إلى أن الإجماع اللاحق هل هو حجة مع مخالفة المجتهد السابق أم لا؟ وسيجيء ولا دخل لمخالفة المقلد ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما في «الحاشية» أنه يجوز أن يكون لمجتهد قولان، ووقع الاتفاق على أحدهما، والمقلد يجوز أن يقلد الأول فلا حرمة، فيجوز أن يعتبر فتأمل.

(مسألة: لا يشترط عدالة المجتهد) في الإجماع **(فيتوقف على غير العدل في مختار الآمدي و)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** قدس سره، كلاهما من الشافعية **(لأن الأدلة)** الدالة على حجية الإجماع **(مطلقة)** عن تقييد الأمة بكونها عدلاً، فاعتبار إجماع العدول مع مخالفة الفاسق لا مدرك له شرعاً **(وكل حكم لا مدرك له شرعاً وجب نفيه)** وهذا إنما يتم إذا كان الأمة المطلقة شاملة للفساق في العرف القديم **(والحنفية بل الجمهور شرطوا العدالة)** وهو الحق لأن قول الفاسق واجب التوقف فلا دخل له في الحجية و**(لأن الحجية)** في الاجماع **(حقيقة للتكريم)** لأهله، والفاسق لا يستحق التكريم، وقد يقال: لم يدل دليل على أن الحجية للتكريم، وإنما اللازم أن التكريم ثبت بالحجية، وأين هذا من ذاك؟ وأنت لا يذهب عليك أنا قد أشرنا سابقاً في تقرير بعض الحجج السمعية أنها للتكريم مع أنه يكفي لنا كون الحجية مستلزمة له، فنقول: لو كان قولهم معتبراً في الحجية لزم تكريمهم، وهو منتف أيضاً **(وقد يقال إنه أهل له)** أي للتكريم **(لدخول الجنة)** فإن المؤمن لا يخلد في النار فيتوقف الإجماع عليه، كذا نقل عن الإمام شمس الأئمة، إلا أنه استثنى الفاسق المعلن، ولا يخفى عليك أن الحجية لا توجب التقيد بالإعلان في عدم القبول اللهم إلا أن يقال إنه ورد في بعض الأحاديث الوعد بالمغفرة لمن ستر ذنوبه، والوعيد الشديد على من فضحه الله تعالى في الدنيا، وهذا يعطي الظن بالمغفرة لمن ستر ذنوبه وفسقه، بخلاف المعلن على الشك فتأمل فيه **(ويدفع بأنه لم يعتبر)** قوله **(في الدنيا بدليل وجوب التوقف في اخباره)** فلا يكون أهلاً للتكريم باعتبار قوله،

وهذا لا ينافي التكريم في الآخرة بوجه بعد إذلالهم **(وقيل: يعتبر قوله في حق نفسه فقط)** فلا يعتبر الإجماع مع مخالفته في حقه، ويعتبر في حق غيره **(كالإقرار)** فإنه حجة في حقه دون غيره **(ويدفع بأنه قبل مخالفته كان)** نافعاً **(له)** لتكريمه **(وإنما يقبل فيما عليه)** لا فيما له إجماعاً **(كذا في شرح المختصر، أقول كل ما أدى إليه إجتهاده فيما لا قاطع)** فيه **(فهو عليه إجماعاً)** لأنه يجب عليه العمل به **أولاً (ولو كان له)** بالآخرة للتكريم **(فتدبر، واشتراط عدم البدعة المفسقة)** وهي البدعة الجلية، كالتجسيم والرفض والخروج **(كالعدالة)** فمن شرطها وهم الجمهور والحنفية قاطبة يشترط عدم البدعة أيضاً، ومن لا فلا، والأول هو الصحيح، كيف لا وأنه قد غلب مكابرة الهوى على العقل وانغمص رأيهم في تعصبهم، فوقعوا في ضلالة وظلمة، فيريهم الهوى خلاف ما هو عليه، فلا اعتداد بهم، واعتبار القول في الإجماع إنما كان لجامع صحة الرأي، فإن قلت: ما بال أكثر الشافعية حيث قبلوا رواية المبتدع الذي يرى الكذب حراماً ولا يدخلونهم في الإجماع وما الفرق، قلت: لعل الفرق عندهم أن مذهبهم أوقعهم فيما أوقعهم ومع ذلك يحرمون الكذب فلا يجترؤون عليه وعدم قبول الرواية كان لريبة الكذب لا غير، وأما الدخول في الإجماع فإنما هو بالرأي، وقد أفسدوه لاختيار مكابرة الهوى على العقل، ونحن قد بينا عدم قبول روايتهم أيضاً، ثم إنه إذا تأملت فيما ألقينا ظهر لك أنهم أجدر بعدم الاعتبار من الفاسق فإن الفاسق ما أفسد رأيه، بل أهدر قوله شرعاً فافهم. ثم لما كان يرد على غير شارطي انتفاء البدعة الجلية أنه يلزم أن لا ينعقد الاجماع على خلافة أفضل الصديقين وأمير المؤمنين على الخلاف الروافض في الأول والخوارج في الثاني، أجاب عن الأول بقوله **(وخلاف الروافض بعد الاجماع)** فإن الإجماع انعقد زمن الصحابة، وهم حدثوا بعدهم بكثير، وإنكارهم حدوثهم، ودعوى أنه كان مذهبهم من قبل كذب ومكابرة لا يلتفت إليه، وأجاب عن الثاني بقوله **(وخلاف الخوارج ليس في الاجماع لأن معاوية مجتهد)** وهو لم يبايع أمير المؤمنين علياً كرم الله وجهه، ووجوه آله الكرام فما انعقد الاجماع، وأما ثبوت الخلافة فلكفاية بيعة الأكثر من المعتبرين، وكونه اهلاً لها في نفسه من غير ارتياب أو لدليل آخر لاح لهم **(فتأمل)** وقال بعضهم في كون مخالفة معاوية بالاجتهاد نظر، لأنه لو كانت بالاجتهاد لناظر بالحجة وأمير المؤمنين على كان ألين للحق، وقصد مناظرته بالحجة، وإقامة الحجة عليه، ولم يصغ إليه وعند شهادة عمار، قال: إنما قتله علي حيث جاء به كبيراً، وليس هذا من الحجة في شيء، ولذا قال أمير المؤمنين في الجواب: فإذا قتل حمزة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، بل الكلام في كونه مجتهداً، كيف وقد عده صاحب «الهداية» من السلاطين الجائرة مقابل العادلين، ولو كان بالاجتهاد لما كان جوراً، ولم ينقل عنه فتوى على طريقة الأصول الشرعية هذا، والأولى أن يقال: لم يكن إجماعاً لما كان أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم شاكاً في أمير المؤمنين، فإنه أرسل مولاه إليه، وقال في اعتذار عدم دخوله في أمره لو كنت في شدق الأسد أحببت أن أكون معك فيه، ولكن هذا الأمر لم أره رواه البخاري. وعن أبي وائل قال: دخل أبو موسى وأبو مسعود على

عمار حين بعثه عليّ إلى أهل الكوفة يستفزهم، فقالا: ما رأيناك أتيت أمراً أكره عندنا من اسراعك في هذا الأمر منذ أسلمت! فقال عمار لهما مثله رواه البخاري، وأبو بكرة أيضاً عد هذا القتال من الفتنة وإذا كان أمثال أسامة وأبي مسعود وأبي موسى وأبي بكرة شاكين في أمره فأين الإجماع؟ وبعد التنزل فالجواب بحدوثهم بعد الإجماع فافهم.

(**مسألة: الإجماع الحجة لا يختص بالصحابة**) رضوان الله تعالى عليهم، بل اجماع من بعدهم أيضاً حجة خلافاً للظاهرية وعليه الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية وابن حبان (**ولأحمد**) الإمام (**قولان**) قول كالظاهرية، وقول كالجمهور، وهو الصحيح (**لنا: الأدلة السمعية، فإنها ليست مختصة بالحاضرين على المختار**) فإن سبيل المؤمنين والأمة يتناول كل عصر (**وأما**) الأدلة (**العقلية فقيل: تتم**) في غيرهم أيضاً (**وقيل: لا**) تتم (**لأنهم**) أي الأخيار من الأمة (**خصوا التخطئة بمخالفة إجماع الصحابة**) لا بمخالفة كل إجماع (**أقول الحق الاتفاق على التخطئة**) بمخالفة الإجماع (**مطلقاً كما قيل**) كما يظهر باستقراء الوقائع (**لكن لا ينتهض ههنا**) حجة (**لأن الخصم ينكر إمكان وقوعه، وهو لا ينافي التخطئة على تقدير وقوعه فافهم فإنه دقيق**) فيه إشارة إلى الفرق بين انتهاض السمعية وعدم انتهاض العقلية، مع أن الظاهر أنهما سواء، ووجه الفرق أن مقتضى السمعية أن الحجية لازمة لوقوع الاتفاق مطلقاً، ومقتضى العقلية ليس كذلك، بل مقتضاها أنه إذا وجد الاتفاق وصار حجة صح تخطئة مخالفه، فلو وقع الاتفاق ولا عبرة به كما قال الخصم لا ينافي ذلك، نعم: ينافي السمعية لأنه اتفاق على ما ليس بحق كذا في «الحاشية». وأنت لا يذهب عليك أن صحة تخطئة المخالف غير متوقفة على الحجية في العلم، ولو توقفت في الخارج، وحاصل الاستدلال أنهم يخطئون مخالف ما وقع عليه الاتفاق في كل عصر، فلو لم يكن اتفاقهم حجة وصواباً عندهم لما ثبت التخطئة فكون الإجماع حجة قطعية مركوز في أذهانهم، ولا يكون هذا إلا عن قاطع، وهذا بعينه جار في إجماع التابعين ومن بعدهم، فالتخطئة لو وجدت تنافي عدم الحجية قطعاً، وإن أراد أن التخطئة في نفس الأمر متوقفة على الحجية فهذا غير ضار بل نافع، ثم إنه لو كان تخطئة المخالف غير مناف لعدم العبرة بالاتفاق بعد تحققه لم يتم هذا الدليل أصلاً، فإن للخصم أن يقول: هذا إنما يتم لو كان إجماع الصحابة حجة معتبرة، وأما لو كان غير معتبر كما يقول به الخصم فالتخطئة لا تنافي ذلك هذا فإذن لم يبق فارق بعد تسليم التخطئة بين العقلية والسمعية ولم يبق في هذا كلام إلا بأن الخصم ينكر تحقق الاتفاق، فالتخطئة على تقدير تحققه لا تنافي ذلك ومثل هذا تحققها في السمعية أيضاً، فالجواب حينئذٍ بإثبات وقوع اتفاق التابعين في حادثة ولم يثبت إنكار الخصم إلا عند استقرار الخلاف، وتقرر المذاهب لا عند سكوت الصحابة لعدم وقوع هذه الحادثة في زمنهم، ومحل الخلاف ههنا هو هذا إلا ذاك، فإنه مسألة أخرى سيجيء بيانها إن شاء الله، الظاهرية (**قالوا: أولاً أجمع الصحابة على أن ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد**) ولا بأس برجوعه إلى أي طرف شاء (**فلو قيل بإجماع من بعدهم لأبطله**) إذ لا يبقى حينئذ محل الاجتهاد (**ولزم النقيضان**) لحقية كل اجماع (**قلنا**) هذا (**منقوض بإجماع الصحابة**) على حكم (**بعد هذا

الإجماع) أي على أن ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد فحينئذ لزم النقيضان **(والحل أنه في العرف عرفية عامة)** أي ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد **(ما دام لا قاطع)** فيه، فانعدام الحكم لانعدام الوصف لا يوجب بطلان هذا الذي هو مجمع عليه **(و)** قالوا **(ثانياً: لو اعتبر)** اجماع من بعدهم **(لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة)** بعضاً، يعني لو اعتبر هذا الاجماع لاعتبر اجماع من بعد الصحابة بعد تقرر الخلاف فيهم **(قلنا: نمنع الملازمة)** فإن بينهما فرقاً بعدم وجود الاتفاق عند استقرار الخلاف السابق فيمن قبل لكون قول كل مع الدليل حقاً، هذا عند من يشترط عدم الخلاف السابق **(أو بطلان اللازم)** فإن هذا الإجماع حجة أيضاً على رأي الأكثر.

(مسألة: لا يشترط عدد التواتر) في المجمعين **(في مختار الأكثر)** ليس المراد بعدد التواتر العدد المعين فإنه قد تقدم أنه لا حد لأقله، بل المراد عدد لو أخبروا في محسوس وقع العلم **(لأن الحجية)** إنما هي **(للاتفاق تكريماً)** لهذه الأمة **(وهو مطلق)** لا دخل فيه لعدد التواتر، أعلم أن العمدة في إثبات حجية هذا الإجماع الدلائل السمعية، أما العقلية فلا تفيد لأن التخطئة لم تظهر لمخالف المجمعين الغير البالغين عدد التواتر كما لا يخفى، ولذا قال المصنف الحجية للإجماع تعبدي تكريماً فافهم **(فجمع)** قالوا **(لا بد من جماعة)** ولا يكون اتفاق الاثنين ولو كانا كل الأمة المجتهدة إجماعاً لوقوع ذم مخالفة الجماعة في الحديث **(وقيل يكفي اثنان)** إذا كانا كل الأمة المجتهدين وهو الظاهر، وإلاّ لزم إجماع الأمة على الخطأ **(أما الواحد)** إذا كان هو المجتهد لا غير **(فقيل حجة لئلا يخرج الحق عن الأمة)** وتحقيق مناط لا تجتمع أمتي على الضلال يقتضي عدم خروج الحق عن الأمة ولعله لذلك يكون قول الإمام محمد المهدي الموعود حجة يخطىء مخالفه **(وقيل لا)** أي لا يكون حجة **(لأن المنفي عنه الخطأ هو الاجتماع)** دون الواحد **(وهو المختار)** وأنت لا يذهب عليك أنه إنما نفي عن الإجماع الخطأ تكريماً لهذه الأمة المرحومة لعدم خروج الحق عنها وهو يقتضي نفي الخطأ عن الواحد إذا كان هو المجتهد كيف لا ويلزم حينئذٍ أن لا يكون في الأمة من يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر والسمعي ينفيه فافهم.

(مسألة: التابعي المجتهد معتبر عند انعقاد إجماع الصحابة عند الحنفية والشافعية وأكثر المتكلمين) فلا يكون إجماعاً عند مخالفته إياهم، فإن قلت هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول الصحابة، فإن مخالفة التابعي إياه حرام عليه فلا يعتبر قوله، فلا يضر إجماعهم، قلت لا نسلم الحرمة عنده إذا أدى اجتهاده إلى عدم الحجية لكونها مجتهداً فيها مظنونة ظناً ضعيفاً فافهم **(ومن بلغ درجة الاجتهاد بعد إجماعهم فاعتباره)** موقوف **(على شرط انقراض العصر وعدم ظهور المخالفة من المجمعين)** بعد الإجماع **(ولا من التابعين)** إياهم **(في حياتهم)** فعند هذا الشارط لا بد من دخول من بلغ الاجتهاد زمن الصحابة بعد إجماعهم **(وقيل لا يعتد)** التابعي في إجماعهم **(مطلقاً وهو رواية عن)** الإمام **(أحمد)** وإليه يشير كلمات الشيخ الأكبر **(لنا العصمة)** تثبت **(للكل)** من الأمة والصحابة مع وجود هذا التابعي بعض الأمة **(أقول: إن قيل لولا قاطع)** عندهم على الحكم **(لما أجمعوا عادة)** عليه فيكون إجماعهم حجة ولا ينظر إلى

قول التابعي **(قلنا ممنوع)** فإن الاتفاق قد يكون بالقياس **(واستدل بأنهم سوّغوا الاجتهاد معهم كسعيد وشريح والحسن ونحوهم ولولا الاعتبار)** لهم **(لم يفد)** تسويغهم اجتهاداً معهم **(أجيب إنما يتم لو ثبت التسويغ مع إجماعهم)** يعني إنما يتم لو ثبت تسويغهم إياه في إجماعهم وهو ممنوع **(لا)** فيما يكون مختلفا فيه، فإنّ التسويغ فيه لا يفيد ما نحن فيه **(كما عن أبي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس بأبعد الأجلين وقلت بوضع الحمل)** ولفظ البخاري: جاء رجل إلى ابن عباس وأبو هريرة جالس عنده فقال: أفتني في امرأة ولدت بعد زوجها بأربعين ليلة؟ فقال ابن عباس: بأبعد الأجلين فقلت أنا ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] **(فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي، يعني أبا سلمة)** فأرسل ابن عباس كريباً إلى أم سلمة فقالت: قتل زوج سبيعة الأسلمية وهي حبلى، فوضعت بعد موته بأربعين ليلة فخطبت فأنكحها رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وكان أبو السنابل فيمن خطبها.

واعلم أنهم اختلفوا بعد أن الإجماع مع مخالفة التابعي المجتهد ليس إجماعاً إنه حجة أم لا فمن ذهب إلى حجية قول الصحابي يقول حجة ومن لا فينبغي لا والحق أنه حجة مظنونة لظهور إصابة رأي هؤلاء الأخيار المشاهدين للقرائن فافهم.

(مسألة: قيل إجماع الأكثر مع ندرة المخالف) بأن يكون واحداً أو اثنين **(إجماع كغير ابن عباس)** أجمعوا **(على القول بالعول)** عند تكثر السهام عن المال، هذا على المشهور، وإلاّ فسيجيء أن إنكار العول مما لم يصح عنه **(وغير أبي موسى)** الأشعري أجمعوا **(على نقض النوم للوضوء، وغير أبي هريرة وابن عمر)** أجمعوا **(على جواز الصوم في السفر)** فيه إشارة إلى أن أبا هريرة فقيه كما هو الصحيح وقد مر **(وقيل إن سوغ الأكثر اجتهاده)** مع مخالفته إياهم **(كخلاف)** أمير المؤمنين وإمام الصديقين **(أبي بكر الصديق في الممتنعين عن)** أداء **(الصدقات)** حيث تفرد بالحكم بقتلهم **(فلا ينعقد)** الإجماع مع مخالفته **(بخلاف قول ابن عباس بحل التفاضل في أموال الربا)** فإنهم لم يسوغوا اجتهاده هذا حتى أنكروا عليه مرة بعد أخرى إلى أن رجع عما كان يقول كما في «صحيح مسلم» وروي عنه اللهم إني تبت عن قولي في الصرف وقولي في المتعة، وفي التمثيل الأول نظر فإنه لم يثبت أن غير أمير المؤمنين الصديق الأكبر اتفقوا على عدم جواز قتال مانعي الزكاة، وهو رضي الله تعالى عنه خالفهم فقط، بل الذي ثبت أنه رضي الله عنه لما هم بقتال مانعي الزكاة اشتبه ذلك على أمير المؤمنين عمر بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله فكشف شبهته بأنه داخل في الاستثناء فوافقه، وأجمع عليه الصحابة كافة وقاتلوا معه فليس هذا من الباب في شيء فاحفظه **(والمختار أنه ليس بإجماع لانتفاء الكل)** الذي هو مناط العصمة، ثم اختلفوا **(فقيل ليس بحجة أصلاً)** كما أنه ليس بإجماع **(وقيل: بل حجة ظنية)** غير الإجماع **(لأن الظاهر إصابة السواد الأعظم)** إذ من البعيد أن لا يطلع الأكثر بعد الفحص الشديد ويطلع الواحد الأندر **(قيل ربما كان الحق مع الأقل)** وليس فيه بعد **(ألا ترى الفرقة الناجية واحدة من ثلاث وسبعين)**

فالأقل على الحق **(وقد ارتد أكثر الناس بعد وفاته عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام والمؤمنون أقل)** من الكفرة **(وكان الأكثر)** من الناس **(في زمان بني أمية على إمامة معاوية)** مع أن الحق كان بيد أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه من غير ريبة **(و)** على إمامة **(يزيد)** ابنه مع أنه كان من أخبث الفساق، وكان بعيداً بمراحل من الإمامة، بل الشك في إيمانه خذله الله تعالى، والصنيعات التي صنعها معروفة من أنواع الخبائث **(وأشباههما)** من الظلمة والفسقة، والحاصل: أن الحق ربما كان مع الأقل ولا بعد فيه والمذكورات إسناد **(أقول: كثرة الفرق لا تستلزم كثرة الأشخاص)** بل يجوز أن تكون أشخاص الفرقة الواحدة أكثر من أشخاص سائر الفرق فوحدة الفرقة الناجية لا توجب كون الحق مع الأقل **(وكثرة الأشخاص لا تستلزم كثرة العدول والمجتهدين)** وقائلو إمامة معاوية لم يكونوا مجتهدين اللهم إلاّ نادراً وقائلوا إمامة يزيد وأشباهه لم يكونوا عدولاً بل من أغلظ الفسقة **(والنزاع)** إنما وقع **(فيه)** فإن الظاهر من اتفاق أكثر المجتهدين العدول الإصابة **(فتأمل)** فيه فإنه لا يزيد على الكلام على السند. قال في «الحاشية» المقصود دعوى ظهور الإصابة، ولما كان الاشتباه لهذا الإسناد تكلم عليه، وأنت لا يخفى عليك أن دعوى الظهور لا تخلو عن كدر فتأمل المكتفون بإجماع الأكثر **(قالوا أولاً)** قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار)** رواه أصحاب السنن ومثله في «صحيح البخاري» **(قلنا محمول على الإجماع)** أي على إجماع الكل بناء **(على أنه يمنع المخالفة بعد الموافقة لأنه)** أي شذ **(من شذ البعير)** إذا تواحش بعدما كان أهلياً **(و)** قالوا **(ثانياً: صح خلافة)** أمير المؤمنين وإمام الصديقين **(أبي بكر)** رضي الله عنه صحة لا يرتاب فيها إلاّ من سفه نفسه **(مع خلاف)** أمير المؤمنين. **(علي)** كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام **(وسعد بن عبادة وسلمان)** الفارسي ولو كان الشرط إجماع الكل لما صح هذا الإجماع على الخلافة الواضح الصحة مثل وضوح الشمس، ثم عد سلمان غير صحيح فإنه لم ينقل عنه التوقف أصلاً، كيف وسلمان من تلامذة إمام الصديقين، وأصحاب الإمام العارف خواجه بهاء الدين نقشبند قدس سره من الأولياء يروون أخذه التصوف منه رضي الله عنه، وينسبون خرقة إرادته إليه رضي الله تعالى عنه **(ويدفع بأن الإجماع بعد رجوعهم)** إلى بيعته رضي الله عنه، هذا واضح في أمير المؤمنين علي، فإنه قد روى عبد الرزاق عن معمر عن عكرمة قال لما بويع لأبي بكر تخلف علي عن بيعته وجلس في بيته فلقيه عمر فقال: تخلّفت عن بيعة أبي بكر؟ فقال إني آليت بيمين حين قبض رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أن لا أرتدي برداء إلاّ إلى الصلاة المكتوبة حتى أجمع القرآن فإني خشيت أن ينفلت، ثم خرج فبايعه كذا في «الاستيعاب». ثم اختلفت الروايات في زمان التوقف ففي «صحيح ابن حبان» أنه بايع بعد ثلاثة أيام وصححه القسطلاني وفي «الصحيحين» بعد ستة أشهر وقال بعض أهل التحقيق أنه كرّم الله وجهه، بايع بيعتين أولهما: بعد ثلاثة أيام بقبول الخلافة، وثانيهما: بعد ستة أشهر، لما وقع المشاجرة في فدك وغيره ولما زعم الناس التباغض ولم يكن لهم ذلك الزعم كيف وأمثال أمير المؤمنين على براء منه وللتفصيل موضع آخر لكن رجوع سعد بن عبادة

فيه خفاء فإنه تخلف ولم يبايع وخرج عن المدينة ولم ينصرف إليه إلى أن مات بحوران من أرض الشام لسنتين ونصف مضتا من خلافة أمير المؤمنين عمر، وقيل: مات سنة إحدى عشرة في خلافة أمير المؤمنين الصديق الأكبر، كذا في «الاستيعاب» وغيره. فالجواب الصحيح عن تخلّفه، أن تخلفه لم يكن عن اجتهاد فإن أكثر الخزرج قالوا: منا أمير ومنكم أمير لئلا تفوت رئاستهم، فأظهر الصديق الأعظم حديثاً أفاد بطلان قولهم، فقال معاذ بن جبل وغيره، كما أن الرسول من قريش كذلك خليفته، وقال أمير المؤمنين عمر على ما في «الاستيعاب» بسند متصل أنشدكم الله هل تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أمر أبا بكر أن يصلي بالناس قالوا: اللهم نعم، قال: فأيكم تطيب نفسه أن يزيله عن مقام أقامه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم؟ فقالوا: كلنا لا تطيب نفسه ونستغفر الله، فبايع الأنصار كله من الخزرج والأوس، ولم يبايع سعد لما كان له حب السيادة، وإذا لم تكن مخالفته عن الاجتهاد فلا يضر الإجماع، ولعله لهذا قال أمير المؤمنين عمر حين قالوا قتلتم سعداً قتله الله، كما في «صحيح البخاري»، وظني أن الذي وقع في موته أنه وجد ميتاً مخضر اللون، كان أثر دعوة أمير المؤمنين والله أعلم، فإن قلت فحينئذٍ قد مات هو رضي الله عنه شاق عصا المسلمين مفارق الجماعة، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لم يفارق الجماعة أحد ومات إلاّ مات ميتة الجاهلية» رواه البخاري والصحابة، لا سيما مثل سعد براء عن موت الجاهلية قلت هب أن مخالفة الإجماع كذلك إلاّ أن سعداً شهد بدراً على ما في «صحيح مسلم» والبدريون غير مؤاخذين بذنب مثلهم كمثل التائب وإن عظمت المعصية، لما أعطاهم الله تعالى من المنزلة الرفيعة برحمته الخاصة بهم، وأيضاً هو عقبي ممن بايع في العقبة، وقد وعدهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الجنة والمغفرة، فإياك وسوء الظن بهذا الصنيع فاحفظ الأدب فإن قلت إذ قد اعترفتم أن الإجماع إنما تحقق بعد دخول أمير المؤمنين علي فمن أين صحة الخلافة قبل بيعته كرم الله وجهه؟ قلنا أولاً أن خلافته صحت من الإشارات النبوية كما في «صحيح مسلم» «أدعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً إني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى، ويأبى الله والمسلمون إلاّ أبا بكر» وكما روى الترمذي «لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره» وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لتلك المرأة إذ سألت شيئاً فوعدها فقالت: إذا جئت ولم أجدك؟ كأنها تعنى به الموت «إن لم تجديني فأتي أبا بكر» رواه الصحيحان قال الشافعي الإمام هذا إشارة إلى الخلافة، ولنعم ما قال الشيخ ابن حجر المكي أن خلافته رضي الله عنه ثبتت بالنص، **وثانياً**: ما أشار إليه بقوله **(وأما الصحة)** أي صحة الخلافة **(فللإجماع على كفاية بيعة الأكثر)** وقد وجدت فإنه لم يتخلف يوم السقيفة إلاّ رجال أقلون، ثم بايعوا بعد ذلك **(فافهم)** ولا تزل فإنه زلة عظيمة.

(مسألة: انقراض عصر المجمعين ليس شرطاً) لانعقاد الإجماع **(عند المحققين ومنهم الحنفية وقال أحمد)** الإمام **(وأبو الحسن الأشعري وابن فورك)** انقراض العصر **(شرط مطلقاً)** سواء كان إجماع الصحابة أو إجماع من بعدهم **(وقيل)**: شرط **(في إجماع الصحابة)** فقط

(وقيل): شرط **(في)** الإجماع **(السكوتي)** فقط **(و)** قال **(الإمام)** إمام الحرمين: **(إن كان سنده قياساً)** فشرط وإلاّ لا، **(كذا في المختصر والصحيح أن الشرط عنده حينئذٍ)** أي حين كان السند قياساً **(تطاول الزمان)** لا انقراض العصر **(فلو هلكوا بغتة بعد الاتفاق لا إجماع عنده)** مع وجود الانقراض لفقد التطاول **(لنا الدليل)** على العصمة **(اتفاق الكل)** من الأمة بالنص **(وقد وجد ولو لمحة)** فوجب عصمته، وبهذا القدر تم الدليل لكن زيد عليه لزيادة التوضيح والاستئناس لعدم الاشتراط **(و)** قيل **(ذلك لأن الانقراض لا مدخل له في الإصابة ضرورة فتأمل)** وما في «الحاشية» إشارة إلى أن حجية الإجماع ليست عقلية بل أمر تعبدي، ألا ترى أنه لم يكن حجة في زمانه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام فكما كان انقراض زمانه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم شرطاً فكذا يجوز أن يكون انقراض عصر المجتهدين أيضاً شرطاً فلا يزيد على الكلام على التوضيح ولا يضر أصل الاستدلال، وأما في حياته صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا تحقق للإجماع لكفاية قوله، وبلغو الاجماع لا أن الاجماع لو وقع لم يكن حجة فالقياس عليه مع فارق **(واستدل لو شرط)** انقراض العصر **(لما وجد إجماع لتلاحق المجتهدين)** أي لحوقهم مرة بعد أخرى فلو توقف الاجماع على الانقراض ووجد مجتهد وجب دخوله، ثم يجب انقراضه فيجب دخول آخر لاحق قبل انقراضه وهكذا **(وأجيب أولاً كما في شرح الشرح بأن التلاحق)** للمجتهدين **(ليس بواجب، بل غايته الجواز فمن أين يلزم عدم تحقق الإجماع)** بل غاية ما يلزم جواز عدم تحقق الإجماع ولا فساد فيه **(قيل: إنه واجب عادة وإن لم يجب عقلاً)** فإن العادة جرت بوجود مجتهد في كل عصر **(أقول للمنع مجال)** فإنّ جريان العادة في القرون السابقة مسلم وأما في كل عصر ففي حيز الخفاء **(والأوجه)** في دفع «شرح الشرح» أن يقال: **(إن المراد)** لو شرط لزم **(عدم تحققه في زمان قد أجمعوا على تحققه فيه)** أي في زمان تحققه فيه مسلم بيننا وبينكم **(وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم، وحينئذٍ لا يمنع اللحوق)** للمجتهدين، ولا يصح **(لأنه معلوم الوقوع فتدبر و)** أجيب **(ثانياً: بأن الشرط إنما هو انقراض)** المجمعين **(الأولين)** فقط لا انقراض اللاحقين **(ولو قيل بمدخلية اللاحقين)** في تحقق الإجماع، وحينئذ لا يلزم عدم تحقق الإجماع. وأما إذا قيل بعدم مدخلية اللاحقين بأن يكون الإجماع إجماع المجمعين لكن الحجية مشروطة بالانقراض فعدم اللزوم أظهر، وأنت لا يذهب عليك أن الانقراض لو كان شرطاً لكان لاحتمال ظهور الحجة بخلافه والرجوع إليه وهذا متحقق في كل من له دخل في الإجماع فالمجتهد اللاحق إن كان الإجماع بدون رأيه غير معتبر فلا بد من انقراض عصره أيضاً لقيام الاحتمال المذكور وإن لم يكن له دخل في الإجماع، بل تم بدونه فهذا باطل لأنه إذا شرط الانقراض فقبله لا حجة أصلاً فجاز مخالفة اللاحق بالرأي ويكون قوله معتبر فوقت الحجية وهو وقت الانقراض لم يوجد قول كل الأمة فانتفى الإجماع وحينئذٍ اتجه الدليل واندفع الكلامان الأخيران فتأمل الشارطون **(قالوا: أولاً يؤدي)** عدم الاشتراط المذكور **(إلى منع المجتهد عن الرجوع)** عن مذهبه **(عند ظهور موجبه)** أي موجب الرجوع **(ولو)** كان ذلك الموجب **(خبراً صحيحاً)** واجب العمل واللازم باطل **(قلنا منقوض بما**

بعد الانقراض) فإنه يلزم منع المجتهد عن مخالفته مع وجود الموجب ولو كان خبراً صحيحاً، **(والحل منع بطلان التالي)** لأنا نلتزم المنع عن الرجوع ولا نسلم إمكان الموجب **(لأن الإجماع قاطع)** فلا يصح دليل في مقابلته **(قال[1] أبو عبيدة)** بفتح العين السلماني **(لعلي)** أمير المؤمنين **(حين رجع عن عدم صحة بيع أم الولد)** روى البيهقي عن أمير المؤمنين علي أنه خطب على منبر الكوفة فقال: اجتمع رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر أن لا تباع أمهات الأولاد، وأما الآن فأرى بيعهن، فقال عبيدة السلماني **(رأيك مع الجماعة أحب إليّ)** والمحفوظ إلينا **(من رأيك وحدك)** فأطرق علي رضي الله عنه ثم قال اقضوا ما أنتم قاضون فأنا أكره أن أخالف أصحابي. وفي رواية عبد الرزاق رأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إليّ من رأيك وحدك في الفرقة، فضحك علي رضي الله عنه، كذا في «فتح القدير». فقد ظهر من هذا أن الرجوع غير صحيح عند وقوع الإجماع مرة وإلاّ لما أنكر أبو عبيدة على أمير المؤمنين علي وتوقف هو عن الرجوع، كذا قالوا وفيه خفاء فإن هذا إنما يدل على اتفاق رأي أميري المؤمنين لا على اتفاق آراء الكل، وقول أبو عبيدة أيضاً لا يدل عليه لأن الجماعة تقع على ما فوق الاثنين، ولذا قال أحب إليّ ولم يقل رأيك وحدك خطأ قطعاً وأما رجوع أمير المؤمنين عن هذا القول فلعله لرجوع رأيه إلى ما كان كما هو الظاهر أو لم يرجع لكن أمرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية أن ينتقلوا من رأي مجتهد التزموه على أنفسهم فافهم، ثم إنه لو كان على عدم جواز البيع إجماع لزم كون قول أمير المؤمنين إما خارقاً للاجماع وشأنه أجل من ذلك، وإما لأن الانقراض شرط عنده وهو أيضاً بعيد منه، وأيضاً لم يتوجه إليه ما قال أبو عبيدة فافهم ولا يبعد أن يقال المقصود منه الاستناد والقدر الثابت فيه كافٍ لأنه لما أنكر الرجوع عن موافقة البعض أو الأكثر لكونهم في طبقة عليا فأي استبعاد في حرمة مخالفة الإجماع والرجوع بعد فتأمل **(و)** قالوا **(ثانياً: لو لم يعتبر قول الراجع)** من المجمعين بعد الإجماع **(لأن الأول اتفاق الأمة)** لا يجوز خرقه **(لوجب عدم اعتبار قول من مات من المخالفين)** في الإجماع اللاحق **(لأن الباقي كل الأمة)** فيكون اتفاقهم حجة **(قلنا: قد يمنع بطلان اللازم)** ويلتزم عدم اعتبار قول من مات **(لأن قول الميت كالميت)** فلا يعتبر **(وقد يمنع الملازمة وعليه الأكثر لأن قوله)** أي قول من مات **(حي بدليله فهو كبقائه)** أي كبقاء الميت **(حين الانعقاد)** للإجماع فلم يلزم الاتفاق وأما فيما نحن فقد وجد الاتفاق ولو لمحة **(فتأمل)**.

(مسألة: اتفاق العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في) العصر **(الأول ممتنع عند الأشعري و)** الإمام **(أحمد و)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي والإمام)** إمام الحرمين **(والمختار أنه واقع حجة وعليه أكثر الحنفية والشافعية: لنا على الوقوع إجماع التابعين على جواز متعة العمرة)** أي الجمع بينهما بإحرام واحد أو بإحرامين في أشهر الحج، والفقهاء يطلقون القران على الأول، والمتعة على الثاني، والمصنف جرى على الاطلاق القديم **(وقد كان)** أمير المؤمنين **(عمر أو)**

(١) الراوي المذكور في أسماء الرجال عبيدة بدون أبو، قال في «الخلاصة» مات النبي ﷺ وهو في الطريق، قال وهو نظير شريح في العلم والقضاء. اهـ. وفي بعض النسخ قال: عبيدة على الصواب. اهـ. كتبه مصححه.

أمير المؤمنين (**عثمان ينهي**) عنه أما نهي أمير المؤمنين عثمان فثابت في «الصحيحين»، وغيره في الحاشية في «صحيح البخاري» أن مروان قال: شهدت عثمان وعلياً وعثمان ينهى عن المتعة وأن يجمع بينهما، فلما رأى علي أهل بهما: لبيك بعمرة وحجة، وقال: ما كنت لأدع سنة النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لقول أحد، ثم الروايات متظافرة، فلا يضر كون الراوي مروان، وأما نهي أمير المؤمنين عمر فلم يثبت بسند صحيح، لكن يروى في غير المعتبرات أن عمر كان يقول: ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنا أحرمهن وأنهي عنهن متعة الحج ومتعة النكاح، وحي على خير العمل فإن صح فمعناه أن الثلاثة التي وقعت في العهد الشريف أحياناً أنا أبين حرمتهن التي تبنت منه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام وأنهي عنهن لأجل الحرمة الثابتة في الشرع الشريف بعد الإباحة وأراد بمتعة الحج فسخ الحج بالعمرة، ثم الحج بالإحرام في يوم قبل عرفة فإنه وإن وقع في حجة الوداع لكنه كان مختصاً بالصحابة كما قال أبو ذر رواه مسلم وهذا موافق لما روي عنه في أحد الصحيحين أنه قال لعلي أن الله يقول: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] جميعاً وأما رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقد ساق الهدي فلم يحل. وأما متعة النساء وإن أبيحت يوم خيبر لكن حرمت بعد ذلك إلى يوم القيامة وحي على خير العمل قد نسخ في العهد الشريف، ولهذا تواتر الآذان بدونه، وإنما وصف الثلاثة بكونهن في العهد الشريف رداً لمن يتوهم الجواز بسماع أنها كانت، فأزال الوهم بأنها وإن كانت لكن لم تبق عليكم فافهم، وإنما آثرنا نوعاً من الأطناب لأن بعض السفهاء من الروافض يطفئون نور الله بأفواههم ويقولون: إن أمير المؤمنين حرم ما كان مباحاً في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهو كبيرة فلا يلتفت إليه (و) لنا إجماع التابعين (**على عدم جواز بيع أم الولد وقد اختلفت الصحابة فيه**) إجماع التابعين على جواز متعة الحج لعله واضح فإنهم كانوا معلومين عرف منهم عمل التمتع والفتوى به في أيام الحج لاجتماعهم فيها وأما إجماعهم على حرمة بيع أم الولد فلم يصح بعد ولم ينقل بوجه يقبله العقل وقوانين الصحة (**وأما الحجية**) أي حجية هذا الإجماع (**فلئلا يلزم خلو الزمان عن الحق**) واتفاق الأمة على الخطأ المنفي عنهم بالنص (**وفيه ما فيه**) لأن خلو الزمان عن الحق ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن قول المجتهد الأول باقياً، وهو في حيز الخفاء، فإنّ بقاءه ببقاء الدليل لا ببقاء القائل وهو موجود، وإن قيل قد مات بهذا الاتفاق قلنا هذا فرع حجية الاتفاق، وفيه الكلام بعد فافهم. ثم إن الإمام أبا حنيفة ذهب في رواية إلى نفاذ بيع أم الولد بحكم القاضي خلافاً لهما فقيل: هذا مبني على أن الخلاف السابق يمنع الإجماع اللاحق وإلا فقد انعقد إجماع التابعين على عدم الجواز والقضاء مخالف الإجماع لا ينفذ، فأراد المصنف دفع هذا القول وقال (**وما**) روي (**عن أبي حنيفة في غير الظاهر**) من الرواية (**من نفاذ القضاء ببيع أم الولد خلافاً لهما**) على ما في «الميزان»، وذكر شمس الأئمة أن أبا يوسف مع أبي حنيفة (**فلأن المسألة**) مسألة حجية هذا الإجماع (**اجتهادية**) فعند من يرى هذا الإجماع حجة لم ينفذ القضاء، وعند من يرى عدم الحجية ينفذ فنفاذه مختلف فيه فينفذ إذا وجد إمضاء

قاض آخر وهو محمل رواية النفاذ، لأنه الحكم في كل قضاء مختلف فيه فافهم. فإن قلت: لو اعتبر هذا الإجماع لزم تضليل بعض الصحابة الذين وقع الإجماع على خلاف قولهم لأن مخالفة الإجماع ضلالة، أجاب وقال: **(ولا يلزم تضليل بعض الصحابة، لأن رأيه كان حجة قبل حدوث الإجماع)** فحكمه كان عن دليل شرعي موجب للعمل وإنما تقاعد بعد الإجماع لظهور نص خلاف حكمه بعده **(وإنما اللازم خطؤه وهو لازم في كل اختلاف لأن الحق واحد فتأمل)** المحيلون للإجماع **(قالوا: العادة قاضية بالاستمرار)** على مذهبه **(في الاستقرار)** أي في حال استقرار المذاهب **(بالإصرار)** على ما قال: **(سيما من الاتباع)** فإنهم لا يخالفون متبوعهم، وإذا كانت المذاهب مستمرة استحال الاتفاق **(قلنا)** قضاء العادة به **(ممنوع)** وإنما ذلك شأن الجهلة والمقلدة، وأما المجتهدون الباذلون جهدهم في طلب الحق فلا يستمرون على شيء بل يتبعون الدليل **(سيما ممن بعدهم)** فإن عدم الاستمرار فيهم أظهر، مانعوا حجية هذا النحو من الإجماع **(قالوا: أولاً)** لو كان هذا الإجماع حجة **(يلزم تعارض الإجماعين لتسويغ كل)** من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه **(وتعيين معين)** ههنا بالإجماع اللاحق وتعارض الإجماعين باطل **(قلنا: لا نسلم أن التسويغ إجماع)** فإن كل فريق يوجب العمل بمذهبه ويحرمه بمذهب آخر ولا يقول بالتسويغ أحد، وفيه خفاء فإن المراد بالتسويغ حكمهم بكون المسألة اجتهادية، ولا شك في وقوع الإجماع عليه، ولهذا لم يكتف به وقال **(ولو سلم)** أن التسويغ إجماع **(فمقيد بعدم)** وجود **(القاطع)** كما عرفت أن القضية عرفية ومقيدة بوصف عدم المقطوعية، ثم الدليل منقوض بظهور النص القاطع فإنه يلزم معارضة الإجماع النص، فلا يكون النص معمولاً، ثم من يجوّز انتساخ الإجماع بمثله يسهل عليه الجواب **(و)** قالوا: **(ثانياً)** الإجماع إنما يحصل بوقوع اتفاق الكل و**(لم يحصل اتفاق الأمة لأن القول لا يموت)** بموت قائله، فقول المخالف السابق باقٍ بدليله فلا اتفاق، فإن قلت على هذا ينبغي أن لا يتحقق إجماع بعد أن وقع الخلاف ولم يستقر قال: **(وقبل الاستقرار ليس بقول عرفاً)** وشرعاً، بل هو نظر وبحث لإصابة القول **(قلنا)**: لا نسلم بقاء القول **(بل الإجماع مميت، حتى لا يجوز العمل به كما بالناسخ هذا)** وتجويز الأمانة كافٍ لأن المقام مقام المنع بخلاف ما تقدم لأنه مقام الاستدلال فافهم. **(وأما إجماعهم بعد اختلافهم أنفسهم فكما تقدم)** من إجماع غيرهم بعد الاستقرار **(إلا أن كونه بحجة أظهر لأن سقوط)** القول **(المخالف هناك بعد الإجماع)** لأن الإجماع مميته **(وههنا قبله برجوعهم)** لأن رجوع المجتهد مميت لقوله **(فلا ريب)** ههنا **(في تحقق الكل)**.

(مسألة: لا ينعقد) الإجماع **(بأهل البيت وحدهم)** لأنهم بعض الأمة، والعصمة مختصة بإجماع كل الأمة **(خلافاً للشيعة لادعائهم العصمة)** فيهم وحدهم، ولذا لا يعتبرون إجماع غيرهم **(ومحله الكلام)** ولا بأس بنا أن نذكر نبذاً منه لظهور هذه الفرقة لئلا يقع أحد في تلبيس وضلالة فاعلم أن العصمة قد تطلق على الاجتناب عن الكبائر والأخلاق الباطلة الذميمة، ولا شك في عصمتهم بهذا المعنى ولا يرتاب فيها إلاّ السفيه خالع رقبة الإسلام عن عنقه، وقد تطلق على اجتناب الصغائر مع ذلك الاجتناب، ونرجو أن يكونوا معصومين بهذه العصمة

وأيضاً قد تطلق على عدم صدور ذنب لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ، ومع ذلك عدم الوقوع في خطأ اجتهادي في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فهم قالوا: أهل البيت معصومون عن ذلك كله من أنواع الذنوب وأنواع الخطأ، ويدعون أن فتواهم كقول الأنبياء في وجوب الاتباع، وكونه من الله تعالى، ونسبتهم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنسبة الأنبياء العاملين بالتوراة إلى موسى عليه السلام، ولعلهم لا يجوزون انتساخ أحكام هذه الشريعة بقولهم، وعندنا العصمة بهذا الوجه مختصة بالأنبياء فيما يخبرون بالوحي وما يستقرون عليه، وأهل البيت كسائر المجتهدين، يجوز عليهم الخطأ في اجتهادهم وهم يصيبون ويخطئون وكذا يجوز عليهم الزلة، وهي وقوعهم في أمر غير مناسب لمرتبتهم من غير تعمد، كما وقع من سيدة النساء رضي الله تعالى عنها من هجرانها خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم حين منعها فدك من جهة الميراث ولا ذنب فيه، ثم أهل البيت الذين اختلف في عصمتهم أمير المؤمنين علي وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيدا شباب أهل الجنة أبو محمد الحسن وأبو عبد الله الحسين، ويدعون أيضاً عصمة بعض أولادهم وهم الإمام زين العابدين علي ابن سيدنا الحسين، والإمام أبو جعفر محمد الباقر، والإمام جعفر بن محمد الصادق والإمام موسى بن جعفر الكاظم والإمام علي بن موسى الرضا والإمام محمد الجواد، والإمام علي بن محمد العسكري، والإمام الحسن بن علي العسكري رضوان الله تعالى عليهم. لنا ما تواتر عن الصحابة والتابعين من أنهم كانوا مجتهدين ويفتون خلاف ما أفتى به أهل البيت، ولم ينكر ولم يعب أحد على أحد بل لم يخطىء أحد من مخالفة أهل البيت في الحكم، ولم يقل أحد بفساد اجتهاد من قال بخلافه، وهذا يفيد علماً ضرورياً بأن كل واحد من الأئمة بل المقلدين إياهم أيضاً من الصحابة ومن بعدهم كانوا عالمين بعدم العصمة عن الخطأ الاجتهادي ويفيد أيضاً علماً ضرورياً بأن أهل البيت أيضاً كانوا عالمين بعدم عصمة أنفسهم من هذا الخطأ الاجتهادي ألم تر كيف رد ابن مسعود قول أمير المؤمنين علي في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها وقال نزلت سورة النساء القصرى ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: ٤] بعد قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٤] إلى آخر الآية، وكيف رد عبيدة قوله في بيع أمهات الأولاد وكيف رد شريح قوله بقبول شهادة الابن إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى. ولم ينكر أمير المؤمنين علي عليهم، فقد بان لك أن الإجماع القطعي الداخل فيه أهل البيت حاكم بأن لا عصمة في أهل البيت بمعنى عدم جواز الخطأ الاجتهادي منهم فاحفظه، ولنا أيضاً قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وأهل البيت أيضاً داخلون في الخطاب ففرض عليهم حين التنازع إزاحته بالرد على الكتاب والسنة، ولم يعب على منازع أهل البيت في الأحكام بشيء، وأيضاً لم يقل وأهل بيته فافهم.

وللشيعة ههنا شبه جلها واهية مذكورة في علم الكلام، وأوثقها التمسك بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣] وما أراد الله شيئاً إلا وهو واقع فوجب التطهير وذهاب الرجس والخطأ، قلنا: **أولاً**: لا نسلم أن الآية

مختصة فيما بين المذكورين، بل هو نازل في الأزواج المطهرات كما صح عن ابن عباس وإن كان متناولاً لغيرهن أيضاً كما هو المختار أو هو نازل فيمن حرمت عليهم الصدقات، كما عليه زيد بن أرقم فلو دل على العصمة لزم عصمة هؤلاء أيضاً، وهو خلاف مذهبهم، قيل إن المراد بالآية أمير المؤمنين علي وسيدة النساء وسيدا شباب أهل الجنة الأربعة فقط لا غير لما روى الترمذي عن عمرو بن أبي سلمة قال: نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] في بيت أم سلمة فدعا فاطمة وعلياً وحسناً وحسيناً، فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً قالت أم سلمة وأنا معهم يا رسول الله قال: «أنت على مكانك وأنت إلى خير» قال الترمذي هذا حسن صحيح ومثله رواه مسلم أيضاً. وروى الطبراني وابن جرير عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم نزلت هذه الآية في خمس: فيّ وفي علي وفاطمة وحسن وحسين ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ قلنا: لو كان الأزواج المطهرات خارجة عن هذه الآية لحق الكلام الأبلغ بكلام مفسول مرذول ويأبى عنه سوقه بل هو مكابرة بينة وأما الحديث الأول فليس فيه دلالة على عدم دخولهن، بل معنى قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنت على مكانك الخ. . . إلزمي مكانك فإنك على خير، ومن أهل البيت، وداخلة في منطوق الآية لكونها مسوقة لهن وإنما أدعو لمن تثبت مسوقة لهم، وأما الحديث الثاني فمعناه أنها نزلت فيّ مع من معي من الأزواج وأربعة آخرين لا يسكنون في البيت لئلا يلزم المكابرة ولا يعارضه ما قال عكرمة: من شاء باهلته أنها نزلت في أزواج النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم. وقلنا ثانياً لو سلمنا أنها نزلت فيهم فالإرادة إرادة التشريع ولا يلزم منه وقوع المراد كما يدل عليه السوق، وقلنا ثالثاً: الرجس الذنب فالمعنى: يريد الله ليذهب عنكم الذنب ويطهركم تطهيراً كاملاً من الذنوب فغاية ما لزم العصمة عن الذنوب لا العصمة عن الخطأ في الاجتهاد، كيف والمجتهد المخطىء يؤجر ويثاب فكيف يكون خطؤه رجساً بل الحق أنه لا يلزم منه العصمة عن الذنوب أيضاً بل الذي يلزم المغفرة ومحو الذنوب فإن إذهاب الشيء يقتضي وجوده أولاً، فلا يلزم العصمة، ولا يبعد أن يقال المراد بالرجس رجس البشرية الموجبة للغفلة عن مشاهدة الحق فأذهب ذلك عنهم وطهرهم تطهيراً عظيماً وأغرقهم في لجة المشاهدة وهذا أيضاً لا ينافي الخطأ الاجتهادي. قيل بعد تسليم أن المراد في الآية الإرادة التشريعية أنا نستدل بالحديث، فإنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام دعا الله تعالى بإذهاب الرجس، ودعاؤه مستجاب البتة، فلزم العصمة قطعاً بخلاف الأزواج فإنه لم يدع في حقهن بالتطهير أصلاً، وهذا القائل لم يأت بشيء أما أولاً، فلأن الحديث ظني والظن لا يغني عن الحق شيئاً ولا يفيد في العقائد لا سيما إذا كان معارضاً لإجماع قاطع، وأما ثانياً فلأن غاية ما لزم منه الدعاء بإذهاب الذنوب والمغفرة وليس هذا من العصمة في شيء وقد يتمسكون بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا بعدي

كتاب الله وعترتي ولن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوض» رواه الترمذي والقرآن معصوم، فكذا العترة قلنا: المعنى ما أن تمسكتم بإيفاء حقوقهما وحق القرآن الإيمان به والعمل بمقتضاه وحق العترة تعظيمهم وصلتهم لن يتفرقا في موطن من مواطن القيامة يستغيثان ويعيبان على من ترك حقهما حتى يردا علي الحوض، وأيضاً ورد هذا الحديث من راوٍ واحد بألفاظ شتى ولا يدري أن ألفاظ الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ما هي؟ ثم إن خبر الواحد لا يستطيع معارضة القاطع، ثم إن راوي هذا الحديث زيد بن أرقم فسر العترة بمن حرمت عليه الصدقة فدخل فيه ابن عباس وغيره وليسوا معصومين بالاتفاق فاحفظ هذا ولا تزل فإنه مزلة (**قيل: لا فائدة في الإجماع**) حينئذٍ يعني إذا كانوا معصومين فقول كل حجة قاطعة، فلا فائدة في إجماعهم (**أقول لعل الفائدة الترجيح عند التعارض**) فيقدم المجمع عليه على قول الواحد إذا تعارضا (**كما قيل: رأيك في الجماعة أحب**) وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فإن قول كل إذا كان مفيداً للقطع والقطع لا يزيد ولا ينقص فقول الواحد والكل سواء. وأيضاً لا يصح حينئذٍ وقوع التعارض، وإلا اجتمع النقيضان في الواقع إلا أن جوزوا انتساخ قول المتقدم بقول المتأخر، وهم حينئذ من أغلظ الكفرة، ومن ههنا ظهر لك برهان آخر على بطلان القول بالعصمة، لأن التعارض في كلامهم ثابت، وقول بعضهم يخالف قول الآخر في العمليات وليس كل منهما صواباً للتناقض فأحدهما خطأ فلا عصمة ويتخلصون عن هذا بحمل أحدهما على التقية، وهذا مما يضحك عليه الصبيان، ثم إنه إذا كان العصمة فيهم ثابتة بأن يكون كل ما قالوا فهو حكم الله قطعاً والاتباع واجب والمخالفة حرام فأي فرق بينهم وبين أنبياء بني إسرائيل وهل هذا إلاّ قريب إلى الكفر، وما قالوا إنهم ادعوا العصمة فهو افتراء على أهل البيت لا شك أنه افتراء وأهل البيت براء منه سيعلمون غداً أنهم كذابون على أهل البيت أعاذنا الله منهم وخذلهم إلى يوم القيامة (**ولا**) ينعقد الإجماع (**بالشيخين**) أميري المؤمنين أبي بكر وعمر (**عند الأكثر**) خلافاً للبعض (**ولا**) ينعقد (**بالخلفاء الأربعة خلافاً لأحمد**) الإمام (**ولبعض الحنفية، ومنهم القاضي أبو خازم فرد أموالاً على ذوي الأرحام في خلافة المعتضد بعدما قضى بها لبيت المال متمسكاً بإجماع**) الخلفاء (**الأربعة**) على توريث ذوي الأرحام عند عدم ذوي الفروض والعصبات (**ولما رد عليه**) الإمام (**أبو سعيد**) أحمد (**البردعي بأن فيه خلافاً بين الصحابة**) والقضاء متى لاقى مجتهداً فيه نفذ فلا وجه لنقض القضاء لبيت المال (**أجاب: لا أعد زيداً خلافاً على الخلفاء الأربعة**) فهذا نص على أن اتفاقهم إجماع فإن قلت يجوز أن يكون لأجل أن الخلفاء أعلى رتبة من غيرهم فيرجح قولهم عند التعارض، قلت هذا لا ينتج نقض القضاء الأول فإن هذا الترجيح مظنون ولا ينقض به القضاء فلا بد من حجة قاطعة أو قريبة إلى القطع، قائلو كون اتفاق الشيخين إجماعاً (**قالوا**) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: (**اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر**) رواه أحمد، فمخالفتهم حرام (**و**) الذين قالوا: إن اتفاق الخلفاء الأربعة اجماع قالوا: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**عليكم بسنتي الحديث**) وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوها بالنواجذ رواه أحمد فمخالفة

طريقتهم حرام (**قلنا**) هذا (**خطاب للمقلدين**) فلا يكون حجة على المجتهدين (**وبيان لأهلية الاتباع**) لا حصر الاتباع فيهم وعلى هذا فالأمر للإباحة أو للندب، وأحد هذين التأويلين ضروري (**لأن المجتهدين كانوا يخالفونهم والمقلدون**) كانوا (**قد يقلدون غيرهم**) ولم ينكر عليهم أحد لا الخلفاء أنفسهم ولا غيرهم فعدم حجية قولهم كان معتقدهم، وبهذا اندفع ما قيل إن الإيجاب ينافي هذا التأويل وقد يجاب بأن الحديثين من أخبار الآحاد فلا يفيدان القطع فلا يكون اتفاقهم إجماعاً، ورد بأن مقصودهم حجية هذين الاتفاقين ولو ظناً حتى يقدم على القياس وأقوال صحابيين آخرين وفيه تأمل (**وأما المعارضة بأصحابي كالنجوم**) فبأيهم اقتديتم اهتديتم، رواه ابن عدي وابن عبد البر (**وخذوا شطر دينكم عن الحميراء**) أي أم المؤمنين عائشة الصديقة (**كما في المختصر فتدفع بأنهما ضعيفان**) لا يصلحان للعمل، فضلاً عن معارضة الصحاح أما الحديث الأول فلم يعرف قال ابن حزم في رسالته الكبرى مكذوب موضوع باطل، وبه قال أحمد والبزار وأما الحديث الثاني فقال الذهبي هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها إسناد قال السبكي والحافظ أبو الحجاج: كل حديث فيه لفظ الحميراء لا أصل له إلاّ حديث واحد في النسائي كذا في «التيسير».

(**مسألة: عن مالك فقط**) دون غيره (**الانعقاد بالمدينة**) أي انعقاد الاجماع باتفاق أهل المدينة (**فقط**) دون سائر البلاد (**ولبعده قيل محمول على تقديم الرواية**) فإن أهل المدينة المطهرة كانوا أعرف بالأحاديث الناسخة والمنسوخة (**وقيل: محمول على المنقولات المستمرة، كالأذان والإقامة والصاع، وصحح ابن الحاجب**) المالكي (**العموم**) في جميع الأحكام، فإجماعهم حجة (**مستمسكاً بأن العادة قاضية في الإجماع باطلاع الأكثر على دليل راجح**) وهو ظاهر (**ويمتنع ظاهراً أن لا يكون منهم**) أي من المطلعين (**أحد من علماء المدينة**) فيلزم اطلاع واحد من علماء المدينة المطهرة على كل دليل راجح (**فلا يجمعون إلاّ عن دليل راجح**) فيكون حجة (**وهذا منقوض ببلدة أخرى**) فإن من الممتنع ظاهراً أن لا يكون من المطلعين أحد من ذلك البلد (**والتعميم**) في الحجية بالبلاد كلها حتى يكون إجماع أهل كل بلد حجة (**بعيد للتخصيص في الدعوى والدليل**) الآخر (**كما يأتي**) ولا يبعد أن يقولوا في الدفع بأن المدينة المطهرة كانت مسكناً لأكثر العلماء في كل عصر، فيمتنع ظاهراً عدم اطلاعهم على الحجة الراجحة، بخلاف سائر البلاد فتأمل (**ثم أقول: العمدة في الاجتهاد**) والإطلاع على الدليل الراجح (**جودة الرأي، وحينئذٍ لا نسلم أن عدم اطلاعهم**) على الدليل الراجح (**بعيد**) لجواز أن لا يكون فيهم جودة الرأي بل في غيرهم (**ألا ترى أن**) الإمام (**أبا حنيفة**) الكوفي (**أفقه من**) الإمام (**مالك**) المدني (**ومن ههنا تبين ضعف ما قيل رجحان الرواية يرجح الاجتهاد**) فإن رواية مالك راجحة عدم رجحان الاجتهاد (**واستدلالهم بنحو «المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد»**) رواه البخاري (**ممنوع الاستلزام**) فإن غاية ما لزم منه أن لا يبقى فيها خبث، وليس الخطأ خبثاً، ولعل المراد أن لا يموت بها إلاّ من كان مغفوراً في علمه تعالى. وإلاّ فيكون فيها الفساق أيضاً، كما قد حكي أن البعثة التي بعث بها يزيد الخبيث على المدينة

المطهرة ففعلت ما فعلت فمات بها أميرها، فلما دفنوه في أرض المدينة لفظته، ثم دفنوه في موضع آخر فلفظته إلى أن وقع خارج أرض المدينة، ولا ريب أن لأرض المدينة فضائل لا تعد، لكن حجية الاتفاق لأهلها غير ظاهر.

(**مسألة: إذا أفتى بعضهم أو قضى قبل استقرار المذاهب وسكت الباقون**) عن الإنكار، (**وقد مضى مدة التأمل عادة ولا تقية**) هناك لخوف أو مهابة أو غيرهما، (**فأكثر الحنفية**) قالوا: إنه (**إجماع قطعي**) وقال (**ابن أبي هريرة**) من الشافعية إنه إجماع قطعي (**في الفتيا**) فقط (**لا القضاء**) فلا إجماع فيه أصلاً (**و**) قال (**الجبائي**) إنه إجماع قطعي (**بعد الانقراض**) لعصرهم (**وقيل**) إنه إجماع قطعي (**إذا كثر**) السكوت (**وتكرر فيما يعم به البلوى وهو المختار**) وهذا لا يصلح للنزاع فإن السكوت فيه مرة بعد أخرى يحدث علماً ضرورياً بالرضا بالقول كما في التجربيات، فإن العادة محيلة للسكوت في كل مرة من غير رضا به (**ومختار الآمدي و**) الشيخ أبي الحسن (**الكرخي**) منا إنه إجماع (**ظني و**) روى (**عن الشافعي**) أنه (**ليس حجة**) فضلاً عن كونه إجماعاً قطعياً (**وعليه**) الإمام عيسى (**بن أبان**) منا (**و**) القاضي أبو بكر (**الباقلاني**) نقل أكثر الشافعية عنه أن قوله هكذا، وحكى ابن الحاجب عنه رواية أخرى مخالفة إياه، وقيل: الأول فيما إذا صدرت الفتوى عن الحاكم، والثاني في غيره كما ذهب إليه ابن أبي هريرة (**الحنفية**) قالوا (**أولاً لو شرط قول كل**) في انعقاد الإجماع (**لم يتحقق إجماع**) أصلاً (**لأن العادة في كل عصر إفتاء الأكابر وسكوت الأصاغر تسليماً**) فلم يتحقق قول منهم في كل عصر، فلا يتحقق إجماع (**أقول: كون السكوت**) من الأصاغر (**تسليماً**) لقول الأكابر (**قطعاً بدون أمارة الرضا ممنوع**) بل سكوتهم إنما يكون رضاً بأمارات، كالتكرر وغيره، فيعلم منه الرضا، فيتحقق الإجماع حينئذٍ، فلا يلزم انسداد بابه (**و**) قالوا (**ثانياً:**) قول البعض مع سكوت آخرين (**إجماع في الاعتقاديات إجماعاً**) بيننا وبينكم (**فكذا الفروع**) لأن المناط أن السكوت رضا، وهو مشترك (**وفيه نظر**) لأن محل الخلاف الاجتهاديات لا الاعتقاديات، فالسكوت في الاعتقاديات من غير رضا به حرام فإنها لا بد منها في الإيمان، ويكون السكوت فيها مفضياً إلى البدعة الجلية، فالسكوت هناك يدل على القطع بكونه رضا فافهم (**النافون**) لكون السكوت إجماعاً مطلقاً لا ظنياً ولا قطعياً قالوا (**مطلق السكوت يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد**) فيما أفتوا به (**أو تعظيم**) للقائلين المفتين (**أو خوف**) من المفتي (**كما**) روي (**عن ابن عباس في مسألة العول**) إذا ضاق المال عن السهام المقدّرة (**أنه سكت مهابة عن**) أمير المؤمنين (**عمر**) روى الطحاوي عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال: دخلت أنا وزفر على ابن عباس بعدما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث، قال: أترون من أحصى رمل عالج عدداً لم يحص في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً. إذا ذهب النصف والنصف فأين الثلث؟ فساق الحديث، وفي آخره. قال زفر: لم لم تشر إليه بهذا الرأي؟ فقال: هبته والله، فقد علم بهذا أن السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون إجماعاً (**قلنا: فرضنا مضي المدة**) للاجتهاد (**وعدم التقية**) بخوف (**فانتفى الأول**) وهو احتمال عدم الاجتهاد (**والثالث**) وهو احتمال الخوف (**والتعظيم بترك الحق**) وإخفائه (**فسق**) فلا يظن به

في حق من هو عدل (**وما**) روي (**عن ابن عباس**) وإن رواه الطحاوي (**فلم يصح**) وفيه انقطاع باطن (**كيف وهو**) أي أمير المؤمنين عمر (**كان يقدّمه على الأكابر ويسأله ويستحسن قوله**) فكيف يكون له هيبة منه في عرض رأيه؟ روى البخاري عن ابن عباس قال: كان عمر رضي الله عنه يدخلني مع أشياخ بدر. وكأن بعضهم وجد في نفسه فقال: لم تدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنه من قد علمتم فدعاه ذات يوم فأدخله معهم، فما رأيت أنه دعاني يومئذ إلاّ ليريهم، قال: ما تقولون في قوله الله ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١﴾ [النصر: ١] فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا جاء نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً فقال لي: أكذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا، قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أعلمه الله فقال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١﴾ وذلك علامة أجلك، فسبح بحمد ربك واستغفره فإنه كان توابا فقال عمر: ما أعلم منها إلاّ ما تقول (**وكان**) أمير المؤمنين (**ألين للحق**) وأشد انقياداً له (**قال: لا خير فيكم إن لم تقولوا ولا خير فيّ إن لم أسمع**) ذكره في «التقويم»، كذا في «التيسير» وإذا كان قوله هذا فكيف يهابه ابن عباس في عرض رأيه (**وقصته مع المرأة في نهيه عن مغالاة المهر شهيرة**) في «التيسير»، روى أبو يعلى وغيره عن مسروق قال: ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم ثم قال: أيها الناس، ما إكثاركم في مهور النساء، وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم وبين أصحابه أربعمائة درهم فما دون ذلك، فما دون ذلك، ولو كان الإكثار في ذلك تقوى عند الله أو مكرمة لم تسبقوهم إليها، ثم نزل، فاعترضته امرأة من قريش فقالت له يا أمير المؤمنين، نهيت الناس أن يزيدوا في صداقهن على أربعمائة درهم؟ قال: نعم، قالت: أما سمعت الله يقول ﴿وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارٗا فَلَا تَأۡخُذُواْ مِنۡهُ شَيۡـًٔاۚ﴾ [النساء: ٢٠] فقال عمر: اللهم كل أحد أفقه من عمر. ثم رجع فركب المنبر ثم قال: أيها الناس إني كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صداقهن على أربعمائة درهم، فمن شاء أن يعطي ما أحب. فإذا كان له مع هذه المرأة ما علمت فأي مهابة كانت لابن عباس في عرض رأيه، ثم إن أمير المؤمنين عمر استشار الصحابة، فأشار العباس بالعول، ثم اتفق الصحابة، ولم يكن هناك لأمير المؤمنين رأى قبل تقرره عند الصحابة فأي مهابة من أمير المؤمنين كانت لابن عباس، ثم إن الدليل الذي ينقلون عنه في إبطال العول غير معقول، فإن قائلي العول لا يقولون بنصفين وثلث حتى يرد عليهم ما أورد، بل هم أيضاً يقولون إنّ الله لم يجعل السهام كذلك، فينقص سهم كل حتى لا يلزم نصفان وثلث، فالذي رد به هو بعينه حجة لهم. وهذا النحو من الرد بعيد عن ابن عباس كل البعد ثم الذي نسبوه إليه في مثل هذه الصورة أن يسقط سهام البنات والأخوات لأنهنّ قد يكنّ عصبة ويخرجن عن السهام المقدرة، فهن ضعيفات في استحقاق السهم فيسقط سهمهنّ، وهذا أيضاً لا يظهر له وجه، فإن سهامهنّ أيضاً ثبتت بالنص ولو في حال كسهام غيرهنّ، فإسقاط واحد لإتمام آخرين مما لا وجه له شرعاً وعقلاً، فالحق أن ابن عباس بريء عن مثل هذا القول فافهم والله أعلم بأحوال خواص

عباده **(وقد يقال كما في التحرير)** لا نسلم أن التعظيم بالسكوت عن الحق فسق بل **(الفسق إنما هو السكوت عن منكر، وقول المجتهد ليس كذلك)** بل هو واجب العمل **(أقول)** في دفعه **(الكلام)** ههنا **(قبل استقرارالمذاهب، بل عند البحث والمناظرة فيها)** لتحقيق الحق **(فالمقام مقام الاستفتاء، وعلى المفتي يجب إظهار قوله)** وما هو الحق عنده فالسكوت عن إظهار الحق ترك الواجب وهو حرام، وكذا التعظيم **(فافهم)** وقد يقال: إظهار ما هو الحق عنده إنما يجب عند السؤال، ولا سؤال ههنا فلعله إنما سكت لأن الباحثين مجتهدون فيعملون برأيهم، وهذا لا حرمة فيه فتأمل فيه، فإن حالة البحث هل هي سؤال معنى فيجب الإظهار، وهو الظاهر **(الظنيون)** القائلون بظنية هذا الإجماع **(سكوتهم ظاهر في موافقتهم)** القائلين وإن كان يحتمل أن يكون لأمر آخر لكنه بعيد غاية البعد **(لما علم من عادتهم)** لكونهم لا يخافون لومة لائم في إظهار الحق **(ترك السكوت في مثله بالاستقراء)** في أحوالهم الشريفة **(كقول معاذ لعمر)** أمير المؤمنين لما هم بجلد امرأة زنت **(ما جعل الله على ما في بطنها سبيلاً)** والجلد يحتمل السراية إليه **(وقول عبيدة لعلي)** أمير المؤمنين **(رأيك في الجماعة أحب إلى غير ذلك)** من الوقائع، كقول ابن مسعود لأبي موسى الأشعري حين حكم بفرقة زوجة الأعرابي بشربه لبنها: إن مدة الرضاع سنتان بالنص، اعلم أن هذا الدليل لو تم لدل على كون الإجماع قطعياً فإن الساكتين إن كان سكوتهم رضا فقد تم الإجماع بموافقتهم، وإن كانوا كتموا الحق وسكتوا ففسقوا، فقد خرجوا عن أهلية الإجماع فتم الإجماع بالقائلين فقط، فتحقق الإجماع عند سكوت البعض وفتوى البعض قطعي فافهم **(الجبائي)** قال **(قبل الانقراض الاحتمالات)** المذكورة **(قائمة)** فلا يكون حجة **(وبعده تضمحل)** بالكلية فيكون إجماعاً قاطعاً **(وربما يمنع)** الاضمحلال **(بل يضعف)** بعده فإن احتمال الخوف باق ولو من المقلدين. قال **(ابن أبي هريرة: العادة أن لا ينكر الحكم)** ولو كان مخالفاً لرأيه فلا يكون السكوت عند القضاء دليل الرضا **(بخلاف الفتوى)** فإن العادة فيها الإنكار إن كان مخالفاً **(وذلك لأن الحاكم يهاب ويوقر)** فلا ينكر عليه **(ويجاب بأن ذلك)** أي عدم إنكار الحكم **(بعد الاستقرار)** أي بعد استقرار المذاهب وتعين مذهب الحاكم **(والكلام)** ههنا **(قبله والفتيا والحكم حينئذٍ سواء)** في الإنكار عليه عند المخالفة، ألم تر كيف رد معاذاً **(أقول: الحكم في المجتهد فيه لا ينقض فلا ينكر)** عليه لعدم الفائدة في الإنكار **(فتدبر)** وتأمل فيه.

(مسألة: لو اتفقوا على فعل) بأن عمل الكل فعلاً **(ولا قول)** هناك **(فالمختار أنه كفعل الرسول)** صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم **(لأن العصمة ثابتة)** لهم **(لإجماعهم)** لعموم الدلائل التي مرت **(كثبوتها له)** عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام، وإذا كان كفعله عليه السلام فتأتي المذاهب المذكورة سابقاً **(والإمام يحمل على الإباحة إلا بقرينة)** وهو الأظهر **(وابن السمعاني)** قال: **(كل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع)** ولا يظهر له وجه **(ومن اشترط الانقراض)** لعصر المجمعين **(في القولي، فالفعلي أولى)** بالاشتراط لقوة احتمال الرجوع فيه من القولي فافهم.

(مسألة: إذا) اختلف و **(لم يتجاوز أهل العصر عن قولين في مسألة لم يجز إحداث)** قول **(ثالث عند الأكثر)** في «التيسير» نص عليه الإمام محمد والشافعي رضي الله عنه في «رسالته» **(وخصه بعض الحنفية بالصحابة)** وقالوا إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث ثالث، وأما إذا اختلف من بعدهم فيجوز إحداث ثالث، ولا يظهر فارق، فإن قلت: إذا لم يتجاوز التابعون عن القولين وتجاوز الصحابة فقولهم الثالث حي بدليله، فلا يكون الإحداث مخالفاً للإجماع! قلت: هذا إنما يصح إذا كان الخلاف السابق مانعاً للإجماع اللاحق على أنه يجوز إن لم يناظروا في المسألة التي لم يتجاوز التابعون عن قولين فيها بل سكتوا **(وجاز)** الإحداث **(عند طائفة مطلقاً، ومختار الآمدي والرازي أن رفع)** الثالث **(ما اتفقا عليه فممنوع)** إحداثه **(كوطء المشتري البكر)** المبيعة وظهر عنده عيب كان عند البائع **(قيل يمنع الرد)** كما عن أمير المؤمنين علي وابن مسعود **(وقيل)** يرد **(مع الإرش)** كما عن أمير المؤمنين عمر وزيد بن ثابت، والارش عشر القيمة **(فالرد مجاناً لم يجز)** لأنه وقع الاتفاق على عدم الرد مجاناً، وفي «التيسير» ناقلاً عن بعض «شروح التحرير»، ولم تثبت الروايات المذكورة عن الصحابة المذكورين، نعم: صح من التابعين فمنع الرد عن قطب الأقطاب عمر بن عبد العزيز والإمام الحسن البصري قدس سرهما، والرد مع الارش عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد بن سيرين. والرد مجاناً عن الحرث من فقهاء الكوفة من أقران إبراهيم النخعي **(و)** نحو **(مقاسمة الجد)** الصحيح **(الأخ)** كما عن أمير المؤمنين علي وزيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قولهما بحرمان الجد **(وحجبه)** أي حجب الجد الأخ عن الميراث كما عن خليفة رسول الله ﷺ أبي بكر الصديق الأكبر، وأمير المؤمنين عمر، وابن الزبير، وابن عباس، وقد قال: ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً عند عدم الابن، ولا يجعل أبا الأب أباً عند عدم الأب؟ فقد اتفق الكل على أن للجد ميراثاً، وإنما اختلفوا في القدر **(فالحرمان)** وسلب الميراث عن الجد رأساً **(خلاف الإجماع)** فلم يجز إحداثه **(و)** نحو **(عدة الحامل المتوفى عنها)** زوجها **(بالوضع)** كما عن ابن مسعود وأبي هريرة **(أو أبعد الأجلين)** من الوضع والأشهر كما عن أمير المؤمنين علي وابن عباس فيما يقال: فاتفق الكل على نفي الأشهر **(فلا يقال بالأشهر فقط، وإلا)** رفع ما اتفقا عليه في المسألة **(فلا)** يمنع من الإحداث للثالث **(كالتفصيل في الفسخ بالعيوب)** البرص والجذام والجنون في أيهما كان والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **(فقيل: لا)** توجب الفسخ أصلاً **(وقيل نعم)** توجب الفسخ في الكل، فالتفصيل لم يقل به أحد، لكن لا يرفع شيئاً مما اتفقوا عليه، بل في البعض بقول البعض في الآخر بقول الآخر فيجوز إحداثه، في «التيسير» نقلاً عن بعض الشروح أن الأقوال الثلاثة مشهورة من الصحابة **(و)** كما **(في الزوج والزوجة مع الأبوين، فقيل: للأم ثلث الكل، وقيل: ثلث الباقي)** بعد فرض الزوجين، وبالتفصيل لم يقل أحد، لكن غير رافع للمتفق عليه، بل في أحدهما موافق لمذهب، وفي آخر لآخر، فيجوز القول به. واعلم أن هذا القول ليس مخالفاً لما عليه الجمهور، فإنهم إنما يقولون بالمنع من إحداث ثالث لكونه رافعاً ما اتفقوا عليه، وهذا أيضاً

يسلم ذلك، وإنما ينكر في بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الإشتراك في الجامع عنده، وهذا شيء آخر فافهم **(إن قلت: شاع من غير نكير)** من أحد **(مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين)** من أهل الاجتهاد فيكون هذا إجماعاً، فكيف يمنع من إحداث قول مخالف لهم **(قلت: إنما يصح)** مخالفة اللاحق السابق **(عند الأكثر بعد سبق قائل)** يقول بقوله اللاحق **(ولو لم يشتهر)** هذا القائل **(لنا)** الاختلاف على قولين مع عدم التجاوز عنهما **(اتفاق على أحدهما)** على سبيل منع الخلو **(وهذا الاتفاق وإن كان اتفاقياً فهو حجة)** لأن مخالفته إتباع غير سبيل المؤمنين، ولأنه اتفاق الأمة **(كالاتفاق على قول اتفاقاً)** أي كما أنه حجة كذلك هذا لعدم الفارق في دلالة الدليل **(فالتفصيل في الفسخ ونحوه)** أي مسألة أبوين مع أحد الزوجين **(خلاف الاجماع)** على عدم التفصيل **(وما قيل كون عدم التفصيل مجمعاً عليه ممنوع إذ عدم القول)** بشيء **(ليس قولاً بالعدم)** وههنا ليس قولاً بالتفصيل، بل سكوت عنه **(فمدفوع بأن كلية الحكم مطلقاً)** بفسخ الكل أو عدم فسخه **(مما أجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافيه)** فإنه مبطل لكلية كل حكم **(وجعله مسألة متعددة)** لاختلاف الموضوع **(خروج عن النزاع)** فإن النزاع فيما إذا اتحدت المسألة، وأنت قد عرفت أنه الخصم كان موافقاً لنا فيما إذا اتحدت وكان الثالث رافعاً للمجمع عليه وإنما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية أنه غير رافع للتعدد في المسألة، أو رافع للاتحاد، فجعله مسألة متعددة ليس خروجاً عما ينازع فيه **(بل)** جعله مسألة متعددة **(خلاف الإجماع لاتفاق الفريقين على الاتحاد بوحدة الجامع)** وهو تضرر أحدهما ببقاء النكاح، وهذا رافع لقوله: لو ثبت الإجماع لكن قد مر أن فيه للصحابة أقوالاً ثلاثة، ثم المذكور في كتبنا علة التفريق في الجب، والعنة عدم قدرة الزوج على الإمساك بالمعروف، فلا بد من التسريح بالإحسان، وهو لا يتناول ما سواهما، وأيضاً: العيوب التي في الزوجة يمكن تخلص الزوج عنها بالتطليق، فلا تضرر له ببقاء النكاح، وعدم فسخ القاضي إياه فافهم **(وأما الجواب)** عن الدليل **(بأن اتفاقهم على إنكار)** القول **(الثالث كان مشروطاً بعدمه، فلما حدث زال)** الاتفاق على الإنكار فلا منع عن الإحداث **(فمنقوض بالإجماع الوجداني)** فإنه يمكن فيه أيضاً ذلك، فينبغي أن لا يمنع عن إحداث قول مخالف **(والاعتذار بأنه وإن جاز)** إحداث قول مخالف **(والاعتذار وإن جاز)** إحداث قول مخالف للإجماع الوجداني **(عقلاً لكن لم يعتبر فيه اجماعاً كما في المنهاج ضعيف)** لأن الفرق تحكم **(فتدبر واستدل بلزوم تخطئة كل فريق)** يعني لو جاز إحداث ثالث لزم تخطئة كل فريق لكونه مخالفاً لهم **(وفيه تخطئة كل الأمة)** وهي باطلة **(وأجيب بأن الممتنع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا)** التخطئة **(مطلقاً)** وههنا تخطئة فيما اختلفوا فيه، وهذا لا يغني من الحق شيئاً فإن دلائل امتناع التخطئة عامة كيف الممتنع وقوع الأمة في الخطأ ولعل مقصود المستدل الاستدلال بالدليل العقلي، وإلا فيرجع حاصله إلى الدليل المذكور سابقاً، فرد بأن التخطئة في كل عصر إنما علمت لمن خالف فيما اتفق فيه لا فيما اختلف فيه فتأمل فيه. أصحاب الإحداث **(قالوا: أولاً اختلافهم)** في المسألة **(دليل أنها اجتهادية)** عندهم وإلا لما اختلفوا، فلزم التسويغ فيها كل قوله **(فلا مانع)** من إحداث ثالث

لوجود التسويغ **(قلنا: كذلك)** أنه تسويغ كل قول **(لكن قبل تقرر إجماعهم)** على أحدهما وأما إجماعهم فلا تسويغ **(كما لو اختلفوا في مسألة فكان تسويغاً (ثم أجمعوا)** فيبطل التسويغ **(و)** قالوا **(ثانياً)** لو لم يجز لم يقع من غير نكير و**(وقع ولم ينكر)** من أحد **(وإلاّ نقل)** واشتهر بين الناس **(قال الصحابة)** أي جمهورهم **(للأم ثلث ما بقي فيهما)** أي في الزوج والزوجة من فرضهما **(و)** قال **(ابن عباس: ثلث الكل)** فيهما **(ثم)** محمد **(بن سيرين)** قال **(إن الزوج)** إذا كان مع الأم فللأم ثلث الكل **(كابن عباس)** أي كما قال هو **(والزوجة)** إذا كانت معها فلها ثلث ما بقي بعد فرض الزوجة **(كالصحابة)** أي كقولهم **(و)** قال **(شريح بالعكس)** أي للأم ثلث ما بقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة **(قلنا: أولاً)** لا نسلم عدم النكير و**(لزوم النقل)** إياه **(ممنوع ولو سلم)** لزوم النقل **(فلزوم الشهرة ممنوع إذ لا توفر للدواعي)** على النقل فيجوز أن يكون النكير منقولاً بآحاد ولم يشتهر **(و)** قلنا **(ثانياً: يجوز أن يكون الإحداث)** لهذا القول **(قبل استقرار الصحابة على قولين)** فإن ابن سيرين وشريحاً كانا معاصرين للصحابة، وكانا يزاحمانهم في الفتوى، فيجوز افتاؤهما حين فتوى الصحابة ولا بعد فيه **(و)** قلنا **(ثالثاً)**: لا نسلم أن الصحابة لم يتجاوزوا فيها عن قولين و**(لعله مذهب صحابي اختاره تابعي)** لكن لم يشتهر **(و)** قلنا **(رابعاً: كما قيل)** في «حواشي ميرزاجان» **(أنهما مسألتان متغايرتان حقيقة)** لعدم وحدة المآل **(أو حكماً)** لعدم وحدة الجامع لإبداء كل من شريح وابن سيرين فارقاً **(أقول)** الصحابة **(إنما أجمعوا على عدم الفصل بينهما)** أي الزوج والزوجة بناء **(على وحدة الجامع بعد الغاء الخصوصية، وهو التزوج)** فهو هل يرد الأم من ثلث الكل إلى ثلث الباقي أم لا **(فالمسألة متحدة حكماً هذا)**.

(مسألة: إذا أجمع على دليل) على حكم **(أو تأويل)** في سمعي **(جاز احداث غيره)** من الدليل أو التأويل **(عند الأكثر إلا إذا أبطله)** أي أبطل هذا المحدث المجمع عليه خلافاً للبعض **(لنا أوّلاً)** أحداث دليل أو تأويل كذلك **(اجتهاد لم يعارضه إجماع، لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم)** والإجماع على دليل أو تأويل ليس إلا عدم القول بدليل أو تأويل آخر غيره لا أنه قول بعدمه **(بخلاف التفصيل)** في نحو الفسخ بالعيوب **(فإنه ليس كالدليل)** بل هو حكم معارض لكلية الحكمين اللذين لم يتجاوز عنهما **(و)** لنا **(ثانياً)** لو لم يجز احداث أحدهما لم يقع من غير نكير ووقع، إذ **(المتأخرون لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات)** القوية لما أجمعوا عليه من الحكم **(ولم ينكر عليهم، بل عدّ ذلك فضلاً)** في حقهم المانعون **(قالوا: أولاً)** إحداث الدليل والتأويل **(إتباع غير سبيل المؤمنين)** لأنهم أجمعوا على دليل، وهذا غيره، وقد وقع الوعيد عليه **(قلنا: المتبادر)** منه **(خلاف سبيلهم)** وهذا ليس خلافه **(ومن ثمة يلزم بطلان ما لم يثبت بالإجماع)** لأنه غير سبيلهم أيضاً، إذ ليس لهم سبيل **(أقول على أن لو منع كون الدليل سبيلاً)** هو مراد في النص **(بل)** السبيل المراد هو **(المدلول لكان بسبيل)** في الجواب **(قال)** الله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ﴾ [يوسف: ١٠٨] وأريد به المدلول **(فتدبر و)** قالوا **(ثانياً)**: قال الله تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران: ١١٠] **(أي بكل معروف فما**

ليس بمأمور ليس بمعروف) فالدليل المحدث ليس بمعروف، فيكون باطلاً **(قلنا: عورض بقوله)** تعالى ﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ أي عن كل منكر فما ليس بمنهي ليس بمنكر وهذا الدليل ليس بمنهي فيجوز إحداثه **(أقول على أن تجويز الإحداث أمر)** فهو مأمور به، لأنا أمرنا بطلب ما لم نعلم فإن طلب العلم مأمور به فيكون معروفاً **(والتفصيل)** فيما أجمع على عدم التفصيل **(إنما يكون بعد العلم)** بعدم التفصيل فيكون مبطلاً لما علم، فلا يكون مأموراً بل منهياً، وقد يمنع عموم المعروف، فإنه من البين أنه لم يؤمر بكل معروف بل أكثر الوقائع سكوت عنها، وقد يستدل بهذه الآية على حجية الإجماع، فإن الخيرية والأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب أن لا يبقى معروف ولا منهي يؤمر به أو ينهي عنه فيكون ما أجمعوا عليه حقاً، واعترض عليه بأن الخيرية لا تقتضي إصابة الحق والحكم المستخرج، وإن كان خطأ ليس منهياً عنه وأن لا عموم للمعروف والمنكر. فقرر بأن المتبادر من الآية المدح، بأن أمرهم ليس إلا بالمعروف ونهيهم ليس إلا عن المنكر، فوجب أن يكون ما أجمعوا عليه معروفاً وخلافه منكراً والخطأ بما هو خطأ لا يصلح المدح على الأمر به، فيكون صواباً عنه الله هذا تقرير حسن، لكن يرد عليه أن هذا التأويل مظنون لا يثبت به حجة قاطعة، وأيضاً الخطاب الشفاهي لا يتناول إلاّ الموجودين زمن الخطاب فلا يجري في إجماع حدث بعد الصحابة إلا بدلالة النص فتأمل فيه.

(مسألة: لا إجماع إلا عن مستند) شرعي **(على المختار)** خلافاً للبعض **(لنا أولاً: الفتوى بلا دليل شرعي حرام)** وإذا ليس ههنا دليل غير الاتفاق **(فقول: كل يتوقف على قول الكل وبالعكس)** وهو ظاهر فلزم الدور **(فتدبر)** وقد يقال: إنما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطأ لا وقوعه وأيضاً لا يلزم من حرمة الإفتاء من غير دليل الخطأ في الحكم المفتى به، بل للإجماع تأثير في الإصابة، وأجيب بأن حجية الإجماع ليست إلا لأنه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون، وإذ كان الفتوى لا عن دليل واجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد، وفيه نحو من الخلفاء فإن الخصم لا يسلم أن الحجية لذلك، بل لأن اتفاق المفتين من هذه الأمة المرحومة لا يكون على خطأ سواء قالوا بالاجتهاد أم لا، تكريماً لهذه الأمة، فالأولى أن يقال: إن الفتوى لا عن دليل لما كان حراماً لا يجترىء عليه عدل، ولو اجترأ صار فاسقاً، فلم يبقى أهلاً للإجماع ولا للتكريم، فلا اعتداد بقولهم فافهم **(و)** لنا **(ثانياً يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع)** فلا يوجد اتفاق من غير دليل **(كعلي طعام)** أي كما يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام واحد لعدم الداعي **(وتجويز العلم الضروري)** أي يحدث العلم الضروري فيقع الاتفاق عليه **(أو توفيقهم للصواب)** بأن يقع في قلبهم ما هو صوابا **(أبعد)** فإن قلت: خلق العلم الضروري ليس ببعيد. فإن الأولياء الكرام يلهمون بأحكام وحقائق ومعارف بحيث لا يتطرق إليه الخطأ أصلاً، قلت: لا شك في حدوث العلم الضروري فيهم ولا ينكره إلا سفيه، لكنه إن كان حجة فلا دخل للاتفاق والاجتماع، وإلا فلا بد من دليل شرعي إلا أن يقال إن حجيته مشروطة بالإجماع وإلهام الواحد لا يكون حجة وتأمل فيه وارتقب كلاماً مستوفى، ولئن

ساعدنا التوفيق فسنوفي القول فيه إن شاء الله تعالى. مجيز والإجماع من غير مستند **(قالوا: لو لزم)** المستند **(فما فائدة الإجماع)** إذ يكفي المستند حينئذٍ **(قلنا)** الفائدة **(القطعية)** للحكم بعدما كان ظنياً، فإنه يجوز أن يكون المستند ظنياً **(ومن ههنا ذهب بعض الحنفية إلى قطع عدم قطعية المستند)** وإلا لما كان للإجماع فائدة **(وليس بشيء)** لأن الفائدة ليست منحصرة فيه، بل تعاضد الدليل بدليل من الفوائد، ثم إن دليلهم لو تم لدل على عدم تحقق إجماع مّا عن مستند قطعي، وهو خلاف مذهبهم أيضاً، بل خلاف الواقع فافهم.

(مسألة: جاز كون المستند قياساً، خلافاً للظاهرية) وابن جرير الطبري **(فبعضهم منع الجواز)** عقلاً **(وبعضهم منع الوقوع)** وإن جاز عقلاً **(والآحاد)** أي أخبار الآحاد **(قيل: كالقياس)** اختلافاً **(لنا لا مانع يقدّر)** في القياس من وقوعه سنداً **(إلا الظنية)** وإلا فهو حجة من حجج الله تعالى **(وليست)** الظنية **(مانعة كظاهر الكتاب)** فإنه ظني، وقد يقع سنداً للإجماع **(وقد وقع قياس الإمامة الكبرى)** وهي الخلافة العامة **(على إمامة الصلاة، فقيل: رضيك لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا)** في «التيسير»: قال ابن مسعود: لما قبض النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم قال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، فأتاهم عمر فقال: ألستم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أمر أبا بكر أن يصلي بالناس، فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر؟ فقالوا: نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر، حديث حسن أخرجه أحمد والدارقطني، عن أمير المؤمنين علي، قال له قائل حدّثنا عن أبي بكر قال: ذاك رجل سماه الله الصدّيق على لسان جبريل خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم رضيه لديننا فنرضاه لدنيانا **(قيل)** في «التحرير» **(فيه نظر لأنهم أثبتوه بأولى)** فإن من تقدم في أمر ديني فأولى أن يتقدم في دنياوي **(وهي دلالة النص)** لا القياس. فالمستند حينئذ النص دونه **(أقول)** لا نسلم أولوية إمامة الصلاة، فإن رجلاً يكون أولى بإمامة الصلاة دون إمامة الدنيا و**(لو سلم أولوية إمامة الصلاة)** فدلالة النص ما يكون فهم المناط فيه لغة، وأما ههنا **(ففهم المناط لغة ممنوعة لتوقف)** أمير المؤمنين **(علي وغيره واتفاقهم على عدم النص في الخلافة فافهم)** وفيه شيء، فإن صلوح أمير المؤمنين الصديق الأكبر للإمامة كان ثابتاً عندهم قطعاً، وإنما كان بحثهم في الأولوية من الصالحين ولا شك أن من كان أولى بإمامة الصلاة فإنه لكونه أفضل، ومن هو أفضل أولى بالإمامة الكبرى، فاندفع الأول، والأمر بالتقديم فيما كان أهم وموجباً للصفات الكاملة الفاضلة يفهم منه عرفاً أنه أولى في أمر فيه مدخل لتلك الصفات، وأما توقف أمير المؤمنين علي فلم يكن لشبهة في أولويته بالإمامة بل لما مر فعدم فهمه ممنوع ولو سلم عدم الفهم فالدلالة ربما تكون ظنية، وأما قولهم إنه لا نص فمعناه لا نص جلي على هذا، والحق أن أمره صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إياه بإمامة الصلاة كان إشارة إلى تقدمه في الإمامة الكبرى على ما يقتضيه ما في «صحيح مسلم»: «ادعي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً إني أخاف أن يتمنى متمن ويقول أنا أولى، ويأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر» وفي رواية: أنا ولا ويأبى الله الخ، قال ذلك جواباً لما قالت أم المؤمنين: أبو بكر لا يملك نفسه حين يقوم

مقامك، لو أمرت عمر، وهذا يدل دلالة ظاهرة على أن تقديمه للصلاة لئلا يقول أحد: أنا أولى بالإمامة، فاحفظ وتحقق به، فإنه هو الحق، وينفعك يوم القيامة **(وقد وقع قياس حدّ الشرب على)** حدّ **(القذف قال)** أمير المؤمنين **(علي)** كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام حين استشار أمير المؤمنين عمر في الخمر يشربها الرجل: نرى أن نحدّه ثمانين، فإنه **(إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حد المفترين)** قيل **(هذا استدلال لا قياس. أقول: الاستدلال إنما يتم لو ثبت أن كل مفتر قطعاً أو ظناً، فعليه ثمانون)** لأنه لا بد من كلية الكبرى **(ولم يثبت، نعم يصح أن الشارب كأنه قاذف، لأنّ المظنة كالمئنة)** فأعطى ما يفضي إلى الشيء حكمه **(كتحريم مقدمات الزنا)** لكن لا بد حينئذٍ من اثبات أن حكم القذف ثابت فيما يفضي إليه، وفي المشهور أنه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء، وفيه أنه يلزم أن يثبت الحد في كل افتراء، وجوابه أنه قياس بجامع الافتراء الخاص فتأمل فيه **(ثم أقول المستند أعم من المثبت)** لأن الشيء ربما يكون مستنداً، ولا يكون مثبتاً **(كقطعي سنده ظني)** فإن هذا السند لا يكون مثبتاً للقطع **(ومن ههنا لا يكون القياس مثبتاً للحد عندنا وصح مستنداً)** للحدّ **(وذلك لأن الإجماع رافع للشبهة المانعة)** عن إثبات الحدّ، فالحد ههنا ثبت بالإجماع والقياس مستند **(فاندفع توهم التناقض)** بين الكلامين، الحدود لا تثبت بالقياس، والقياس يصلح سنداً للإجماع لاثبات الحدود **(كما في التقرير)** وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع. فإن الفتوى لما كان حراماً من غير دليل، فأهل الإجماع من أين علموا الحدّ من القياس؟ فهو المثبت أو من غيره، وهو مفروض الانتفاء، وإن قيل: القياس ليس بمثبت بل مظهر، قلت: الكلام في هذا الإظهار، فإن الحنفية يمنعونه في الحدود، بل نقول: الصحابة أجمعوا بهذا القياس على حدّ الشرب، فإثباته الحدّ مجمع عليه ولا مخلص إلا أن يمنعوا كونه قياساً يقولوا إنه حكم بأن هذه المظنة قائمة مقام المئنة بالسماع، فإنه قد ثبت إقامة الحدّ في زمن الرسول ﷺ، فهذا نقل بحاصله فتأمل فيه. المنكرون **(قالوا: أولاً)** لو وقع القياس سنداً لما صح مخالفته، لأنّ المخالفة حينئذٍ مخالفة الإجماع و**(الإجماع)** منعقد **(على جواز مخالفته، قلنا)** لا نسلم الإجماع على جواز مخالفته مطلقاً، بل على جواز مخالفته **(قبل: الإجماع، أقول)** انعقد الإجماع على جواز مخالفته **(من حيث إنه قياس)** وههنا إنما امتنع مخالفته من حيث إنه مجمع عليه **(و)** قالوا **(ثانياً)** القياس **(اختلف فيه، فلا يخلو عصر)** ما **(من نفاته)** فلا ينعقد على طبقه الإجماع، فإن النافي لا يستدل به **(قلنا: الخلاف حادث)** فلا نسلم عدم خلو العصر عن نفاته **(و)** أيضاً الدليل **(منقوض بالعموم)** فإنه أيضاً مختلف فيه **(أقول: على أن عدم الخلو ممنوع)** بعد تسليم الاختلاف من القديم أيضاً، فإنه يجوز أن لا يبقى في عصر من يتمذهب بنفيه تأمل فيه، والأولى أن يقال: إن عدم خلو عصر عن نفاته لا يلزم أن يكون النافي ممن هو أهل الإجماع، بل يجوز أن يكون من المبتدعة أو غير مجتهد فافهم.

(مسألة: ارتداد أمة عصر) العياذ بالله تعالى **(ممتنع سمعاً)** وإن جاز عقلاً **(وقيل: يجوز)** سمعاً أيضاً، والخلاف إنما هو قبل ظهور أشراط القيامة، وأما عند قرب الساعة فلا والقيامة

إنما تقوم على شرار الناس حتى لا يبقى فيهم من يقول الله (**لنا: الردة ضلالة وأيّ ضلالة**) أي ضلالة كاملة، فلا يصح اجتماع الأمة عليه (**واعترض بأنهم إذا ارتدوا لم يكونوا أمته**) والمنفي إنما هو الضلالة من الأمة لا من الكفرة (**والجواب**) أنه وإن لم تبقى بعد الارتداد أمة لكنه (**يصدق قطعاً أن أمته ارتدت**) العياذ بالله (**لا لما في شرح الشرح أن زوال اسم الأمة بالارتداد لمّا كان متأخراً عنه بالذات، فعند حصول الارتداد وحدوثه**) أي ففي مرتبة حصول الارتداد لم يزل عنها اسم الأمة، بل (**صدق الاسم حقيقة**) فصدق أمته ارتدت العياذ بالله (**وذلك لأن اعتبار الثبوت بحسب المرتبة دون الزمان**) كما لزم ههنا من بيانه (**خلاف العرف**) واللغة (**فالصدق**) أي صدق تلك الجملة (**حقيقة ممنوع، ولا لما قيل إنّ صدق وصف المحمول لا يجب في زمان صدق**) وصف (**الموضوع كما هو المشهور عند الميزانيين**) فعدم صدق الأمة حين الارتداد غير ضار لصدق الأمة ارتدت العياذ بالله (**وذلك لأن**) القضية المذكورة حينئذ مطلقة لعدم اجتماع وصفي المحمول والموضوع و(**المطلقة**) الموجبة (**لا تنافي السالبة الوصفية المفهومة من الحديث**) هي أن أمته لا تجتمع على الضلالة ما دامت أمته، فلا استحالة في صدق هذه القضية (**بل لما أقول أن معناه**) أن أمته (**صارت مرتدة، والصيرورة لا تنافي**) زوال الاسم (**كتحجر الطين**) أي صار حجراً، فعدم بقائه طيناً لا ينافي صيرورته حجراً (**وتنافي العصمة اللازمة للأمة لزوم المعلول للعلة**) لأن العصمة ضد الارتداد، فصيرورتها مرتدة منافية للزوم العصمة (**فتأمل فإنه دقيق**) وفيه كلام، فإن لزوم العصمة إنما هو للأمة ما دامت أمته، فصيرورتها غير معصومة، بل مرتدة بزوال اسم الأمة عنها لا ينافي العصمة المعلولة لكونها أمة أيضاً، وقد ثبت عنده لزوم العصمة لوصف الأمة بالحديث فتأمل. نعم لو ادّعى أن المفهوم من الحديث في متفاهم العرف عدم صيرورة الأمة ضالة في زمان مّا لم يبعد، ثم المطلوب ثابت بالأحاديث الصحاح، منها ما في «جامع الأصول» عن عقبة بن عامر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يقول: «لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة، فينزل عيسى فتقول: تعالى صلِّ لنا، فيقول: لا إن بعضكم لبعض أمراء» تكرمة لهذه الأمة فلا حاجة بنا إلى هذا النحو من الاستدلال.

(**مسألة: الحق أن مثل قول الشافعي رضي الله عنه: دية اليهودي الثلث، لا يصح التمسك فيه بالإجماع**) يعني إذا اختلفت الأقوال في تحديد الشيء فلا يصح في الحد الأقل بالإجماع خلافاً للبعض، والدعوى ضرورية، وإنما الأهم كشف شبهة الخصم فقال (**قالوا: الأمة إما قائل بالكل أو النصف أو الثلث**) والثلث موجود في النصف والكل، فثبت على كل تقدير، فهو لازم من قول الكل، فهو مجمع عليه (**قلنا: دل**) الإجماع (**على وجوب الثلث**) أعم من أن يكون مع الزيادة أو بدونه، فلا يجوز التنقيص عنه (**أما**) دلالته (**عليه فقط**) من غير زيادة (**فلا**) يلزم (**إلا بدليل آخر هذا خلف**) لأن المفروض أن الدليل هو الإجماع، والحاصل أن القائل بالأقل ينفي الزيادة وذا غير لازم من الإجماع فافهم.

(**مسألة: الإجماع الآحادي**) أي المنقول بأخبار الواحد (**يجب العمل به**) في المختار

(خلافاً للغزالي) الإمام حجة الإسلام قدس سره. **(وبعض الحنفية، ومثل بما قيل)** قائله عبيدة السلماني **(ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر، والإسفار بالفجر وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت)** في «التيسير» نقلاً عن بعض «شروح التحرير»، هكذا يورده المشايخ رحمهم الله تعالى والله أعلم به. نعم: أخرج ابن أبي شيبة عن عمرو بن ميمون: لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يتركون أربع ركعات قبل الظهر على حال، وعن إبراهيم: ما اجتمع أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر ولعله لذلك قال بصيغة التمريض، أو لأن الظاهر من هذا اجماع الأكثر تأمل فيه **(لنا أولاً: نقل الظني)** آحاداً **(كالخبر)** المؤوّل مثلاً **(موجب)** للعمل **(قطعاً، فالقطعي)** المنقول آحاداً الذي هو الإجماع **(أولى)** بأن يوجب العمل، وهذا ظاهر جدّاً **(و)** لنا **(ثانياً: أنه ظاهر لإفادته الظن)** بالضرورة، كالخبر المنقول آحاداً **(وقال صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم: «نحن نحكم بالظاهر»)** وقد ثبت معناه فوجب الحكم بهذا الإجماع **(أقول: وهو)** أي لفظ الحديث **(للدوام والاتفاق)** أي عادتنا دائماً أن نحكم بالظاهر **(وذلك دليل الوجوب)** وإلاّ لم يدم ولم يتفق **(فاندفع ما في شرح الشرح أنه لا دلالة فيه على وجوب العمل)** بل غاية ما لزم منه الجواز **(وما قيل إنه دل على بطلان الحرمة)** وهو ظاهر **(فتحقق الوجوب إذ الكل متفقون على أنه واجب أو حرام)** لأن من قال بحجيته قال بوجوب العمل، ومن لا قال بحرمة العمل، فالكل متفقون بالإجماع على أنه ليس جائز العمل، وإذا أبطل الحرمة تعين الوجوب **(فأقول: فيه مصادرة)** فإن القائل بالوجوب إنما استدل بهذا الدليل فقبله لا قول بالوجوب، فالقول به موقوف على صحته، وصحته إن كانت موقوفة على القول بالوجوب دار وإن أثبت الوجوب بدليل آخر فلا كلام فيه **(فتأمل)** فإنه دقيق **(وقد استبعد إفادة هذا النقل الظن لبعد إطلاعه عليهم)** أجمعين **(وعلى إجماعهم وحده)** من بين جماعة متشاركة في سبب العلم **(كما مر عن)** الإمام **(أحمد)** من ادعى الإجماع فهو كاذب **(بخلاف الخبر)** فإنه يمكن أن يكون في المجلس واحد فيسمع دون غيره، ولا كذلك الذين كثروا غاية الكثرة، وجواب: أن الإجماع لا يجب أن يكون بقول الكل معاً بل قد يكون بافتاء واحد في بيته، ثم بافتاء آخر في بيته، فيمكن أن يكون عند فتوى واحد أو أكثر هو وحده. ثم اطلع هو وحده أو مع غيره على فتوى سائر الناس قولاً منهم أو بأمارات مفهمة موقعة للعلم أو الظن، فحينئذ قد أطلع على الإجماع واحد من غير استبعاد، وأيضاً: يجوز أن يطلع أكثرون، لكن لم ينقلوا لعدم توفر الدواعي فافهم **(وما في التحرير من دفع الاستبعاد بعدالة الناقل)** فخبره يفيد الظن **(فأقول: منفوض بخبر الواحد فيما يعم البلوى به)** فإنه غير مقبول مع كون الناقل عدلاً **(فتدبر. ثم الحق أن المسألة مبنية على أنه: هل يشترط القطع في الأصول أم لا؟)** فمن اشترط القطع لا يقبل هذا الإجماع، ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الإجماع على حجية هذا الإجماع فيه تأمل. فإن أدلة حجية الإجماع غير فارقة بل الإجماع على اتباع الراجح يفيد الحجية أيضاً فافهم.

(**مسألة: إنكار حكم الإجماع القطعي**) وهو المنقول متواتراً من غير استقرار خلاف سابق عليه (**كفر عند أكثر الحنفية وطائفة**) ممن عداهم لأنه إنكار لما ثبت قطعاً أنه حكم الله تعالى (**خلافاً لطائفة**) قالوا: حجيته وإن كان قطعياً لكنها نظرية، فدخل في حيز الإشكال من حيز الظهور كالبسملة (**ومن ههنا**) أي من أجل أن إنكار حكمه ليس كفراً (**لم تكفر الروافض**) مع كونهم منكرين لخلافة خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم حقاً، وقد انعقد عليه الإجماع من غير ارتياب، وهذا بظاهره يدل على أن عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الإجماع كفراً. وأما عند من يرى إنكاره كفراً فهم كافرون، وليس الأمر كذلك، فإن الصحيح عند الحنفية أنهم ليسوا بكفار حتى تقبل شهادتهم إلاّ الخطابية وقد نص الإمام على عدم تكفير أحد من أهل القبلة، والشيخ ابن الهمام وإن كان ميله في «فتح القدير» في مسألة إمامة المبتدعة إلى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم، وما روي عن الإمامين الهمامين أبي حنيفة والشافعي من عدم جواز الصلاة خلفهم فليس لكفرهم كما زعم هو، بل لأنهم ينكرون الجماعة والإمامة، فلا ينوون الصلاة لله تعالى عند إمامتهم، وبفقدان النية تبطل صلاتهم فتبطل صلاة المقتدين، ولأن بدعتهم لما اشتدت إلى أن وصلت قريباً إلى الكفر أورثت شبهة في إيمانهم وقويت فمنع من الاقتداء بهم، وحكم بفساد صلاة من اقتدى بهم، وفي «البحر الرائق» حقق بتفصيل بليغ أن تكفير الروافض ليس مذهباً لأئمتنا المتقدمين وإنما ظهر في أقوال المتأخرين، فالوجه في عدم تكفيرهم أن تدينهم أوقع فيما أوقع، فهم إنما وقعوا فيما وقعوا زعماً منهم أنه دين محمدي وإن كان زعمهم هذا باطلاً بيقين غير مشوب باحتمال ريب فيهم وما كذبوا محمداً صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم في زعمهم فهم غير ملتزمين الكفر. والتزام الكفر كفر دون لزومه. وأما إنكارهم المجمع عليه وإن كان إنكار جلي ونشأ من سفاهة لكن ليس إنكاراً مع اعترافهم أنه مجمع عليه، بل ينكرون كونه كذلك لشبهة نشأت لهم، وإن كانت باطلة في نفس الأمر، وهي زعمهم أن أمير المؤمنين علياً إنما بايع تقية وخوفاً وإن كان هذا الزعم منهم باطلاً مما يضحك به الصبيان وأمير المؤمنين علي بريء عن نحو هذه التقية الشنيعة، والله هو بريء لا ريب في أنه بريء، فهذه الشبهة وإن كانت شبهة شيطانية وإنما جرأهم عليها الوساوس الشيطانية، لكنها مانعة عن التكفير، وإنما الكفر إنكار المجمع مع اعترافه أنه مجمع عليه من غير تأويل، وهل هذا إلاّ كما إذا أنكر المنصوص بالنص القطعي بتأويل باطل، وهو ليس كفراً، كذا هذا، ومن ههنا ظهر لك سر عدم تكفير الخوارج مع أنهم ينكرون ما أجمع عليه قطعاً من فضائل أمير المؤمنين علي، وينسبونه إلى الكفر مع أن إيمانه وفضائله ثابتة كالشمس ومجمع عليه إجماعاً قطعياً، ومن إنكار عصمة مال المسلمين ودمائهم، ويجوّزون قتلهم ونهبهم، وقد روى الإمام محمد أن أمير المؤمنين كان لا يمنعهم عن الصلاة في المسجد وقال: أنا لا أمنعكم عن المساجد تذكرون فيها اسم الله تعالى، فافهم واحفظ (**وضروريات الدين**) كالصوم والصلاة والزكاة والحج والجهاد ووجوب الصلاة إلى الكعبة الشريفة (**خارجة**) عن هذا الاختلاف (**اتفاقاً**) فإنه كفر البتة اتفاقاً (**فالتثليث**) في

المذاهب التكفير وعدم التكفير ثالثها التكفيران كان نحو الصلاة وإلا لا **(كما في المختصر تدليس)** إذ لا يليق بحال أحد من المسلمين أن يقول: إن إنكار الصلاة ليس كفراً **(قال)** الإمام **(فخر الإسلام: إجماع الصحابة كالمتواتر فيكفر جاحده)** لفظه الشريف هكذا: فصار الإجماع كآية من الكتاب أو حديث متواتر في وجوب العلم والعمل، فيكفر جاحده في الأصل ثم هو على مراتب فإجماع الصحابة مثل الآية. والخبر المتواتر، ومثل لهذا الإجماع في «التحرير» بالإجماع على خلافة أمير المؤمنين إمام الصديقين بعد المرسلين أفضل الأولياء المكرمين أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وبالإجماع على قتال مانعي الزكاة مع سكوت بعضهم، فزعم أن الإجماع السكوت أيضاً كذلك، مع أن حجيته مختلف فيها بين أهل الحق، فلا يصلح مكفراً، وقال أيضاً: مطابقاً لما صرح العلامة النسفي في المنار **(والحق أن السكوتي ليس كذلك لذلك)** ولعل مراد صاحب «التحرير» تسوية السكوتي الذي علم بقرائن الحال أن سكوت من سكت لأجل الموافقة علماً قطعياً مع القولي. والسكوت على قتال مانعي الزكاة من هذا القبيل، **(وإجماع من بعدهم كالمشهور، فيضلل جاحده إلاّ ما فيه خلاف)** كالإجماع بعد استقرار الخلاف فإنه يفيد الظن و**(كالمنقول آحاداً)** ولفظه الشريف هكذا. وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث، وإذا صار الإجماع مجتهداً في السلف كان كالصحيح من الإخبار، وقرروا كلامه بأن الأعلى إجماع الصحابة نصاً بحيث يكفر جاحده، ثم إجماعهم السكوتي، ثم إجماع من بعدهم بحيث لم يسبق فيه خلاف، ثم إجماعهم وقد استقر خلاف سابق، ووجهوه بأن إجماع الصحابة غير مختلف فيه أصلاً لدخول أهل المدينة والعترة والخلفاء والشيخين، والسكوتي قد اختلف فيه، ثم إجماع من بعدهم لقوة الاختلاف فيه، ثم إجماعهم بعد استقرار الخلاف قد قوي فيه الاختلاف، كذا قالوا وفيه نظر.

أما **أولاً**: فلأن هذا يقتضي تكفير الروافض والخوارج مع قبوله شهادتهم، بل رواية الخوارج إن لم تدع إلى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه.

وأما **ثانياً**: فلأن الأدلة الدالة على حجية الإجماع غير فارقة بين إجماع وإجماع.

وأما **ثالثاً**: فلأن الخلاف لا يخرج القطعي عن القطعية، فإنه لم يخرج فضيلة أمير المؤمنين الصديق الأكبر وخلافته، بخلاف الروافض عن القطعية، وكذا فضيلة أمير المؤمنين علي، بخلاف الخوارج، والقطعيات لا تقبل شدة وضعفاً، فلا ترجيح لإجماع على آخر.

أما **رابعاً**: فلأنه ينبغي أن يفصل في الإجماع بين ما قبل الانقراض وما بعده. وجوابه أنه لا فائدة فيه لأنه ليس إجماعهم إلاّ وقد انقرض عصرهم ولم يرجع أحد بما أجمعوا عليه، هذا والذي يظهر لهذا العبد في تقرير كلام هذا الخبر الإمام وإن كان أمثاله عن فهم ما أودعه هو من المرام قاصرين أن مقصوده قدس سره أن الإجماع مطلقاً في القطعية، كالآية والخبر المتواتر وأصله أن يكفر جاحده، لأنه إنكار لحكم مقطوع، إلا أنه لا يكفر لعروض عارض، وأشار إليه بتقييده بقوله في الأصل، ولذا لم يكفر الروافض والخوارج، ثم بين مراتب الإجماع، فالأعلى في القطعية إجماع الصحابة المقطوع اتفاقهم بتنصيص الكل بالحكم أو بدلالة توجب أنهم

اتفقوا قطعاً. وهذا ظاهر، ثم اجماع من بعدهم وجه الفرق أن الصحابة كانوا معلومين بأعيانهم فتعلم أقوالهم بالبحث والتفتيش، فإذا أخبر جماعة عدد التواتر حصل العلم باتفاقهم قطعاً، وأما من بعدهم فتكثروا ووقع فيهم نوع من الانتشار فوقع شبهة في اتفاقهم واحتمل أن يكون هناك مجتهد لم يطلع على قوله الناقلون، لكن لما كان هذا الاحتمال بعيد العدم وقوع الانتشار كذلك مع كون الناقلين جماعة تكفي للعلم صار بمنزلة الخبر المشهور الذي فيه احتمال بعيد، وصار أدون درجة من اجماع الصحابة، ثم الإجماع الذي وقع بعد تقرر الخلاف السابق حجيته ظنية لاحتمال حياة القول السابق بالدليل، وكذا الإجماع المنقول آحاداً للاحتمال في ثبوته، وكذا الإجماع الذي وقع عن سكوت، ولا قرينة تدل قطعاً على أن السكوت للرضا لاحتمال عدم الموافقة، فصارت هذه للاحتمالات الثلاثة حجة ظنية، كخبر الواحد الصحيح، وإلى هذا أشار بقوله: وإذا صار الإجماع مجتهداً في السلف، يعني لا يكون على حجيته، دليل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فيه قطعاً، وهو الإجماع بعد استقرار الخلاف، والاجماع الآحادي والإجماع السكوتي مع عدم دلالة الدليل على القاطع على كونه بالرضا فافهم **(والكل)** من الاجماعات **(مقدم على الرأي)** والقياس **(عند الأكثر)** من أهل الأصول، لأنه إما بمنزلة الخبر المتواتر أو المشهور أو الآحاد، والكل مقدم على الرأي.

(مسألة: قال جمع) منا **(لا إجماع في العقليات)** لأن العقل هناك كافٍ في إفادة العلم، فلا حاجة إلى الإجماع، وهذا لا يدل على عدم الحجية. بل غاية ما لزم عدم الحاجة إلى الإجماع لكفاية العقل **(و)** قال **(جم)** منا: يجري فيها الإجماع أيضاً **(كالشرعيات)** وهو الحق لعموم أدلة الحجية **(إلاّ ما يتوقف عليه)** أي إلاّ العقليات التي يتوقف عليها الإجماع وإلاّ لزم الدور **(وفي)** الأمور **(الدنيوية كتدبير الجيوش لعبد الجبار)** المعتزلي فيه **(قولان)** أحدهما عدم جريان الإجماع فيه، وهو قول البعض زعماً منهم أنه لا يزيد على قول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، وليس قوله حجة في الأمور الدنيوية لما قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» **(و)** ثانيهما **(مختار الجماهير)** الإجماع فيها **(حجة)** أيضاً **(إلى بقاء المصالح)** التي أجمعوا لأجلها، وهو الحق لعموم الأدلة، وليس هو إلاّ كالوحي في الحجية، والوحي حجة في الكل، ألا ترى أنه صلوات الله عليه وآله وأصحابه كيف قال حين هم بصلح الأحزاب على الثمار وشاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا: إن كان من الله فامضِ، قال: «لو كان من الله ما سألتكما» فقالا: لا نعطي إلا السيف، فلم يصالح، كذا في «الاستيعاب» **(وأما في المستقبلات كأشراط الساعة وأمور الآخرة فلا)** إجماع **(عند الحنفية)** يعني لا حاجة إلى الاحتجاج به، لا إنه ليس حجة فيها، كيف لا والدلائل عامة **(لأن الغيب لا مدخل فيه للاجتهاد)** والرأي إذ لا يكفي فيه الظن، فلا بد من دليل قطعي يدل عليه، وحينئذ لا حاجة إلى الإجماع في الاحتجاج، والحق أنه يصح الاحتجاج فيها أيضاً لتعاضد الدلائل، ولأنه احتمل أن يسمعوا كل منفرداً، فاجمعوا على ما سمعوا، ولم ينقلوا لوجود الاتفاق، فيفيد هذا الإجماع لنا ولا يفيد ذلك القاطع لعدم بقاء تواتره، فالحق إذن إنّ المستقبلات من الأخبار كالشرعيات في الثبوت بالإجماع **(هذا)** والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

الأصل الرابع: القياس

(وهو لغة: التقدير) يقال: قست الثوب بالذراع، وقست النعل بالنعل **(وشاع)** بحيث يفهم من غير قرينة **(في التسوية)** بين الشيئين **(ولو)** كانت **(معنوياً)** وفيه إشارة إلى أنه في التسوية منقول لا أنه مشترك بينهما **(و)** هو **(اصطلاحاً مساواة المسكوت للمنصوص في علة الحكم)** أي في نفس علة الحكم لا في قدرها فإنها قد تكون في الفرع أقوى، وقد تكون أضعف، وقد تكون مساوياً، ولا بد في العلة من تقييد هو كونها غير مفهومة لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة **(ثم عند المصوبة)** الذين يرون كل مجتهد مصيباً **(لا مساواة في الواقع إلا بنظر المجتهد)** فإن ما يحصل بنظره فهو واقعي، وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطىء **(والرجوع)** منه **(كالنسخ)** فلا يكون ما أدى إليه النظر الأول باطلاً عندهم، بل ينتهي بهذا النظر فلا يحتاجون إلى زيادة قيد في نظر المجتهد كما في «المختصر» وغيره، لأنه وإن كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها ملازمة للمساواة في نظره، ثم إنه بهذا القيد تخرج المساواة الواقعية التي لم ينلها نظر المجتهد إلا أنه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم **(بخلاف المخطئة)** فإن المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطىء **(فيخرج)** القياس **(الفاسد)** الذي ليس مطابقاً للواقع، لأن المتبادر من المساواة المساواة الواقعية **(ولو عم)** الحد القياس الفاسد **(زيد)** قيد **(في نظره)** أي المجتهد وقيل: مساواة المسكوت للمنصوص في العلة في نظره **(لكن يخرج مساواة لا يراها)** المجتهد حينئذ إلا أن يقال: لا بأس به لعدم تعلق الغرض به **(فتدبر، وكثيراً ما يطلق)** القياس **(على الفعل)** فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة **(فقيل)** القياس **(تقدير)** للفرع بالأصل في الحكم والعلة **(و)** قيل **(تشبيه)** الفرع بالأصل في علة حكمه، والظاهر أن المراد تقدير المجتهد وتشبيهه، ويمكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه **(و)** قيل **(بذل)** المجتهد في استخراج الحق، وهذا فعل المجتهد قطعاً، وهذا منقوض ببذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب والسنة **(و)** قيل **(حمل)** الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه لعلة مشتركة، وهو لأبي هاشم المعتزلي، وقيل: حمل لمعلوم على معلوم في إثبات الحكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع وهو للقاضي أبي بكر الباقلاني **(و)** قيل **(إبانة)** لمثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر، وهو للشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي قدس سره، والمراد بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه، وبمثله الحصة الأخرى منه الموجودة في صاحبه، وإنما حكم بالمثلية بهذا الاعتبار والإبانة تحتمل الوجهين **(و)** قيل **(تعدية)** الحكم من الأصل إلى

الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة، وهو لصدر الشريعة **(و)** قيل **(إثبات)** لحكم الأصل للفرع مع تشريك **(إلى غير ذلك)** كما قد يقال: تسوية الفرع بالأصل في العلة والحكم **(وهو)** أي اطلاق القياس على الفعل **(مسامحة)** لأن القياس حجة آلهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة أحكامه، وليس هو فعلا لأحد، لكن لما كان معرفته بفعل المجتهد ربما يطلق عليه مجازاً ثم في بعض التعريفات أبحاث وجوابات تطلب من المطولات **(وأورد)** على عكس التعريف **(قياس الدلالة)** وهو ما يذكر فيه ملزوم العلة دونها، لأنه ليس مساواة في العلة **(وقياس العكس)** وهو ما ثبت فيه نقيض الحكم بنقيض العلة، كقولنا: لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بدونه، كالصلاة لما لم تجب معه بالنذر لم تجب بدونه **(والجواب أولاً)** عنهما **(منع كونهما من المحدود)** ولا نسميهما قياساً **(إلاّ مجازاً، وثانياً)** عن الأول **(المساواة)** المذكورة في التعريف **(أعم)** مما كان **(صريحاً أو ضمناً)** والمساواة الضمنية حاصلة **(مثلاً: إذا قيل في المسروق يجب الرد قائماً، فيجب الضمان هالكاً، كالمغصوب فوجود الرد)** المشترك **(فيهما)** وإن لم يكن علة لكنه **(يتضمن قصد حفظ المال)** وإن شئت قلت: التعدي وهو العلة حقيقة **(وما في التحرير القياس حينئذ غير المذكور)** بل هو ما يذكر فيه العلة المتضمنة، لأنه المساواة في العلة حقيقة **(فأقول فيه: إن التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في المحدود)** وإذ قد أريد بالمساواة ما يعم الضمنية، ولو تجوز فالقياس يكون هو حقيقة، وهو ظاهر، إلاّ أن صاحب «التحرير» لم ينقل الجواب بالتجوز، بل نقل الجواب بأنه مردود إلى قياس العلة لتضمنه علة الحكم، فتعقب عليه بأن القياس حينئذ غير المذكور، وأما الجواب بتحمل التجوز فهو وإن كان لا يرد عليه هذا إلاّ أنه حينئذ يصير قياس الدلالة قياسين، ولم يقل به أحد فتأمل **(و)** عن الثاني بأنه كما أريد المساواة الأعم من الضمنية **(كذا)** يراد مساواة أعم من أن يكون **(تحقيقاً أو تقريراً)** وقياس العكس راجع إلى الاستدلال بالملازمة والقياس لإثباتها، ففي المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطاً في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلاة، فإنها لما لم تجب شرطاً فيه لم تجب بالنذر، مع أنه يجب بالنذر فيجب شرطاً فيه، فالمساواة ههنا تقديرية على تقدير عدم وجوبه شرطاً فيه، ومثل المصنف بمثال آخر وقال **(مثلاً: إذا قيل)** كما يقول الشافعية **(يثبت الاعتراض عليها)** إذا زوجت نفسها من غير إذن الولي **(فلا يصح النكاح منها، كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه)** إذا تزوج بنفسه **(صح)** نكاحه **(فحاصله لو صح)** النكاح **(منها صارت كالرجل فلا يثبت)** الاعتراض عليها **(وقد ثبت)** وإنما اختار هذا المثال إشارة إلى أن الجواب بأن المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه منذوراً بتنقيح المناط والغاء خصوص النذر، لأنه لو كان له دخل لوجب الصلاة بالنذر أيضاً، فذكر الصلاة لإلغاء الخصوصية غير وافٍ لعدم جريانه في هذا المثال، وكذا الجواب بأن الحكم المقصود هناك تسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلاة فافهم **(ثم أركانه أربعة)** أحدها **(الأصل المحل المشبه به وهو المتعارف)** بين الفقهاء **(كالخمر، بل شربه في قياس النبيذ)** عليه بجامع الشدة المطربة **(وقيل)** الأصل **(دليله)** دليل المشبه به فهو في المثال المذكور قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا

﴿ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] **(وقيل: حكمه)** فهو حرمة الخمر ولكل وجه **(و)** الثاني **(حكمه)** كالحرمة في المثال المذكور **(و)** الثالث **(الفرع المحل المشبه)** كالنبيذ **(وذلك باعتبار الحكم)** فإن حكمه فرع لحكمه **(و)** الرابع **(الوصف الجامع)** كالشدّة المطربة **(وهو أصل لحكم الفرع)** فإنه يثبت به في نظر المجتهد **(وفرع لحكم الأصل غالباً)** وقد لا يكون فرعاً كما إذا كانت منصوصة.

(والتحقيق أن القياس حجة) كسائر الحجج **(فركنها المقدمتان)** أولاً **(فما يتحصلان به)** أركان **ثانياً** فإنها أركان الأركان، وهي الأمور الأربعة **(كما في قولك: النبيذ مسكر كالخمر والخمر حرام للإسكار)** فالنبيذ حرام **(وأما قول أكثر الحنفية أن ركنها هو العلة المشتركة فأرادوا به ما يحقق المساواة في الخارج بالفعل)** لا أنها ركن وحدها دون الأصل والفرع **(فتدبر وحكمه)** أي حكم القياس **(ثبوت حكم الأصل في الفرع والظن به بعد النظر لا القطع)** به **(وإن قطع بمقدماته ومواده)** وهذا بخلاف سائر الحجج فإنه يحصل القطع بعد القطع بمقدماتها **(وذلك لأن طريق الإيصال)** فيه **(ظني)** فلا يحصل به القطع **(فإنه لا يرفع احتمال كون الأصل شرطاً)** في حكمه وتأثير علته **(أو الفرع مانعاً)** عن الحكم فلا يصل إليه الحكم، ولما كان يرد عليه أن القياس إنما ينتج بملاحظة أن كلما توجد العلة يوجد المعلول وهذه مقدمة قطعية توجب القطع إن كانت العلة قطعية، وإذا جوز كون الأصل شرطاً والفرع مانعاً فقد منع عليه العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قال **(ولو قطع بكون العلة علة تامة)** وبنى الإنتاج على تلك المقدمة **(رجع إلى القياس المنطقي)** ولم يبق قياساً فقهياً **(فتفكر)** وهذا ليس بشيء فإن رجوعه إلى القياس المنطقي لا شناعة فيه، بل هو الأحق بالقبول فإن حاصله يرجع إلى أن النبيذ توجد فيه الشدة المطربة التي هي علة الحرمة، وكل ما يوجد فيه علة الحرمة فهو حرام فطريق الإيصال فيه شكل أول قطعي الإنتاج، وإنما يجيء الظن من المادة من مظنونية العلة، فإذا قطع بالعلية وجب القطع البتة، واعتبر بدلالة النص، فإنها إنما توجب القطع لكون العلة هناك مقطوعة، فإن حصل القطع بالعلة اجتهاداً لا من اللغة يحصل القطع أيضاً، فالأولى أن يبنى الحكم على الاستقراء، فإنا تتبعنا القياسات المخرجة بالاجتهاد وجدنا عللها مظنونة، فلذا حكم بأنه لا يفيد القطع فتأمل **(ثم التحقيق أن الموجود في الفرع عين العلة)** التي للأصل **(وعين الحكم)** الموجود في الأصل **(لأنهما محمولان)** على الأصل **(وهو)** أي المحمول **(لا بشرط شيء)** فحكم الأصل وعلته لا بشرط شيء وهو بعينه موجود في الفرع **(ولأن المشتمل على المصلحة والمفسدة إنما هو الطبيعة المطلقة لا الخصوصيات)** والعلة هي الأمر المشتمل على المصلحة أو المفسدة **(لكن شارح المختصر ذهب إلى المثلية)** أي إلى أن التحقيق في الفرع مثل حكم الأصل وعلته كما يشير إليه تعريف الإمام علم الهدى قدس سره **(معللاً بأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين)** فلا يقوم ما قام بالأصل بالفرع بل مثله **(وذلك)** إنما قال به **(نظراً إلى الحصص)** والحصة الموجودة في الأصل من العلة، والحكم لا توجد في الفرع أصلاً **(أو)** نظراً **(إلى نفي وجود الطبيعة)** المطلقة **(كما هو رأي ابن الحاجب)** فليس هناك لا بشرط

شيء يوجد في الأصل وفي الفرع **(فتأمل)** وهذا فيه خفاء، فإن الطبيعة وإن لم تكن موجودة في الخارج لكن صدقها على الموجودات غير منكر، ومن البين أنها صادقة على الأصل والفرع، وهذا هو المعنى باشتراك العلة، وهو متحقق، وليس المراد من الاشتراك في العلة تحققها فيهما بنفسها، فإن العلة ربما تكون معنى انتزاعياً لا يمكن أن يوجد في الخارج، وقد جوز المصنف عليه العدميات فافهم.

فصل:
في شرائط القياس

للقياس **(منها لحكم الأصل أن يكون معقول المعنى)** أي ما تدرك علته **(لا كأعداد الركعات ومقادير الزكاة)** ومنه عند الحنفية الحدود **(وقد عد منه صحة الصوم مع الأكل ناسياً)** الثابتة بقوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم: «أتم صومك، فإن الله أطعمك وسقاك، ولا قضاء عليك» رواه الدارقطني **(وحل الذبيحة مع ترك التسمية كذلك)** أي ناسياً، الثابت بقوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: «فإن نسي أن يسمي حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم ليأكل» رواه الدارقطني والبيهقي كذا في «التيسير» **(لأن وجود الشيء بدون ركنه أو شرطه غير معقول)** وبالأكل ناسياً يفوت ركن الصوم، لأنه الإمساك، وقد فات، وفي ترك التسمية ناسياً فإن شرط الحل، لأن التسمية شرط بالنص وفي قوله: وقد عد منه إشارة إلى الضعف فيه، فإنه لقائل أن يقول: لا نسلم أن ركن الصوم الإمساك عن الأكل مطلقاً، بل الإمساك عن الأكل مع التذكر وكذا ليس شرط الحل التسمية مطلقاً بل حال التذكر بل التحقيق أن الصورتين مما يفقد فيهما الشرط الذي يليه **(ومنها أن لا يكون مختصاً به)** أي بالمنصوص بدليل دل عليه: فإنه إذا كان مختصاً بطل الإلحاق به قطعاً **(كإطعام الأعرابي كفارته لأهله)** عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم فقال: هلكت يا رسول الله، قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على أهلي في رمضان، فقال: «هل تجد ما تعتق رقبة»؟ قال: لا قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين»؟ قال: لا، قال: «فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً»؟ قال: لا، قال: ثم جلس فأتى النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم بعرق فيه تمر فقال: «تصدق بهذا» فقال: أعلى أفقر منا فما بين لا بتيها أهل بيت أحوج إليه منا، فضحك النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال: «اذهب فأطعمه أهلك»؟ رواه مسلم فهذا أي إطعام أهله طعام كفارته **(على قول الجمهور)** لا من قبيل أعداد الركعات **(فإنه معقول العلة، لا كما في التحرير)** حيث أورده نظير الغير معقول العلة **(لأنه كأحد من الفقراء)** فسدّ خلته كسدّ خلة الفقير الآخر وهو العلة **(لكن تفوت)** به **(حكمة الزجر)** على تقدير جواز إطعام الأهل **(فإنما ثبت رخصة خاصة به مختصة بقصته)** فإنه أضحك رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم فعفا الله عنه، ولذا قال الإمام جعفر ابن محمد الصادق كرم الله وجهه: لا تحقر الحسنة ولو شعرة، فإنه عسى أن يكون رضا الله

عنك فيه **(فلا يعمم)** بالتعليل، ولا يبعد أن يقال ليس شرع الكفارة لسد خلة أيّ فقير كان، بل هو لستر ذنب بطاعة ولا طاعة في أكل نفسه، فإطعام نفسه وأهله في الكفارة غير معقول العلة فثبت ما في «التحرير» ولا ينافيه تمثيل الجمهور للاختصاص به فإن جزئياً واحداً يقع مثالاً لقواعد كثيرة فافهم **(ومنه شهادة خزيمة)** بن ثابت، فإنه مثل شهادة الاثنين بالنص، ولذا لقب بين الصحابة بذي الشهادتين وهو صحابي جليل القدر استشهد بصفين مع أمير المؤمنين عليّ بعد شهادة عمار ولما استشهد عمار قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم يقول: «تقتلك الفئة الباغية» فأخذ سيفه فقاتل حتى قتل كذا في «الاستيعاب» وقصته على ما في كتب الأصول أنه اشترى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم ناقة من أعرابي وأوفاه ثمنها، ثم جحد الأعرابي استيفاءه وجعل يقول: هلم شهيداً، فقال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام من «يشهد لي»؟ فقال خزيمة بن ثابت أنا أشهد لك يا رسول الله أنك أوفيت الأعرابي ثمن الناقة، فقال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: كيف تشهد لي ولم تحضرني»؟ فقال: يا رسول الله أنا أصدّقك فيما تأتيني به من خبر السماء، أفلا أصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم: «من شهد له خزيمة فهو حسبه» **(ثبتت كرامة له مختصة به لاختصاصه؟ بفهم حل الشهادة له صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم عن أخباره)** ولم يفهم هذا غيره **(فلا يقاس عليه مثله أو فوقه)** كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم هذا هو الذي رامه الإمام فخر الإسلام بقوله، لكنه ثبت كرامة له فلم يصح إبطاله، ولم يرد أن الكرامة لا تتناول الغير حتى يرد عليه أنه خلاف الواقع، فإنه قد يتشارك اثنان في كرامة واحدة، ثم قد يناقش فيه بأن الاختصاص لم يثبت بعد من قوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم من شهد له الخ.. وإنما يلزم لو كان هناك مفهوم اللقب والتعليل بفهم حل الشهادة لا يدل على الاختصاص بل يجوز فهمه من غيره من كل مسلم، والحق أن هذا جدل، والسياق يدل على الاختصاص، وحل الشهادة في الأمور الدنيوية بخبره ﷺ لا يتوقف الإيمان عليه، بل الظاهر أنه كان عندهم الشهادة بالمعاينة فافهم، والمشهور إنه اخرج من القاعدة، فهو بمنزلة مستثنى عنها، فلا يجوز إلحاق الغير به، واعترض عليه بأن، تعليل التخصيص جائز، فكما جاز تخصيصه يجوز تخصيص من في طبقته أو أعلى منه بالتعليل، والحق أن هذا ليس تخصيصاً لعدم التلاصق، بل نسخاً لقاعدة عامة، ولا يجوز تقليل الناسخ، ولو سلم أنه تخصيص فتعميمه فيما سوى هذا المخصص مجمع عليه من لدن الصحابة إلى هذا الآن فافهم **(وأنت تعلم أن الاكتفاء به معقول)** في الشهادة **(للكمال التدين)** والحفظ **(وكذا الإخراج عن قاعدة عامة من اشتراط العدد مطلقاً)** في الشهادات **(للاختصاص بالفهم)** للأمور على ما هي عليه **(كما عقل شهادة القابلة دفعاً للحرج)** فإنه لا يشاهد الرجال الولادة وغير القابلة من النساء قلما يشاهد **(فليس)** قبول شهادته **(مما لا يعقل كما في شرح المختصر فتدبر، ومنه ترخص المسافر، فإن العلة)** المرخصة **(المشقة، ولم تعتبر في غيره وإن كان فوقه)** في المشقة **(كالأعمال الشاقة)** فإذا لم تعتبر في غيره كان الحكم مختصاً به **(ومنه عند**

الشافعية النكاح بلفظ الهبة خص به عليه) وآله وأصحابه **(الصلاة والسلام لقوله)** تعالى: ﴿إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِىٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّٰتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَٰلَٰتِكَ ٱلَّٰتِى هَاجَرْنَ مَعَكَ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] وذلك لأن اللفظ تابع للمعنى ولازم له **(وقد خص صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم بالمعنى)** فإن معناها التملك بلا عوض، وهو عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام يختص بالتملك من غير عوض **(فيخص)** كذلك **(باللفظ)** فالاختصاص بالمعنى بالدلالة المطابقية، وباللفظ بالإشارة لكونه من لوازمه، فلا يرد ما في «التحرير» أنه يأبى عن الاختصاص باللفظ التعليل بنفي الحرج بلزوم المهر، بقوله تعالى: ﴿لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] بل التعليل يقتضي اختصاص المعنى، كذا في «الحاشية» **(وعندنا يرجع)** الخصوص **(إلى نفي المهر فقط، وهو الحق، لأنه لا حجر في التجوز)** فإنه تصرف لفظي يشترك فيه كل من هو أهل محاورة **(فالمعنى ليس بلازم له)** أي اللفظ **(إرادة)** فلا يلزم من اختصاص المعنى اختصاص اللفظ، ويمكن حمل عبارة «التحرير» عليه أيضاً فتأمل **(ومنها)** أي من شروط الأصل **(أن لا يكون منسوخاً، لأن الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها)** بانتساخ الحكم **(فلم يبق الاستلزام)** أي استلزام العلة للحكم **(وقد تقدم)** في باب النسخ **(ومنها أن يكون)** حكم الأصل حكماً **(شرعياً، لأن المطلوب)** في القياس **(إثبات حكم الشرع)** هذه الحجة إنما تدل على أن القياس المبحوث ههنا هو الذي في الشرعيات، ولا يلزم منه اشتراط كون الأصل حكماً شرعياً إلاّ إذا ادّعى أن المطلوب في جميع الأقيسة هو الحكم الشرعي، وهذه الدعوى كما ترى غير مبنية ببيان أصلا **(ومن ههنا قالوا: النفي الأصليّ لا يقاس عليه النفي الطارىء)** لأن النفي الأصلي ليس حكماً شرعياً، ثم إن امتناع القياس على النفي الأصلي غير متوقف على هذا، بل فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط **(وقيل: لا يجري)** القياس **(في العقليات أصلاً لعدم إمكان اتحاد المناط)** بين الأصل والفرع **(فلو أثبت حرارة حلو)** كالعنب **(قياساً على العسل)** مثلاً بجامع الحلاوة **(لا تثبت عليه الحلاوة إلاّ بالاستقراء)** بأن يستقري كل ما فيه حلاوة فيوجد فيه الحرارة فيعلم أن المقتضي هو الحلاوة **(فتثبت)** الحرارة **(فيه)** أي في الحلو المقيس وهو العنب **(به)** أي بالاستقراء **(لا بالقياس فلا أصل ولا فرع)** هناك **(أقول)** لا أسلم أن علية العلة لا تثبت إلاّ بالاستقراء، بل **(العقل قد يستبدّ بإثبات المناط في الأصل فقط بالسبر وغيره)** من المسالك **(كما عليه العقلاء من المتكلمين والحكماء)** وقال في «التيسير»: لو ثبت بدليل آخر فذلك الدليل يكفي في إثبات المطلوب، لأن مدلول ذلك الدليل هو علية الحلاوة للحرارة مجرّدة عن محل مخصوص هو الأصل، فهو يكفي لإثبات الحرارة في الفرع وضاع الأصل، أو مدلوله عليتها في المحل المخصوص، وحينئذٍ لا يصح القياس، فإنه لا يوجب تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهذا بخلاف العلل الشرعية، لأن النصوص توجب عليتها بالنسبة إلى محل مخصوص، ثم تجرد عن الخصوص فيتعدى إلى غيره، وأنت تعلم أن الفرق تحكم، بل يجوز أن يكون حكم الأصل

ظاهراً في العقليات وتثبت العلة بدليلها فيعمم بتعميم العلة كما في الشرعيات بعينه فافهم **(ومنها أن لا يكون دليله)** أي حكم الأصل **(شاملاً لحكم الفرع وإلاّ)** أي وإن كان شاملاً **(كان)** إثباته بالقياس دون دليل الأصل **(تحكماً وتطويلاً بلا طائل)** مثلاً إذا قاس الجص على الذرة بجامع الكيل في حكم الربوية ثم أثبت ربوية الذرة بحديث «لا تبيعوا الدرهم بدرهمين، ولا الصاع بالصاعين» فيمكن أن يثبت ربوية الجص الحديث ويكون القياس تطويلاً من غير طائل **(ومن ههنا يعلم أن دليل العلة إذا كان نصاً وجب أن لا يتناول الفرع لفظاً)** بحيث يخرج حكمه منه وإلا ضاع القياس ويكون تطويلاً من غير طائر فافهم **(ومنها أن لا يكون)** حكم الأصل **(فرعاً)** لأصل آخر **(خلافاً للحنابلة وأبي عبد الله البصري)** من المعتزلة **(والنزاع)** إنما هو **(مع اختلاف العلة)** في الأصلين **(كقياس الوضوء على التيمم)** في وجوب النية **(لأنه طهارة)** مثله **(وقياس التيمم على الصلاة لأنه عبادة)** مثلها، فقد اختلف العلة **(وأما)** القياس على أصل هو فرع لأصل آخر بناء **(على اتفاقها)** أي اتفاق العلة في الأصلين، كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على الملح بذلك الجامع، **(فاتفاق)** على جوازه لكن فيه تطويل المسافة، فينبغي أن يقاس على أصل الأصل أوّلاً **(لنا: لا مساواة في العلة)** بين الفرع وأصله، لأنه ثبت الحكم في الأصل الذي هو فرع لعلة أخرى غير العلة التي يقاس بها، ولا قياس بدون المساواة، الحنابلة والبصري **(قالوا: لا يجب المساواة في الدليل)** بين الأصل والفرع، فإن الحكم في الأصل يثبت بنص أو إجماع، وفي الفرع بالقياس **(فكذا)** لا يجب المساواة **(في العلة)** فيجوز أن يثبت الحكم في الأصل لعلة، وفي الفرع لأخرى **(ولا يخفى ضعفه)** فإن بين الصورتين بوناً بعيداً، فإن القياس هو المساواة في الحكم بالتساوي في العلة، وقد انعدمت، وأما الدليل، فهو أمارة دالة على الحكم، فيجوز نصب أمارتين مختلفتين في الأصل والفرع، بل نقول: التحقيق أن الحكم في الأصل والفرع بنص الأصل أو إجماعه وإنما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع واندماجه فيه، فثبت المساواة في الدليل أيضاً فافهم **(وهذا)** الاختلاف **(إذا كان الأصل فرعاً سلمه المستدل دون المعترض، وأما العكس)** وهو ما إذا سلمه المعترض دون المستدل **(ففاسد اتفاقاً، كقول شافعي: قتل المسلم بالذمي تمكنت فيه شبهة)** هي عدم المساواة فإن المسلم معصوم الدم، وكفر الذمي مبيح، إلاّ أنه سقط بعارض العهد **(فلا يقتص كالمثقل)** فإنه لا يقتص إذا قتل به للشبهة من جهة الآلة فعدم القصاص في القتل بالمثقل لا يراه الشافعي **(وذلك)** أي فساده **(لاعترافه ببطلان دليله)** أي القياس باعتراف بطلان مقدّمته وهي حكم الأصل **(ولو أراد)** المستدل **(الإلزام)** بهذا القياس **(لم يتم)** أيضاً **(لأن المسلم إنما هو الحكم لا العلة)** فللمعترض أن يمنع العلة، فلا يتجه الإلزام، وهذا يدل على انتهاضه إلزاماً بعد إثباته العلة بطرقها **(ولجواز اعترافه بالخطأ في الأصل)** فقط **(أو في أحدهما)** أي الأصل أو العلة **(لا على التعيين كذا في شرح المختصر)** فلا يلزم منه الإلزام بثبوت الفرع، وهذا لو تم لدل على عدم الانتهاض مطلقاً، ولو أثبت العلة بدليلها **(أقول: لو تم)** هذا **(لم يكن القياس)** أي الدليل **(الجدلي المركب من المسلمات مفيداً للإلزام)** أصلاً: إذ يمكن للمعترض اعترافه بالخطأ في

تسليم إحدى المسلمات **(ولم تكن القضايا المسلمة من مقاطع البحث)** إذ يبقى البحث بمنعها **(والكل باطل على ما نقرر في محله)** وهو كتاب الجدل من المنطق **(والحق أن المسلم كالمفروض في حكم الضروري)** لا يصح إنكاره **(فإنكاره أشد من الإلزام)** فحينئذٍ يصح الإلزام بالقياس على فرع سلمه الخصم، لكن بعد إثبات العلة بالدليل أو التسليم **(ومنها)** أي من شروط الأصل، لكن لا لصحة القياس في نفسه بل **(للانتهاض على المناظر)** ولذا لم يذكره الحنفية في كتبهم **(أن لا يكون)** الأصل **(ذا قياس مركب، وهو القناعة بالموافقة)** أي موافقة الخصم **(فقط)** من غير إثباته بنص أو إجماع **(بأن يقول كل بقياس)** في إثبات الأصل **(ومن ثمة يسمى مركباً)** وقيل: إنما سمي مركباً للاختلاف في ترتب الحكم على العلة في الأصل، ويكون الخصم الموافق في الأصل **(مانعاً علة الآخر)** أي مانعاً عليه الوصف الذي ادّعاه وإن سلم وجوده في الأصل **(أو وجودها)** في الأصل، ويحتمل أن يقع حالاً من فاعل الموافقة المقدر، أو من فاعل يقول **(والأول)** وهو الذي منع فيه العلة **(مركب الأصل كالشافعية)** يقولون: المقتول الذي قتله الحر **(عبد فلا يقتل به الحر)** الذي قتله **(كالمكاتب)** الذي قتله الحر وترك وفاء، والورثة لا تقتل الحر به **(اتفاقاً، فيقول الحنفي: لا نسلم أن العلة)** في عدم قتل الحر بالمكاتب **(الرق، بل جهالة المستحق)** الوالي للقصاص **(من السيد والورثة لاختلاف الصحابة في عبديته وحرته)** فإن كان عبداً فالولي السيد وإن كان حرّاً فالأولياء الورثة **(فقال زيد)** ابن ثابت **(عبد)** وهو **(و)** قال **(ابن مسعود: حر)** هو **(إن ترك ما يفي بكتابته)** في «التيسير»، روي البيهقي عن الشعبي: كان زيد يقول: المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، لا يرث ولا يورث، وكان علي رضي الله عنه يقول إذا مات المكاتب وترك مالاً قسم ماله على ما أدى وعلى ما بقي، فما أصاب ما أدى فللورثة وما أصاب ما بقي فلمواليه، وكان عبد الله يقول يؤدي إلى مواليه ما بقي من مكاتبته ولورثته ما بقي **(فإن صحت علتي)** هذه **(بطل الحاقك)** لعدم وجودها في الفرع **(وإلاّ)** تصح علتي **(فيمتنع حكم الأصل)** لظهور فساد ما كنت بنيته عليه **(ولا يتأتى)** مثل هذا الجواب **(إلاّ من مجتهد)** فإنه يقدر على منع حكم الأصل **(فاستبان عدم كفاية الموافقة)** في الأصل **(فللمستدل إثباتها إتماماً للمناظرة في الصحيح)** من المذهب خلافاً للبعض **(والثاني)** هو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علل به **(مركب الوصف، كما في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح)** إنه **(تعليق، فلا يصح، كزينب التي أتزوجها طالق)** فإنه لا يصح ويلغو **(فيقول)** الحنفي **(لا تعليق في الأصل بل تنجيز)** فلم يوجد الوصف الذي علل به **(فإن صح)** هذا **(بطل الإلحاق)** أي إلحاق عدم صحة التعليق به **(وإلاّ)** أي وإن لم يصح **(فتمنع فلا نسلم الأصل)** من عدم صحة زينب التي أتزوجها طالق **(بل تطلق)** عند وجود النكاح **(أقول في هذا)** أي في مركب الوصف **(منع العلية)** ففي المثال المذكور منع علية التعليق لعدم الصحة **(إذ لا معنى لمنع الأصل مع تقدير وجودها)** فيه **(وتسليم اعتبارها)** وإيجابها الحكم **(فما في شرح المختصر أن الثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل محل نظر)** إذ لا يصح الاتفاق فيه **(إلاّ أن يقال: الخصم في الأول)** أي في مركب للأصل **(يدير الحكم على علته)** أي على

العلة التي أبداها الخصم بنفسه، وينفي علية علة المستدل بها **(وفي الثاني يديره على عدم علة خصمه)** ويقول: علتك لو وجدت في الأصل تمنع حكمه وتقتضي نقيضه، **(فالمراد من الاتفاق اجتماعهما على علية الوصف مطلقاً للأصل، كما عند المستدل أو نقيضه، كما عند الخصم)** فحينئذٍ صح منع حكم الأصل عند وجوده **(و)** المراد **(من تسليمها صحة إيجابها للحكم المتفق عليه)** أي المراد بتسليم العلة تسليم صحة إيجابها للحكم المتفق عليه **(حيث قال)** شارح «المختصر» **(فإذا سلم العلة)** أي سلم صحة إيجابها للحكم المتفق عليه **(فللمستدل أن يثبت وجودها بدليل ما وينتهض عليه، لأنه معترف بصحة الموجب)** لأن الكلام على تقدير تسليم الإيجاب **(وقد ثبت)** وجوده بالدليل **(فلزم القول بموجبه)** ومعلوله **(لأن المناظر تلو الناظر)** فكما أنه يقول بما أدى إليه الدليل، كذلك المناظر **(هكذا ينبغي أن يفهم)** هذا المقام لكن يجب أن يعلم أن فرض تسليم صحة إيجاب الوصف الذي ادعاه الحكم المتفق عليه من قبيل المحال، كيف لا والخصم يقول بعليته، وإيجاب نقيض ذلك الحكم، فلا يمكن تسليم إيجاب عينه، وهل هذا إلاّ تهافت؟ فينبغي أن يقول: فإذا بين بالدليل علية ما ادّعى وأثبت وجوده بدليل ينتهض، لأن ما ثبت بالدليل يجب الاعتراف به، ولا مرد له فافهم**(بقي أن الإدارة المذكورة وإن دل عليه كلام الآمدي ومن تبعه لكنه ليس بلازم له في المشهور)** بل هذا كله تكلف، والحق أن في الثاني منع وجود الوصف الذي ادّعى المستدل عليته في الأصل، وبعد تسليم وجوده يمنع عليته، ويمنع حكم الأصل، وعلى هذا لا يحتاج إلى تلك التكلفات الباردة، ولعله بالمشهور أراد هذا والله أعلم بحقيقة الحال **(ولو كان حكم الأصل مختلفاً بينهما فحاول إثباته بنص)** بعد ترتيب القياس أولاً **(ثم)** إثبات علته **(بطريقها)** ثانياً **(قيل: لا يقبل)** هذا النحو في المناظرة **(بل لا بد من الإجماع)** على الأصل **(إما مطلقاً أو بينهما وذلك لضم نشر الجدال)** إذ لا بد لإثبات الأصل لكونه حكماً شرعياً مثل ما لا بد منه لأجل إثبات المطلوب، فتطول المناظرة ويكبر الجدال **(والأصح القبول)** أي قبول هذا النحو من الإثبات **(لأنه لو لم يقبل)** هذا **(لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع)** وحاول المستدل إثباتها بدليل **(لأن المانع وهو تسلسل البحث)** وتكثر الجدال **(عام)** في الصورتين، فإنه لا بد لإثبات هذه المقدمة ما لا بد منه لأصل المطلوب، فيلزم التطويل في المناظرة **(والفرق بأنه)** أي الأصل **(حكم شرعي مثل)** المطلوب **(الأول يستدعي ما يستدعيه)** فيلزم تسلسل البحث **(بخلاف المقدمات الأخرى)** فإنها لا تستدعي ما يستدعيه المطلوب الأول **(ضعيف)** لأنه قد يكون مقدّمة الدليل حكماً شرعياً، وأيضاً لا دخل لكونه حكماً شرعياً، فإن تسلسل البحث كما يلزم في الحكم الشرعي، كذا في غيره **(أقول: الأولى أن يقال: لو أثبت الأصل)** أولاً **(ثم قاس قبل اتفاقاً، فكذا العكس)** وهو أن يقيس أوّلاً ثم يثبت الأصل كما هو فيما نحو فيه **(لأن المسافة واحدة صاعداً)** كما فيما نحن فيه **(ونازلاً)** كما إذا أثبت الأصل أوّلاً **(وتعيين الطريق ليس من دأب المناظرين)** لعله ردّ لما في «شرح المختصر» أن هذا أمر اصطلاحي فلا مشاحة فيه **(فافهم، وليس منها)** أي من شروط الأصل **(قطعيته)** أي قطعية الأصل **(على)** المذهب **(المختار بل يكفي الظن في العمليات)** كلها، فكذا

في الأصل خلافاً للبعض زعماً منهم بأن الأصل لو كان مظنوناً فيضعف الظن بكثرة المقدّمات المظنونة حتى يضمحل في الفرع، وأشار المصنف إلى دفعه بقوله (**وكون الظن يضعف بكثرة المقدّمات**) التي يتوقف عليها القياس (**لا يستلزم الاضمحلال**) بالكلية حتى لا يبقى في الفرع أصلاً (**أقول: بل لا يجوز**) الاضمحلال (**فإن اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم**) والظن بالمطلوب لازم للظن بالمقدّمات فلا ينفك عنه (**فتدبر، ولا عدم الحصر بالعدد**) أي ليس من شروط الأصل عدم كونه حكماً متعلقاً بعدد محصور (**على**) المذهب (**المختار كقوله**) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: (**خمس يقتلن في الحل والحرم**) وميل صاحب «الهداية» إلى الاشتراط، ووجهه أن تعدي الحكم بالقياس إلى غير المنصوص يبطل العدد المذكور والتعليل بوجه يستلزم بطلان ما علل به باطل، واستدل المصنف على ما اختاره بوجه لو تم اندفع هذا الوجه أيضاً، وقال: (**لأن المقيس هو المقيس عليه حكماً، فالعدد كأنه محفوظ**) فلا إبطال فيه (**فافهم**) ولعلك تقول: إن المسكوت غير المذكور البتة، وإذا أخذ مع المذكور وقع سادساً فقد بطل العدد قطعاً، وكونه هو المقيس عليه حكماً إنما يوجب ثبوت حكمه إياه ولا يلزم منه أن تبقى الخمسة خمسة بعد زيادته، وكيف يقول به عاقل، فالأولى أن يبني على مفهوم العدد، فمن قال ذكر العدد للنفي عما فوقه منع ومن لا فلا، بل يقول: ذكر العدد قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منها ما يناسبه فافهم (**ومنها**) أي من الشروط (**للفرع كما في الأحكام أن تساوي علته علة الأصل**) أي تكون العلة هي علة الأصل (**فيما يقصد**) فيه المساواة (**من عين**) من العلة (**كالنبيذ للخمر**) يتساويان (**في الشدّة المطربة وهي بعينها**) مشتركة (**فيهما ولو اختلفا قوّة وضعفاً**) إذ لم يقصد المساواة في القدر (**أو جنس**) من العلة (**كالأطراف**) الفرع (**للنفس في**) حق (**القصاص بالجناية المشتركة**) بينهما والجناية جنس (**وكذلك**) يجب المساواة (**في الحكم**) من عين (**كالقتل بالمثقل**) يقاس (**عليه**) أي على القتل (**بالمحدد في القصاص**) بجامع القتل العمد العدوان عندهما، فعين الحكم تعدّي إلى الفرع، وهو قصاص النفس (**وكالولاية على الصغيرة في إنكاحها**) يقاس (**على ولاية مالها**) بجامع الصغر، فقد تعدى نفس الولاية في الفرع، وهو جنس تحته ولاية المال وولاية النفس أقول: معنى كون العلة جنساً أنها بعمومها تقتضي حكماً أعم مما في الفرع والأصل (**فإذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعاً من الحكم**) مناسباً إياه (**كالجناية**) فإنها بعمومها (**تقتضي المساواة، وهي في التنفس قتل وفي الطرف قطع**) فقد تنوعت في كل منهما واقتضت نوعاً مناسباً من الحكم (**وفي العينية**) لما تقتضي حكماً (**لا اختلاف**) فيه (**إلاّ بالعدد**) باعتبار المحل فقط لا غير، ولا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم (**فاندفع ما في التحرير أن العلة**) في القياس (**لا تكون إلا عين ما علل به حكم الأصل**) فلا تكون المساواة إلاّ في عين العلة (**ولو كان**) ما في الفرع (**جنساً**) لما علل به الأصل (**لكان جزءاً للعلة**) فلا تكون العلة موجودة في الفرع وجه الاندفاع ظاهر (**وكذلك**) الكلام (**في الحكم سؤالاً وجواباً**) فالسؤال أن الموجود في الفرع عين حكم الأصل ولو كان جنساً كان جزء الحكم والجواب معنى كون الحكم جنساً أنه أمر يتنوع حسب تكثر المحل

فافهم **(ومنها)** أي من شروط الفرع **(أن لا يتغير في حكم الأصل كالشافعي)** أي كقياس الشافعي **(ظهار الذمي كالمسلم)** أي كظهاره **(فيوجب الحرمة مع أنها في الأصل متناهية بالكفارة)** بالنص **(وهي في الفرع مؤبدة)** غير متناهية بالكفارة **(بخلاف العبد، فإنه أهل لها لكنه عاجز كالفقير)** وتحقيقه أن الكفارة عبادة ساترة للذنب، والكافر ليس أهلا لها: أي لأدائها، لأنه إما أن يؤدي حال الكفر وهو لا يمكن، لأن الكفر مانع عن أداء العبادات أو بعده بأن يسلم فيؤدّي، وذا ممتنع، لأن الإسلام يهدم الذنوب السابقة، فلا ستر فإذن لا يمكن أداء الكفارة، فلو ثبت الظهار منه لأثبت الحرمة المنتهية إلى الإسلام لا إلى الكفارة، وقد كانت في الأصل منتهية إليها، وهذا بخلاف الفقير العاجز عن الصيام، والعبد العاجز، فإنهما أهلان للكفارة، كيف ولو صار الفقير غنياً والعبد معتقاً موسراً صح منهما الكفارة المالية أو زال عجزهما عن الصوم صح التكفير بالصيام، وبتقريرنا هذا، اندفع ما قيل: إنه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع، والمذهب المنصور أنه مكلف وحينئذٍ مثله كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه، فإن كلا منهما مما وجب الكفارة عليه، لكنهما غير قادرين على الأداء فافهم، ثم بقي كلام هو أن الحرمة في المسلم غير متناهية أيضاً، إنما الكفارة مخلص، والمعدي في الذمي نفس الحرمة الموجودة في المسلم غاية ما في الباب أن المخلص فيه الإسلام لا غير. والجواب: «إنه روي في السنن الأربعة عن ابن عباس أن رجلاً ظاهر من امرأته ثم وقع عليها قبل أن يكفر فقال: عليه السلام «ما حملك على هذا»؟ قال رأيت خلخالها في ضوء القمر فقال: «فاعتزلها حتى تكفر» وفيه تنصيص على الحرمة إلى التكفير، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣] يدل على أن كل من يصح ظهاره، فأثره تحرير رقبة الخ فافهم **(وكقوله)** أي كقول الشافعي **(السلم الحال كالمؤجل)** فإن كليهما لدفع الحرج فيصح **(مع أن الأجل)** المنصوص في السلم **(خلف عن الملك والقدرة الواجبين)** في المبيع **(بالنص)** وهو النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، وعرف الخليفة بإسقاطهما مع ذكر الأجل، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم» **(ولا خلف في)** السلم **(الحالّ)** فتغير حكم الأصل، وهو جواز السلم مع الخلف إلى جوازه بدونه، وبعبارة أخرى هذا القياس بغير اشتراط الأجل الثابت بالنص إلى الجواز بدونه، وهذا ظاهر جداً **(وأما النقض على الحنفية بدفع القيمة في الزكاة)** وهو تغيير لحكم الأصل الذي هو إيجاب صورة الشاة **(والصرف)** عطف على الدفع أي والنقض بصرف الزكاة **(إلى صنف)** واحد، وفيه تغيير لحكم الأصل، وهو كونها ملكاً للأصناف كلها كما يدل عليه اللام **(فقد مر دفعه)** في فصل التأويل، ثم لما كان ينقض بأن الشيخين قاسا المائع على الماء في إزالة النجاسة مع أن فيه تغيير الحكم النص وهو إيجاب استعمال الماء في تطهير الثياب، فأجاب عنه بقوله: **(وأما إلحاق كل مائع طاهر)** كالخل وماء الورد وغيرهما **(بالماء)** في زوال نجاسة الثياب **(فللعلم بأن المقصود من قوله)** صلى الله عليه

وآله وأصحابه وسلم جواباً لمن سألت عن دم الحيض أصاب ثوبها: «حكيه **(واغسليه بالماء)**» رواه أبو داود في رواية الشيخين: «إذا أصاب ثوب إحداكن الدم من الحيضة فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصلي فيه» **(إنما هو الإزالة)** للنجاسة والماء غير مقصود **(أقول: وذلك لأن زوال الذات مستلزم لزوال الصفة)** فإذا زال ذات النجاسة زال صفتها من التنجس فطهر المحل بزواله **(فيتعدى)** الحكم **(إلى كل قالع)** لكونه مزيلاً كالماء، وفيه شيء هو: أن الزوال إنما يكون بعد أن يتنجس المائع المزيل، فقد زال نجاسة وقامت أخرى مقامها **(وهذا أولى مما في «التحرير» من الاستدلال بالإجماع على الاكتفاء بقطع المحل)** فعلم أن خصوص الماء ملغى، وذكره إنما هو خارج مخرج العادة، لأنه غالب الاستعمال والأولوية **(لأن الكلام)** ههنا **(في تطهير المحل بعد وجوده)** وبالقطع قد زال المحل: وأنت لا يذهب عليك أن مقصود «التحرير» الاستدلال على عدم إيجاب الحديث استعمال الماء، وإلاّ كان القطع تركاً للواجب وغير مجز بل المقصود الإزالة فيتعدى إلى كل مائع، ثم فيه نظر، لأنه هب أن المقصود الإزالة، لكن لا يمكن باستعمال المائع، فإن كل ما يلاقي النجاسة يتنجس، فلا يكون مطهراً، وإنما الماء اعتبر طاهراً حين الملاقاة، على خلاف القياس، فلا يقاس عليه غيره، وأجيب عنه بأن عدم اعتباره نجساً لضرورة الإزالة، فهذا عام في كل مائع، وإن أريد عدم إزالة ما سواه من المائع، فيكذبه الحس، وإن أريد عدم اعتبار الشارع هذه الإزالة فهو محل النزاع، وقد يقرر بأن تطهير الماء خارج عن سنن القياس، فإنه يقتضي أن لا يطهر الماء أصلاً إلاّ الجاري ونحوه، فإنه كلما لاقى الثوب النجس فقد تنجس وقد تلوث الثوب به فزاد نجاسة، وهكذا لا يطهر، لكنا وجدنا قاطعاً دالاً على تطهيره بالماء فعملنا به على خلاف القياس، فالتطهير باستعمال الماء أمر تعبدي فلا يقاس عليه من غير المائع، ولا يبعد أن يقال: إن الشارع لما اعتبر استعمال الماء تطهيراً علم أنه لم يعطِ الماء حال الاستعمال حكم النجاسة، وهذا حكم شرعي معقول معلل بكونه قالعاً للنجاسة، فيتعدى إلى سائر القالعات، فلا عدول فيه عن سنن القياس، وليس ههنا تعبد إلاّ بأن الشارع أمرنا بقلع النجاسة ولم يعط القالع حكم النجاسة، وهذا كله أمر معقول فافهم **(ثم هذا)** أي الثوب النجس **(بخلاف الحديث، فإنه ليس أمراً محققاً)** ثابتاً في الأعضاء المغسولة في الوضوء أو الغسل **(بل تعبد)** محض، فالأمر في إزالته باستعمال الماء، ورد على خلاف القياس لا لكونه قالعاً لأمر موجود، كما في الثوب النجس **(فاقتصر على المنصوص من المزيل)** وهو الماء، ولم يتعدّ إلى غيره لعدم ورود النص **(ومنها)** أي من شروط الفرع **(أن لا يتقدم)** حكمه **(على حكم الأصل كالوضوء)** أي قياسه **(على التيمم في وجوب النية)** بجامع الطهارة التعبدية **(إذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها، وذلك لئلا يلزم ثبوته قبل علته)** التي أوجبت في الأصل **(ولو ذكر مثل ذلك إلزاماً)** على من يفرق بينهما **(لصح)** وهذا لا يظهر له وجه فإن العلة التي اعتبرها المستدل ليست صالحة للاعتبار عند الخصم، فلا يتوجه الإلزام **(ويدفع بالفارق كالحنفية)** يقولون في المثال المذكور **(إن الماء منظف في نفسه)** وطبعه فإذا استعمل حصل النظافة وارتفع الحدث، فلا يحتاج إلى النية **(والتراب ملوث)** في نفسه **(شرع مطهراً)** تعبداً **(عند**

إرادة قربة مقصودة لا تصح إلاّ بالطهارة) وبقي في غير هذا الحال على طبعه **(وهي)** أي إرادة القربة المقصودة هي **(النية، وما قيل: التعدية لرفع المانعية الشرعية)** التي هي الحدث **(والماء كالتراب في ذلك)** فإن كليهما يرفعان تلك المانعية باعتبار الشارع فقط **(وكون الماء منظفاً طبعاً لا دخل له في)** أي في هذا الرفع، لأن التنظيف إنما يكون في قلع ما جاور، والحدث ليس مجاوراً للمحدث حتى يقلعه، بل هو اعتبار من الشارع، فإزالته أيضاً باعتباره، والماء والتراب سواء **(فيدفع بمنع المثلية)** بين الماء والتراب **(بل الشرع وافق الطبع)** في الماء **(كما قال)** تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال: ١١] ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] فجعل التطهير لازماً للماء، فكلما استعمل حصل الطهارة والنظافة، بخلاف التراب، فإنه ما جعل الطهورية من لوازمه إلا حال إرادة مخصوصة فاتضح الفرق **(ثم تجويز الإمام الرازي التقدم عليه)** أي تقدم حكم الفرع على حكم الأصل **(إن كان له دليل سواه)** أي سوى هذا القياس **(فقبله)** أي قبل حكم الأصل **(به)** أي بذلك الدليل **(وبعده به، وبالقياس)** كما قال معاصروه من الشافعية أن وجوب النية قبل شرعية التيمم بحديث: «إنما الأعمال بالنيات» وبعدها بالقياس أيضاً **(ليس بشيء لأن الكلام)** ههنا في **(التفرع)** على الأصل، وهذا لا يصح، وإلاّ لزم التفرع على ما ليس بثابت أو تفرع ما هو ثابت قبله، والثبوت بدليل آخر لا نمنعه **(ومنها)** أي من شروط الفرع **(أن لا ينص على حكمه لا نفياً، وإلاّ لم يجز القياس)** لأن النص مقدّم عليه عند المعارضة بالقياس، مثاله قياس الإمام الشافعي كفارة الظهار على كفارة القتل في إيجاب الإيمان، مع أن الإطلاق النص نافٍ إياه **(و)** منها أن **(لا)** ينص على حكمه **(إثباتاً وإلاّ ضاع)** القياس لثبوت الحكم بما هو أقوى منه وهذا الشرط اعتبره الإمام فخر الإسلام ومن في طبقته ومتابعوه **(واعترض)** عليه **(بأن الفائدة التعاضد)** بين الأدلة فلا ضياع **(ومن ثمة جوّز الأكثرون)** القياس مع كون حكم الفرع منصوصاً عليه إثباتاً، ومنهم مشايخ سمرقند رحمهم الله **(وهو الأشبه)** ولعل مراد النافين أنه لا حاجة إذن إلى القياس، وحينئذٍ لا نزاع أصلاً **(إلاّ أن يثبت)** هذا القياس **(زيادة)** على النص **(فإنه)** مبطل لإطلاق النص **(كالنسخ)** فلا يجوز والحق أنه داخل فيما يكون حكمه منصوصاً بالنص المخالف **(ومنها)** أي من شروط الفرع **(لأبي هاشم)** المعتزلي **(أن يثبت)** حكمه **(بالنص جملة)** أي إجمالاً **(والقياس)** يكون **(للتفصيل، كحد الخمر يثبت بالحديث)** «من شرب الخمر فاجلدوه» **(وتقديره)** ثمانين **(بالقذف)** أي بالقياس عليه، وهذا القول باطل، فإن أدلة حجية القياس عامة كما سيجيء إن شاء الله تعالى **(ورد بأن الأئمة)** أي الصحابة ومن بعدهم **(قاسوا)** قول الزوج **(أنت عليّ حرام، وهي واقعة متجددة)** لم يردفيها نص لا مجملاً ولا مفصلاً **(تارة على الطلاق فيقع ثلاثاً كما عن)** أمير المؤمنين **(عليّ وزيد بن ثابت)** كرم الله وجههما **(أو)** يقع **(واحدة كما عن)** عبد الله **(بن مسعود)** رضي الله تعالى عنه **(و)** قاسوا **(تارة على الظهارة، فالكفارة)** واجبة فيه **(كما عن ابن عباس)** رضي الله تعالى عنهما **(و)** قاسوا **(تارة على اليمين)** فيكون إيلاء **(كما عن الشيخين)** أمير المؤمنين أفضل الصديقين أبي بكر وأمير المؤمنين عمر وأم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنهم، وفي «التيسير» عن

ابن عباس: إذا قال: هذا الطعام حرام عليَّ ثم أكل فعليه عتاق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً فعلم أنه ليس عنده ظهاراً حقيقة، بل هو شبيه به في الكفارة، فافهم **(وقد يناقش بأن النص قوله)** تعالى: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾ [التحريم: ١] الآية وهو يدل على حكم، وأنت حرام، إجمالاً **(وليس منها)** أي من شروط الفرع **(القطع بالعلة)** أي وجودها **(فيه بل ظنية المقدمات كلها كافية فيه الإيجاب)** لأن الظن واجب العمل ودعوى الاضمحلال مضمحلة **(وأما عدم المعارض)** المساوي **(والراجح)** في الفرع **(فإنما هو شرط لإثبات الحكم بالعلة)** فيه لا لنفس القياس **(لأن الشهادة لا تزول بالمعارضة)** وإنما يتوقف في الحكم فكذا هذا **(هذا)**.

فصل:
في العلة

(وهي ههنا) إنما قيد به إشارة إلى أنها تطلق في غير هذا الفن على معنى آخر **(ما شرع الحكم عنده تحصيلاً للمصلحة)** من جلب نفع أو دفع مفسدة **(وذلك مبني على أن الأحكام)** الشرعية أي تعلقاتها **(معللة بمصالح العباد)** والشارع إنما حكم بها على ما اقتضته مصالح العباد **(تفضلاً منه تعالى على عباده كالآية المخلوقة لهم)** أي لانتفاعهم على الوحدانية والرسالة، ليستدلوا بها عليها، فيصدقوا بها، وينالوا السعادة القصوى. وإذا كان التعليل بالمصالح التي تعود إلى العباد لينالوا بها كما لا تهم ويهتدوا بها إلى مصالحهم الأخروية والدنيوية **(فلزوم الاستكمال)** أي استكماله تعالى بتلك المصالح **(كما زعم أكثر المتكلمين)** حتى منعوا التعليل في العلل المؤثرة وقالوا: ليست الأحكام معللة بالمصالح أصلاً منهم من ضل ونفى ثبوت الحكم بالقياس مطلقاً، ومنهم من اكتفى بالطرد وقال: ليست العلل إلاّ أمارات على الأحكام، وليست داعية إليها **(ممنوع)** فإن منفعة التعليل بالمصالح ترجع إليهم، ثم لما كان للسائل أن يعود ويقول: إن رعاية مصالح العباد نسبتها إلى أحكامه تعالى وعدمها سواء فليست داعية إلى الأحكام. وإلا توقف كونه تعالى حاكماً عليها، فقد استكمل بها، فعاد المصنف وزاد لدفعه قوله: **(بل فرع الكمال)** يعني رعاية المنافع وحكمه تعالى على حسبها فرع كماله تعالى وتحقيقه أنه سبحانه لما كان حكيماً لا بد لأفعاله وأحكامه غايات تترتب عليها، ولما كان جواداً محضاً رحماناً رحيماً اقتضى جوده ورحمته أن يراعي مصالح مخلوقاته، فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح، فالأحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده ورحمته ومن لوازمه، فرعاية المصالح فرح لكماله، فإن قلت: لا بد من اختيار أحد شقي الترديد، قلنا: نختار الثاني ونقول: إن رعاية المصالح من اللوازم، فليس نسبتها إليه كنسبة عدمها، ولا يلزم الاستكمال بها، بل هم من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والحكمة ومن لوازمها، فافهم وتثبت **(وفقه المقام أنه لما اقتضى)** هو سبحانه **(من عنايته)** التي اقتضتها الرحمة والحكمة **(السعادة الأبدية للناس)** في الدارين **(ناطها بأحكام معقولة التناسب)** على ما اقتضته حكمته **(وذلك)** أي النوط بها **(أنه لما أوجدهم أجساماً عقلاء أوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر**

الاعتقادات تكميلا) لقوتهم العقلية **(وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيماً)** لنفسه وتكميلاً للقوة العملية **(وإذ منّ عليهم بالأموال النامية كلفهم بالغرامات المالية)** كالزكاة وصدقة الفطر والعشر وغير ذلك **(شكراً)** لما أعطاه إياهم **(وإذ قد خلقوا ضعفاء جعل الأنساب بينهم حقا تحصيلاً للولاية حتى يبلغوا أشدهم)** ولو لم تكن الأنساب لما حصل التربية ووقع الفتور في العيش **(فسنّ المناكحات وجاءت أحكامها)** مما يترتب عليه ويشترط له **(ولما كانوا مدنية الطباع)** أي لا تتم معيشتهم إلا مع بني نوعهم**(شرع بينهم العقود والفسوخ)** من البيع والإقالة والإجارة والطلاق والعتاق ونحوها **(انتظاماً)** لأمر معاشهم **(ثم للأشياء)** المذكورة **(مكملات ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتميماً)** لمقاصدهم وحاجاتهم وأخلاقهم **(ولها عرض عريض وبعضها ألصق من بعض)** ثم الهداية إليها لما كانت لا تتيسر إلا بتوقيف منه سبحانه بعث أنبياء ورسلاً صلوات الله وسلامه عليهم، فهدوا بها على مقتضى أحوالهم، وختمهم ببعث سيد الأولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه، ليتمم مكارم الأخلاق، ولما كانت الوقائع متعذرة تفاصيلها جعل في أمته علماء يستخرجون حكم واقعة واقعة مثل أحكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح فالحمد لله على ما تفضل علينا بهذه النعماء العظيمة، والشكر له على ما من علينا بهذه الآلاء الجسيمة، ومن يخرج عن عهدة ثنائه، وأي يقدر على شكر يوازي آلاءه، فهو المحمود كما أثنى على نفسه، و**(إذا عرفت هذه الأصول فاعلم أن للقوم ههنا تقسيمات)** من جهة المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الشارع **(الأول المقاصد)** ثلاث أقسام:

أحدها: **(ضرورية)** انتهت الحاجة إليها إلى حد الضرورة **(كالكليات الخمس التي اعتبرت في كل ملة)** وهي **(حفظ الدين بالجهاد، فإن التضاد)** فيه **(يقتضي التدافع)** فيفضي إلى مفاسد كثيرة **(فالشافعية عللوا)** الجهاد **(بالكفر والحنفية)** عللوا **(بالحرابة)** وهو الحق فإن كفر الغير لا يضر المؤمن إلاّ حرابته، فهي الموجبة لقتلهم وجهادهم **(ومن ثمة لا يقتل من لا يحارب من الرهبان والنساء ونحوهم)** كالشيخ الذي لا يقدر على القتال **(و)** حفظ **(النفس بالقصاص لأنه أنفى للقتل)** قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩] أعلم أن حفظ النفس من الخمسة الضرورية، فلذا حرم قتل النفس في كل ملة وأما الحفظ بشرع القصاص فليس من الضروريات، بل هو أمر أتم في الحفظ ولذا لم يشرع في شريعة عيسى عليه السلام، فالحق في العبارة أن يقول: وحفظ النفس، ولذا شرع في الشريعة الحنيفية القصاص **(و)** حفظ **(العقل بحدّ السكر)** فيه ما قد عرفت، كيف والخمر كان مباحاً في الأمم السابقة، بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء، فحق العبارة وحفظ العقل، فشرع في شرعنا حدّ السكر اهتماماً بأمر الحفظ **(و)** حفظ **(النسب بحدّ الزنا)** والزنا لم يشرع في ملة أصلاً **(و)** حفظ **(المال بحدّ السارق والمحارب)** لله ورسوله، يعني قاطع الطريق **(ويلحق بهذه)** الضروريات **(مكملاتها، كحد قليل الخمر لأن قليلها يدعو إلى كثيرها)** فشرع الزجر فيه لئلا يقع في الكثير المزيل للعقل **(فتحريم الدواعي إلى الحرام معقول)** لأنه فيه قطعاً عن توهم الوقوع فيها **(كما في الاعتكاف والحج**

والإحرام) منعت دواعي الجماع، كاللمس والقبلة ونحوهما **(ومنه تحريم الحنفية إياها في الظهار)** لكون الوطء حراماً فيه، فحرمت دواعيه **(وإنما خولف في الصوم والحيض بالنص)** وبقي ما وراءه على القياس **(ووجه)** النص **(بدفع الحرج)** فإن الحيض لا يخلو عنه شهر ويبقى أياماً كثيرة، فلو منع عن القبلة ونحوها لأدّى إلى حرج، مع أنها لا تدعو إلى الوطء، لتنفر الطبيعة الإنسانية عن الوقوع على الحائضة، وكذا الصوم مدة فرضه الشهر ومدة نفله العمر كله، ففي المنع منه أيضاً حرج بل عسى أن يمتنع الإنسان عن الصوم لهذا المنع فيفوت خير كثير **(وكحدّ القذف)** فإنه مكمل لحفظ النفس **(فإن جراحة اللسان ربما أفضت إلى جراحة السنان)** فتؤدي إلى المقاتلة **(فتدبر)**.

(و) ثانيها **(حاجية)** غير واصلة إلى حدّ الضرورة **(كالبيع والإجارة والمضاربة والمساقاة**[١] **فإنها لولاها لم يفت واحد من الخمس)** الضرورية، لكن يحتاج إليها الإنسان في المعيشة فتكون من الحاجية دون الضرورية **(إلا قليلاً)** من جزئيات بعض العقود فإنها بفواتها يفوت واحد من الضرورية **(كاستئجار المرضعة للطفل مثلاً)** إذ لو لم يشرع تلف نفس الولد، فوصل إلى ضرورة حفظ النفس، وكذا شراء مقدار القوت واللباس يتقي به من الحرّ والبرد وأمثالها، لكن لقلتها لا تخرج كليات العقود عن الحاجية **(ولها مكملات)** أيضاً كما للضرورية **(كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الوليّ)** متعلق بالوجوب **(في تزويج الصغيرة فإنها أفضى إلى المقصود)** لحسن المعاشرة بين الأكفاء، وقلما تدوم المعاشرة بين الشريف والخسيس، فيودي إلى عدم البقاء، وكذا النقصان عن مهر المثل يزيد تذليلاً، ومغالاة المهر يزيد توقيراً **(إلا في إنكاح أبيها)** وجدّها عند عدمه **(عند أبي حنيفة وحده)** فإنه عنده لا يجب رعاية الكفاءة، وينفذ إنكاحهما من العبد وعلى أقل من مهر المثل، خلافاً لهما وللأئمة الثلاثة أيضاً **(فإنه مع وفور الشفقة)** وصحة الرأي لكونه عاقلاً بالغاً **(لا يترك)** الكفاءة ومهر المثل **(إلا لمصلحة راجحة)** على مصلحتهما، وهذا بخلاف الأم فإنها وإن كانت كثيرة الشفقة إلا أنها ناقصة العقل لخلاف غيرهما من الأولياء فإنهم ناقصون شفقة.

(و) ثالثها **(تحسينية)** من قبيل اختيار الأحسن والأولى **(كتحريم الخبائث)** من القاذورات والسباع **(حثاً على مكارم الأخلاق)** فإنها منشأ الأخلاق السيئة **(وكسلب الولايات عن العبد، فإن الأخس للأخس)** من الفعل **(وهو الأحسن عرفاً)** فاعتبرت به **(وأكثر مسائل كتاب الاستحسان)** مستخرجة **(منها)**.

التقسيم **(الثاني: المقصود من شرع الحكم، إما أن يحصل)** بحصوله **(يقيناً كالبيع)** شرع **(للملك)** وهو يحصل عقيبه يقيناً **(أو)** يحصل عقبه **(ظناً، كالقصاص)** شرع **(للانزجار)** عن ارتكاب القتل، وهو يحصل به غالباً **(فإن الممتنعين)** عن القتل **(أكثر)** من المرتكبين **(أو)** يحصل **(شكاً)** ولم يعلم مثاله في الشرع **(ويمثل بحدّ الخمر)** شرع للانزجار، مع أن الشاربين

---

(١) الأظهر فإنها لا يفوت بفواتها واحد الخ، وهو تعليل لكونها من الحاجيات.

مثل الممتنعين **(وفيه ما فيه)** فإن المساواة بين الشاربين والممتنعين محل منع، كذا في «الحاشية»: وأيضاً عدم الإنزجار والإرتكاب بالشرب لعله للتواني في إقامة حده، ولو أقيمت لامتنع الأكثرون فافهم **(أو)** يحصل **(وهما كنكاح الآيسة فإن عدم النسل)** منها **(أرجح)** وشرع النكاح إنما كان للنسل **(وقد أنكر الثالث والرابع)** إذ لا فائدة في شرع حكم لا يفضي إلى ما هو مقصود منه، بل شرعه بعيد عن الحكيم **(ورد بأن البيع مع ظنّ ظهور عدم الحاجة)** إليه **(لا يبطل إجماعاً)** مع أن شرع البيع كان للحاجة، لأنه من المناسب الحاجي **(وسفر الملك المرفه مرخص)** للإفطار **(قطعاً)** مع أن الظاهر عدم المشقة، وترخيصه كان لها **(أما لو كان)** المقصود **(معدوماً قطعاً كما في الحاق ولد مغربية زوجها مشرقي)** كما هو قول أبي حنيفة، لوجود سببه وهو الفراش، مع أن عدم الملاقاة مقطوع، واحتمال الكرامة بعيد لا يعتدّ به، فإن الكلام فيما ظهر انتفاؤها **(وفي وجوب الاستبراء على البائع)** الأمة **(المشتري)** إياها **(في المجلس)** مع القطع بأن رحمها غير مشغول بنطفة المشتري والاستبراء إنما كان لاحتمال الشغل **(فلا يعتبر عند الجمهور خلافاً لأبي حنيفة)** على ما استخرجه الشافعية من هاتين المسألتين **(لأنه)** إنما اعتبر الفراش سبب النسب وحدوث الملك سبب الاستبراء لكونهما مظنتين، لكون الولد من نطفته، ولكون الرحم مشغولاً بمائه، ولكن **(لا عبرة بالمظنة مع انتفاء المئنة)** قطعاً **(أقول)** هذا منقوض بسفر الملك المرفه **(إذا قطع بعدم المشقة)** فإنه مرخص قطعاً، فاعتبر المظنة مع انتفاء المئنة قطعاً، وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة بعد الوضع بستة أشهر، فإنه تجب العدة مع القطع بعدم الشغل، والطلاق إنما أوجب العدة لكونه مظنة الشغل **(والحل أن المقاصد إنما لوحظت في تشريع الحكم كلياً)** فلا بد من ترتبها على نوعه فإذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد يصلح مظنة، ولو لم يترتب على بعض أشخاصه **(فلا نسلم أن لا عبرة بالمظنة نظراً إلى الماهية مع انتفاء المئنة نظراً إلى الهاذية)** نعم: لا عبرة للمظنة مع انتفاء المئنة نظراً إلى النوع، وهذا غير لازم فإن النسب يترتب على الفراش، وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وإن كانا مفقودين في بعض أفرادهما، ومن ههنا ظهر لك أن استخراج وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسألتين، ونسبته إلى هذا الإمام الهمام ليس في محله **(ومن ههنا)** أي مما بينا أن ملاحظة المقاصد إنما هي في تشريع كليات الأحكام **(يستبين أن الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزئي)** من المثال، كالبيع مع عدم الحاجة أو سفر الملك **(لا يفيد)** فإن المقاصد متفرعة على النوع قطعاً أو غالباً فافهم.

(مسألة: هل تنخرم مناسبة الوصف) للحكم **(بمفسدة تلزم)** ذلك الوصف **(راجحة)** على مصلحة **(أو مساوية)** إياها **(قيل: لا)** تنخرم **(واختاره الإمام الرازي)** صاحب «المحصول» من الشافعية **(وهو المختار، وقيل: نعم)** تنخرم **(واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب)** من كونه مناسباً إلى ما ليس مناسباً **(وعدم التضاد)** بين إفضائه إلى مصلحة وافضائه إلى مفسدة **(لتعدد الجهة)** في المفروض، فلا استحالة في الاجتماع، واعلم أن الكلام ههنا في مقامين:

الأول: أن المفسدة تبطل المناسبة وتعدمها، وبه قال قائلو الانخرام، وهذا ضروري

البطلان، إذ المفروض كونه مناسباً مشتملاً على مصلحة ومع هذا مشتمل على مفسدة، والواقع لا يبطل.

والثاني: أن المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة معها، وهو مختار صاحب «المحصول»، وجمهور الشافعية، واستدلوا بأن اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة أبعد من الحكيم كل البعد، وما ذكره المصنف لا يبطل هذا، بل الوافي به أن مقتضى حكمة الحكيم أن لا يهدر ما هو الواقع، الواقع ههنا مصلحة ومفسدة، فللحكيم أن يوفي حقهما إذ لا مانع، إذ المانع الذي يتخيل هو التضاد، وهو غير مانع لاختلاف الجهة فافهم فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

(ومن ههنا) أي من أجل جواز اجتماعهما من جهتين **(صح النذر بصوم يوم العيد عند الحنفية)** فإنه من جهة كونه صوماً منسوباً لله تعالى كاسراً للشهوة فيه مصلحة، فأثر فيه النذر فوجب به، ومن جهة كونه إعراضاً عن ضيافة الله تعالى فيه مفسدة، وهو حرام به وقد مر **(وأما عدم اعتبار المفسدة المرجوحة)** من المصلحة اللازمة للوصف بالاتفاق **(فلشدة الاهتمام برعاية المصالح دونها)** إذ ليس من شأن الحكيم إهدار خير كثير لشر قليل **(واستدل)** على المختار **(بأن مصلحة الصلاة في)** الأرض **(المغصوبة ليست راجحة)** على مفسدتها **(وإلاّ أجمع على الحل)** وإذا لم تكن المصلحة راجحة، فأما مرجوحة أو مساوية، وقد اعتبرت حتى جازت تلك الصلاة **(والجواب)** ليس المفسدة لازمة لها بل **(ههنا وصفان)** الصلاة والغصب، الأول فيه مصلحة لا غير، والثاني فيه مفسدة لا غير **(اجتماعهما اتفاقي)** فليست من الباب، وأيضاً: يجوز رجحان المصلحة، ولا يلزم منه الاجتماع على الحل، بل يجوز عدم انكشاف رجحانها على البعض، فحكموا بالبطلان، وإنما يلزم لو كان الكل عالمين بالرجحان فافهم. القائلون بالانخرام **(قالوا)** لو لم ينخرم لبقي المصلحة و**(لا مصلحة مع معارضة مفسدة مثلها)** أو راجحة **(ضرورة)** فلزم الانخرام **(أقول: بطلان الحقيقة)** أي حقيقة المصلحة **(ممنوع)** كيف وقد فرض تحققها **(وبطلان الاعتبار)** أي بطلان اعتبار الشارع إياها أيضاً ممنوع، بل يجوز اعتبار الشارع الجهتين كما مر و**(لو سلم)** بطلان الاعتبار **(لا يدل على انتفاء المقتضى)** حتى لا يبقى المناسب مناسباً، بل يجوز أن يكون هو مناسباً وتخلف الاعتبار لمانع المفسدة **(فتدبر)**.

التقسيم: «الثالث» المناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل إذ **(الوصف إن اعتبر عينه ونوعه في عين الحكم بنص أو إجماع كالإسكار في حمل النبيذ على الخمر)** وهذا لا يصح على رأي الشيخين فإن حرمة الخمر عندهما بعينها غير معللة بالسكر، والأولى أن يمثل بالطواف في طهارة سؤر الهرة **(فهو المؤثر: وإن اعتبر ثبوت الحكم معه)** أي مع الوصف **(في الأصل)** أي في أصل ما من غير اعتبار عينه في عينه **(فإن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه)** أي عين الوصف **(في جنس الحكم، كحمل الثيب الصغيرة في ولاية النكاح)** على البكر الصغيرة **(بالصغر لاعتباره في ولاية المال)** التي هي نوع من مطلق الولاية **(إجماعاً)** فقد اعتبر الصغر في جنس الحكم، وهو مطلق الولاية **(أو بالعكس)** وهو أن يعتبر جنس الوصف في عين الحكم كقياس الحضر مع المطر على السفر في جواز الجمع بين المكتوبتين لعلة الحرج فإن حرج

المطر **والسفر نوعان)** من مطلق الحرج **(والمطلق معتبر في عين رخصة الجمع وفيه ما فيه)** لأن مطلق الحرج غير معتبر، وإلا لجاز الجمع لصنع الشاقة عندهم كذا في «التحرير». وأيضاً: القائلون بجواز الجمع للمطر ينقلون حديثاً فيه، فقد اعتبر عينه في عين الحكم، والحنفية يجيبون عن استدلالات الجمع بأن تعيين الأوقات قطعية متواترة، فلا يبطلها هذه الآحاد أو القياس، بل تؤول الآحاد، ويؤولون بتأخير أول الصلاتين إلى آخر الوقت فيصلي فيه، وتعجيل الثانية في أول الوقت، وهذا ليس جمعاً على الحقيقة فتأمل. وههنا كلام طويل يطلب من «شرح سفر السعادة» و«فتح المنان» للشيخ عبد الحق الدهلوي **(أو)** ثبت اعتبار **(جنسه في جنسه)** أي جنس الوصف في جنس الحكم **(كالقتل بالمثقل)** يقاس **(عليه)** أي على القتل **(بالمحدد في القصاص)** معللاً **(بالقتل العمد العدوان وجنسه الجناية على البنية)** على سبيل التعدي **(قد اعتبر في جنس القصاص)** حتى وجب قصاص الأطراف ولو بالمثل إجماعاً **(والأظهر أنه)** أي هذا المثال **(تقديري للنص والإجماع)** أي لوجودهما **(على)** اعتبار **(العين في العين)** فإن قلت: لم يوجب أبو حنيفة القصاص في القتل بالمثقل فعلم أنه لم يجعل العلة نفس القتل العمد العدوان، فلا اعتبار له عنده، فأين الإجماع: قال: **(وإنما خالف أبو حنيفة في تحقق العمدية في المثقل)** نظراً إلى أن الآلة غير موضوعة للقتل، ففيه شبهة الخطأ فخلافه إنما هو في تحقق العلة لا في كونها علة فافهم **(وقول التفتازاني: لا نص ولا إجماع على أن العلة ذلك)** أي القتل عمداً عدواناً **(وحده أو مع قيد كونه بالمحدد)** فلم يعتبر العين في العين لا نصاً ولا إجماعاً **(ليس بشيء للزوم انتفاء أكثر المؤثرات)** لجواز كون المحل داخلاً في العلة فافهم **(فهو)** أي الذي اعتبر ثبوت الحكم معه مع ثبوت اعتبار عينه أو جنسه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم **(الملائم، وإلا)** أي وإن لم يثبت اعتباره لا عيناً في عين أو جنس ولا جنساً في جنس أو عين بنص ولا إجماع **(فهو الغريب كحمل الفارّ)** هو الزوج الذي طلق امرأته عند إياسه عن حياته **(على قاتل المورث في المعارضة بنقيض قصده)** معللاً **(بكونه)** أي تطليقه المفهوم من الفار **(فعلاً لغرض فاسد)** هو الإضرار للزوجة بحرمان الميراث، ولم يعتبر عينه ولا جنسه بنص أو إجماع لكنه مناسب له لحصول الزجر به، كذا قالوا. **(فتدبر وإن لم يعتبر أصلاً)** لا مع الحكم ولو في صورة ما ولا مؤثراً فيه **(فهو المرسل، وينقسم إلى ما علم الغاؤه)** بنص أو جماع **(كإيجاب الصوم على الملك دون الإعتاق في الكفارة)** للظهار أو اليمين أو غيرهما **(تحصيلاً للمشقة الزاجرة)** التي شرعت الكفارة لأجلها ليحصل الزجر وهذه الحكمة ملغاة في اعتبار الشرع بالنص والإجماع. وكذا إثبات النسب ممن خلق من مائه حقيقة، لكن يكون في فراش الغير فإنه ملغى «بالنص الولد للفراش وللعاهر الحجر» ولذا الحق الإمام ولد المغربية بزوجها المشرقي دون من هي تحته لعدم كونها فراشاً هو عاهر **(وهو)** أي ما علم الغاؤه **(مردود اتفاقاً، ومن ثم أنكر على يحيى)** بن يحيى **(تلميذ مالك)** وهو الذي جمع «الموطأ» **(افتاؤه بالصوم)** في الكفارة **(لبعض ملوك الغرب معللاً بالمشقة بخلاف)** الإمام عيسى **(بن أبان منا)** فإنه لم ينكر عليه **(حيث أفتى والي خراسان به)** أي بالصوم **(معللاً بفقره لتبعاته)** التي على ذمته،

فالمال كله مشغول بها، فيكون فقيراً فصار غير واجد للعبد وغيره، فوجب الصوم بالنص، وليس فيه اعتبار ما علم الغاؤه **(وإلى ما لم يعلم)** عطف على قوله: إلى ما علم **(فإن لم يعلم فيه أحد اعتبارات الملائم)** من اعتبار نوعه أو جنسه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، لكن لم يعلم الغاؤه أيضاً **(فهو الغريب من المرسل، وهو المسمى بالمصالح المرسلة حجة عند مالك)** رحمه الله **(والمختار عند الجمهور)** من أهل الأصول والفقهاء **(رده لنا لا دليل بدون الاعتبار)** من الشارع **(وإن كان على سنن العقل)** فلا يعتبر أصلاً، وهذا لا يتأتى ممن يقول بالإخالة إذ الإخالة تفيد العلية ههنا أيضاً فافهم. أصحاب المصالح المرسلة **(قالوا: أولاً: لو لم تعتبر)** المصالح المرسلة **(لخلت الوقائع)** من الأحكام وهو باطل، فوجب قبولها **(قلنا)** لنا: أن **(نمنع الملازمة لأن العمومات)** من الكتاب والسنة **(والأقيسة)** المأخوذة من المؤثرات والملائمات **(عامة)** للوقائع كلها على ما يظهر بالاستقراء **(وأيضاً: عدم المدرك)** للحكم بخصوصه في واقعة واقعة **(مدرك للاباحة)** الشرعية لدلالة الدليل السمعي عليه كما مر في الأحكام فتذكر **(و)** قالوا **(ثانياً: الصحابة كانوا يقنعون برعاية المصالح)** ولم ينكر عليهم فصار إجماعاً **(قلنا)** كونهم قانعين عليها ممنوع **(بل إنما اعتبروا)** من العلل **(ما اطلعوا على اعتبار نوعه أو جنسه)** في نوع الحكم أو جنسه **(هذا)** وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جلية الحال **(وإن علم فيه ذلك)** أي أحد اعتبارات الملائم **(فهو المرسل الملائم قبله الإمام)** إمام الحرمين **(ونقل عن)** الإمام **(الشافعي وعليه جمهور الحنفية)** قال في «التحرير»: يجب على الحنفية قبول القسم الأخير من المرسل وقبوله أحق بالقبول. وقال في «البديع»: المرسل الذي لم يعلم الغاؤه مردود عندنا **(ورده الأكثر ومنهم الآمدي)** من الشافعية **(وابن الحاجب)** من المالكية **(متمسكين بعدم الدليل)** على اعتباره إذ لم يشهد باعتباره أصل **(وربما يمنع)** عدم الدليل **(فإن اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يفيد ظناً ما)** وههنا قد وجد الاعتبار في الشرع بجنسه في عين الحكم أو جنسه أو بعينه في جنس الحكم فتأمل فيه **(وشرط)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** قدّس سره **(وتبعه البيضاوي كون المصلحة)** فيه **(ضرورية)** لا حاجية **(قطعية)** لا ظنية **(كلية)** أي لعامة المؤمنين لا جزئية للبعض خصوصاً **(كتترس الكفار بالمسلمين إذا علم)** قطعاً **(أنهم لو لم يرموهم استأصلوا الكل)** من المسلمين **(وإن رموهم اندفع)** الاستئصال **(قطعاً)** فحينئذ يرمي المتترسون وإن أدى قتل المسلمين المتترس بهم، وفي كونه من المرسل نظر لأن دفع الضرر العام بالضرر الخاص أصل متأصل في الشرع وعليه مناط التكاليف الشرعية فافهم **(فلا يرمي المتترسون بالمسلمين لفتح حصن)** لعدم كونه كلياً **(ولا لتوهم الاستئصال)** لعدم القطع **(وكذا لا يرمي بعض أهل السفينة في البحر لنجاة بعض)** آخرين، فإنه ليس كلياً وكيف يجوز هذا إذا هلاك البعض لأحياء بعض ترجيح من غير مرجح **(وهذا)** التقسيم **(ما عولنا عليه مما في كتب الشافعية، وقد اختلفوا اختلافاً كثيراً)** ونقل عن الآمدي الوصف المناسب إن اعتبر بنص أو اجماع، فهو المؤثر وإن اعتبر ترتب الحكم فتسعة فإنه يعتبر إما خصوصه أو عمومه، أو خصوصه وعمومه معاً في خصوص الحكم أو عمومه أو خصوصه وعمومه معاً، وإن لم يعتبر

أصلاً، فأما أن يظهر الغاؤه أو لا يظهر، فهذه جملة الأقسام والواقع منها في الشرع خمسة لا تزيد.

أحدها: ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عمومه ويسمى الملائم، كالقتل بالمثقل، فإنه قتل العمد العدوان، وهو معتبر في قصاص النفس، وعمومه مطلق الجناية اعتبر في القصاص المطلق.

وثانيها: ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لا بنص أو إجماع، وهو المناسب الغريب، كالإسكار للتحريم إن لم يكن عليه نص أو إجماع.

وثالثها: ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا نص ولا إجماع وهذا من جنس الملائم الغريب، وهو كجنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر يوجب مطلق التخفيف المتناول لإسقاط كل الصلاة أو شطر الصلاة.

ورابعها: ما لم يثبت الغاؤه كالتترس المذكور.

وخامسها ما ثبت الغاؤه، وهو مطالب بتصحيح الاستقراء في دعوى وقوع هذه الخمسة لا تزيد، بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه. قال في «المنهاج» المؤثر ما أثر جنسه في نوع الحكم لا غير، والملائم والغريب كما ذكره الآمدي وبعض الشافعية شرطوا شهادة الأصول أيضاً، وهو العرض على الأصول لئلا يظهر بطلانه لمعارضة نص أو إجماع أو تخلف أو اقتضاء وجوده ضده وغير ذلك، فقيل: يجب العرض على الأصول كلها، وقيل: العرض على الاثنين كاف فانظر إلى هذا الاختلاف الذي وقع بينهم **(وأما الحنفية فالمؤثر عندهم الوصف المناسب الملائم)** للحكم **(عند العقول)** فيه احتراز عن العلل الطردية **(الذي ظهر تأثيره شرعاً بأن يكون لجنسه تأثير في عين الحكم كإسقاط الصلاة الكثيرة بالإغماء فإن لجنسه الذي هو العجز)** عن الأداء من غير حرج **(تأثيراً في سقوطها)** كما في الحائض **(أو)** بأن يكون تأثيراً **(في جنسه كإسقاطها عن الحائض)** معللاً **(بالمشقة، وقد أسقط مشقة السفر الركعتين)** فقد أثر جنس المشقة في جنس السقوط **(أو)** بأن يكون **(لعينه)** تأثير **(في جنس الحكم كالأخوة لأب وأم في)** قياس **(التقدم في ولاية النكاح وقد تقدم)** هذا الأخ **(في الميراث)** فقد أثر في مطلق الولاية **(أو)** يكون لعينه تأثير **(في عينه)** أي عين الحكم **(وذلك كثير)** في الأقيسة الجزئية المذكورة في الفقه **(وأورد عليه أنه لا بد فيه)** أي في هذا الاعتبار والتأثير **(من النص أو الإجماع إذ لا اخالة عندهم، وحينئذ لا يكون)** المؤثر **(قسيماً لهما)** أي للعلة التي ثبتت بالنص أو الإجماع **(كما هو المشهور)** فإنها قسمت في المشهور إلى منصوصة ومؤثرة **(إلا بالاعتبار)** فإنها باعتبار أنها ثبتت بالنص منصوصة وباعتبار أنها مناسبة له مع الاعتبار المذكور مؤثرة **(ثم هذه الأربعة بسائط، وقد يتركب بعض)** من الأقسام **(مع بعض وينحصر)** المركب **(في أحد عشر)** قسماً **(لأن الثنائي ستة)**:

أحدها: ما اعتبر عينه في عين الحكم وجنسه، كالمرض اعتبر في الافطار، وفي جنسه

وهو التخفيف في مطلق العبادة، حتى شرع الصلاة بالتيمم وقاعداً.

وثانيها: ما اعتبر عينه وجنسه في جنس الحكم كالطواف أثر في طهارة الماء وجنسه، وهو المخالطة بنجاسة يشق الاحتراز عنها أيضاً علة للطهارة كآبار الفلوات.

وثالثها: ما اعتبر العين في العين، والجنس في الجنس، كالجنون المطبق أثر في ولاية النكاح وجنسه، وهو العجز بسبب عدم العقل أثر في مطلق الولاية.

ورابعها: ما اعتبر جنسه في النوع وجنسه في الجنس كالصغر أثر جنسه، وهو العجز بسبب ضعف العقل في ولاية المال وأيضاً العجز في مطلق الولاية لا الصغر خصوصه إذ إيجابه للولاية على النكاح مختلف فيه فلا اجماع.

وخامسها: ما اعتبر جنسه في نوع الحكم ونوعه في جنسه كخروج النجاسة أعم مما من أحد السبيلين أثر في ايجاب الوضوء ونوعه وهو خروجها من غير السبيلين في مطلق التطهير، فإن تطهير البدن بخروجها منه واجب.

وسادسها: ما اعتبر نوعه في الجنس وجنسه في الجنس، كسلب العقل، فإنه مؤثر في سقوط العبادة الذي هو جنس الافطار لكون النية شرطاً فيها وجنسه، وهو العجز لخلل في إحدى القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا قالوا:

(والثلاثي أربعة):

أحدها: ما اعتبر نوعه في نوع الحكم، وجنسه في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه، كالحيض أثر في حرمة القربان وجنسه وهو الأذى أثر فيه وفي جنسه، وهو قضاء الشهوة في محل الأذى حتى أثر في حرمة اللواطة.

وثانيها: ما اعتبر نوعه في جنسه ونوعه وجنسه في نوعه دون جنسه في جنسه كالحيض: فإنه أثر في حرمة الصلاة وفي جنسه وهو حرمة القراءة وجنسه وهو خروج النجاسة من أحد السبيلين أثر في حرمة الصلاة أيضاً لكنه غير مؤثر في حرمة القراءة.

وثالثها: ما اعتبر نوعه في نوعه وجنسه وجنسه في جنسه، دون جنسه في نوعه، كعدم وجدان الماء إلا ما أعدّ للشرب، فهو عجز عن الماء، وقد أثر في إيجاب التيمم لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ [النساء: ٤٣]، [المائدة: ٦] والأولى أن يقال: بالإجماع وجنسه وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله أثر في سقوط اشتراطه وعدم وجوبه، فإنه قد سقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالإجماع، وكذا عدم وجدان الماء أثر فيه دفعاً للهلاك، وأما جنسه المذكور فلم يوجب التيمم بخصوصه.

ورابعها: ما لم يعتبر نوعه في نوعه، لكن اعتبر في جنسه وجنسه اعتبر في نوعه وجنسه، كخوف فوت صلاة العيد لم يؤثر في إباحة التيمم لا بالنص ولا بالإجماع، لكن جنسه وهو العجز عما شرط استعماله للصلاة أثر في إيجاب التيمم وفي جنسه، وهو سقوط ما شرط استعماله فيه، والنوع وهو العجز عن الماء قد أثر في هذا الجنس أيضاً، كذا قالوا، وفي هذا

المثال نظر فإنه فرض أو لا خوف الفوت، وآخراً العجز عن الماء وهو مؤثر في التيمم فإن كان هو بعينه خوف الفوت، فقد ثبت اعتبار النوع في النوع وإن كان غيره، كما هو الظاهر فإن العجز في خوف الفوت عجز خاص لختل الكلام، ثم الحق أن المراد في قوله تعالى والله أعلم: فلم تجدوا ماءً، عدم الوجدان للصلاة، فيشمل العجز لخوف الفوت، فإن لم يجد ماء بحيث يكفي للصلاة فقد أثر النوع في النوع فافهم **(و)** القسم **(الرباعي واحد فقط)** واقتصر المصنف على مثاله لكونه جامعاً للأقسام فمثاله جامع لأمثلة الكل كما أشار إليه بقوله: **(ومثاله وكأنه للكل السكر)** اعتبر **(في الحرمة)** أي حرمة المسكر لا الخمر فقط فإن حرمتها عندنا بعينها غير معللة بالسكر لقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: «كل مسكر حرام» رواه مسلم **(وجنسه وهو موقع العداوة والبغضاء)** اعتبر **(فيها)** أي حرمة المسكر بالنص والإجماع **(ثم السكر)** اعتبر **(في حرمة موقع العداوة وهو جنس حرمة الشرب)** فإنها أخص **(وموقع العداوة جنسه)** اعتبر **(في حرمة القذف)** التي هي نوع آخر من موقع العداوة **(كما)** اعتبر **(فيها)** أي في حرمة الشرب **(فتدبر، ثم منهم من نفى الجنس في الجنس)** ولعله زعم أنه لم تؤثر العلة حينئذٍ، وإنما العلة المؤثرة الجنس لا غير **(ومنهم من حصر الاعتبار فيه)** هذا وإن نسب إلى الإمام فخر الإسلام لكن لا يظهر له وجه **(و)** الشيخ **(ابن الهمام)** رحمه الله تعالى **(أسقط)** اعتبار **(الجنس في العين لأنه)** أي اعتبار الجنس **(ليس إلا بجعل العين علة باعتبار تضمنها للجنس الذي هو العلة)** لأنه لا يوجد الجنس في عين الحكم إلا في ضمن النوع الذي وجد فيه، فلا تأثير له إلا في ضمنه **(فيرجع)** اعتبار الجنس في العين **(إلى اعتبار العين في العين، أقول: يجوز أن يكون النوع)** بما هو نوع أي من جهة الخصوص **(أشد ملاءمة)** بالحكم **(وإن كان التأثير)** الثابت بنص أو اجماع **(للجنس فيحصل الظن)** أي ظن العلية **(أقوى فافهم. والجمهور)** من الحنفية **(على أن التعليل بالكل)** من واحد واحد من أقسام الانفراد والتركيب **(مقبول: فإن كان عينه أو جنسه)** أي اعتبار عينه أو جنسه **(في عين الحكم فقياس اتفاقاً لوجود الأصل)** الذي يوجد فيه عين العلة، فيتعدى منه عين الحكم **(وإن كان)** تأثير عينه أو جنسه **(في جنسه)** أي جنسه الحكم **(فقيل)** هذا أيضاً **(قياس واختاره)** الإمامان **(شمس الأئمة وفخر الإسلام إلا أنه قد يذكر الأصل وقد يترك لوضوحه، كما في مسألة ايداع الصبي)** يعني إذا أودع رجل ماله عند صبي **(إذا استهلكه)** لا يضمن لأنه مسلط من جهة المالك على اهلاكه، فلا يضمن كالمباح له بالاستهلاك، فهذا الأصل قد يذكر وقد يترك **(فلا تعليل)** حينئذ **(في الجنس بسيطاً أصلاً)** وإلا لم يكن قياساً لعدم وجود العلة في نوع الحكم في أصل ليتعدى إلى الفرع **(وفيه ما فيه)** لأن هذا الدعوى يجب تصحيحها بالاستقراء ولم يثبت بعد، كيف وقد صرح الشيخ ابن الهمام بأن المرسل الملائم مقبول عند الحنفية فلا يوجد هناك أصل فيه عين الحكم المعتبر مع عين العلة، ولو كان التأثير للجنس فافهم **(وقيل: ليس)** هذا **(بقياس بل علة شرعية ثابتة بالرأي)** مثبتة للحكم **(فيكون بمنزلة نص لا يحتاج إلى أصل)** ليقاس عليه **(أقول هذا كما ترى)** فاسد إذ لا مجال للرأي في درك الأحكام كيف وليس لنا أصل خامس لدرك الأحكام، ولهم أن يقولوا: إن

الحكم الثابت بها ثابت بالنص الوارد في جنس الحكم، وهذا التعليل ينبىء عن اثباته الحكم في الأصل فتأمل فيه **(ولعلهم من ههنا لقبوا بأصحاب الرأي)** هذا من الملقبين شيء عجيب فإن منهم من اعتبر الإخالة ورد المراسيل من السنن، ومنهم من قبلها والمصالح المرسلة أيضاً، وعملوا بالاستصحاب الذي ليس دليلاً أصلاً فهم أولى بأن يلقبوا بهذا الاسم فافهم **(والحق أنه قياس لا لأن الأصل)** ما يوجد فيه عين العلة وهو **(متروك)** فإنه قد مر ما فيه **(بل لأن الجنس إذا اقتضى الجنس)** ممن الحكم بأن أثر الجنس في الجنس **(تنوع اقتضاؤه في الأنواع)** له **(بفصول منوعة)** أي اقتضى الجنس للعلة في كل نوع منها نوعاً من الحكم الذي يناسبه **(فأنواع الحكم من لوازم تحققه)** أي تحقق ذلك الجنس **(في الأنواع)** فالأصل في هذا القياس هو ما تحقق فيه جنس العلة موجباً لجنس الحكم. فيتعدى هذا الجنس إلى فرعه الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب لهذا المحل ويتنوع اقتضاء هذا الجنس في هذا المحل **(كالضرورة اقتضت في الاضطرار حل الميتة)** لأن اقتضاءها فيه يناسبه **(و)** اقتضت **(في الطواف طهارة سؤر الهرة)** كما يناسب الطواف ذلك **(و)** اقتضت **(عند)** وجود **(ماء الشرب فقط)** دون غيره من الماء **(جواز التيمم)** كما يناسبه **(إلى غير ذلك)** كما أنها اقتضت في النعال الطهارة بالدلك، وفي الحنطة والشعير الطهارة بالقسمة يعني الضرورة جنس اقتضت التخفيف، وله أنواع يوجد في كل مادة نوع منه مع ما يناسبه من أنواع الضرورة، فكل نوع من الحكم يصلح مقيساً عليه لآخران كان حكمه منصوصاً أو مجمعاً عليه **(نعم: إذا كان الجنس قريباً ففهم ذلك قريب)** لظهور ما به الاشتراك فيه **(وإذا كان بعيد فأدق)** فهمه لا ينال إلا بفكر قوي **(فالمظهر للتأثير والاعتبار هو الأصل)** الذي أثر الجنس في جنس حكمه المنصوص أو المجمع عليه **(وهذا)** أي التساوي في جنس الحكم **(نحو من المساواة المطلقة المعتبرة في مطلق القياس)** المعرف بمساواة الفرع للأصل لأن المراد أعم من النوعية أو الجنسية **(فتدبر إنه دقيق عزيز)** حتى كأنه يعرف وينكر **(وعلى هذا)** الذي ذكر من أن الأقسام المذكورة كلها معتبرة **(فالمؤثر وثلاثة من الملائم وثلاثة من ملائم المرسل في عرف الشافعية كلها مقبول ومؤثر عند الحنفية)** كما ظهر لك عن قريب **(دون الغريب من المرسل)** بل الغريب مطلقاً **(لعدم ظهور تأثيره شرعاً)** بوجه من الوجوه، ولا بد منه **(ثم المذكور في كتب الحنفية أن التأثير عندنا)** بالنص أو الإجماع **(والإخالة أو العرض على الأصول)** وقد مر تفصيله **(عند الشافعية شرط لوجوب العمل وأما الجواز)** للعمل **(فيثبت بالملاءمة فقط)** فإن الوصف شاهد والتأثير ونحوه عدالة، وبفقدانها لا يجب العمل، لكن يجوز كما أنه لو قضى القاضي بالشهود الغير العدول نفذ قضاؤه **(أقول: المناسبة فقط)** بدون التأثير ونحوه **(تفيد ظن الاعتبار أوّلاً، والأول واجب)** العمل به لأن الاتباع بالظن واجب **(والثاني ممتنع)** عمله لأن ما لا يظن كونه حكم الله فحرام العمل **(فتدبر)**.

(تتمة: قسم الحنفية ما يطلق عليه العلة) حقيقة أو مجازاً **(إلى علة اسماً، وهي الموضوعة لموجبها)** شرعاً **(أو المضاف إليها)** أي العلة التي أضيف إليها **(الحكم بلا واسطة)** الترديد إشارة إلى الاختلاف في التفسير **(ومعنى وهي تأثيرها في الحكم)** بل المؤثر فيه **(وحكماً**

وهي اقترانه معها) بل العلة التي اقترن الحكم معها **(على الصحيح)** من قول **(قالوا: المجموع)** المذكور وهو العلة اسماً ومعنى وحكماً **(هي العلة حقيقة، كالبيع)** المطلق الواقع من المالك أو وكيله من غير خيار لأحدهما علة **(للملك)** فإنه موضوع له، أو يضاف هو إليه ومؤثر فيه والملك مقترن به **(وقال)** الشيخ **(ابن الهمام إنه العلة التامة)** لأنه جملة ما يتوقف عليه **(والحقيقة)** أي حقيقة العلة **(قد تتحقق بدونها الدور أنها مع العلة معنى)** وجوداً وعدماً، ولعلهم أرادوا بحقيقة العلة ما يكون مؤثراً بالفعل، بحيث يستلزم المعلول، فإنه العلة حقيقة، وأما العلة معنى فإنما تؤثر بعد تمامها بوجود الشرائط وارتفاع الموانع فافهم. **(أقول: العلة إذا تمت اقترن بها المعلول، فالاقتران ليس داخلاً في الحقيقة)** أي حقيقة العلة **(ولا في)** العلة **(التامة)** فلا يكون هذا المجموع علة حقيقة ولا تامة، بل من اللوازم **(نعم)** هو **(كاشف عن التمام)** للزومه إياه **(فتدبر)** وهذا ليس بشيء، فإن الاقتران ليس داخلاً فيه كما أومأنا إليه بل العلة حكماً ما اقترن به الحكم، وهو مع المؤثرة علة تامة البتة كما لا يخفى **(و)** قسم الحنفية **(إلى علة اسماً ومعنى فقط)** لا حكماً **(كالبيع بالخيار للوضع)** أي لوضع البيع للملك **(والإضافة)** أي كونه بحيث يضاف إليه الملك فيكون علة اسماً **(والتأثير)** أي لتأثيره في الملك فيكون علة معنى، وليس مقترناً معه الملك حتى يكون علة حكماً **(والتراخي)** أي تراخي الحكم عن المؤثر **(المانع)** هو الخيار **(ولا يلزم)** من تخلف الحكم لمانع مع وجود المؤثر **(تخصيص العلة على من أنكر)** جوازه **(لعدم تمامها)** أي العلة **(عنده مع وجود المانع)** بل المؤثر إنما يتم تأثيره بانتفاء المانع **(وما)** أجاب به **(في «التلويح» أن الخلاف)** في جواز تخصيص العلة **(في العلل الوصفية لا)** العلل **(الوضعية)** بل يجوز التخصيص في الوضعية بالاتفاق، والبيع علة بوضع الشارع **(فتحكم محض)** كيف لا ودلائل الفريقين عامة كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى عن قريب **(ولما ثبت الحكم عند ارتفاعه)** أي المانع وهو الخيار **(من وقت الإيجاب فيملك)** المشتري **(الزوائد)** ويستحق شفعة الدار المبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار، وتصح تصرفاته من الاعتاق وغيره **(علم أنه ليس بسبب)** فإن حكم السبب إنما يثبت مقصوداً لا مستنداً من وقت وجوده، إنما هذا شأن العلة، ولما كان يتوهم من ثبوت الحكم من وقت الإيجاب أنه علة حكماً أيضاً، قال: **(والثبوت)** أي ثبوت الحكم ههنا **(ليس بطريق التبيين)** بأنّ الحكم ثبت من الابتداء في نفس الأمر، فظهر ثبوته الآن كما في الأقارير حتى يكون علة حكماً أيضاً **(لأن الشرط)** أي شرط الخيار **(مانع)** عن ثبوت الحكم **(تحقيقاً)** فلم يكن الحكم ثابتاً حقيقة قبل ارتفاعه **(وإنما هو)** أي ثبوت الحكم من وقت الإيجاب **(بـ)**طريق **(الاستناد تقديراً)** لا غير **(فتدبر. ومنه)** أي مما هو علة اسماً ومعنى **(النصاب)** للزكاة. فإنه وضع لها وأضيفت إليه ومؤثر في إيجاب الزكاة، لأن الغنى مناسب للاغناء، ويومىء إليه ما في «الصحيحين» أن سائلاً قال: آلله أمرك أن تأخذ من أغنيائنا وتقسم على فقرائنا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «اللهم نعم» **(إلاّ أن لهذا شبهاً بالسبب)** الذي يتخلل بينه وبين الحكم العلة **(لتراخي حكمه إلى ما يشبه العلة. وهو النماء الذي أقيم الحول الممكن منه مقامه)** وإنما كان له شبه بالعلة لأن فيه

نوع مناسبة بإيجاب الصرف، فإن الصرف من الزيادة أيسر، وشكرها ألزم **(لا إلى العلة)** أي لم يتراخ إلى العلة نفسها **(فتمحض النصاب سبباً، لأن النماء وصف)** في موجب الإغناء **(لا يستقل)** بنفسه ولا يوجب الغنى، فلا يوجب الإغناء، فلا يصلح للعلة **(خلافاً للشافعي)** رحمه الله تعالى **(فعنده النصاب علة تامة)** للوجوب **(لصحة التعجيل عنده)** والأداء قبل الوجوب لا يصح **(فالحول تأجيل)** عنده تفضلا منه سبحانه، وعندنا المؤدي موقوف، فإن بقي النصاب إلى ما بعد الحول يصير المؤدي زكاة، وإلاّ لا، إذ عند البقاء يثبت الوجوب مستنداً، وعند الهلاك لا وجوب، فلا استناد، فلا أداء للواجب، بل يصير نقلاً **(قلنا: لو كان)** النصاب **(علة تامة)** وثبت الوجوب في الذمة **(لوجبت الزكاة مع الاستهلاك في الحول)** كما تجب مع الاستهلاك بعد الحولان **(وفيه ما فيه)** لأن وجود العلة كما يستلزم وجود المعلول كذا انتفاؤها انتفاءه، فيرتفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا في «الحاشية». وجوابه: أن النصاب إنما هو علة عنده لابتداء الوجوب لا للبقاء، بدليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك، والهلاك بعد الحولان فافهم **(و)** خلافاً **(لمالك، فإنّ العلة عنده النصاب مع النماء، فلا يصح التعجيل عنده)** أصلاً، إذ لا وجوب قبل الحولان، لا حقيقة ولا استناداً **(و)** قسم الحنفية **(إلى علة معنى وحكماً فقط)** لا اسماً **(كالجزء الأخير من العلة المركبة)** فإنه مؤثر والحكم مقترن، لكنه غير موضوع له ولا مضاف إليه **(كملك القريب)** فإنّ العلة للعتق مجموع القرابة والملك، وهو آخرها **(وجعل ما عدا)** الجزء **(الأخير كالعدم في الإضافة)** حتى يضاف الحكم إليه فقط، حتى يكون علة اسماً أيضاً **(كما ذهب إليه طائفة)** على ما نقل في «التلويح» **(خلاف التحقيق ألا ترى أن الشاهد الأخير إذا رجع لا يضمن الكل بل النصف)** فهو جزء أخير لعلة الإتلاف، مع أن الاتلاف لم يضف إليه ولم يضمن إلاّ النصف **(وأن السفينة إذا غرقت بأربعة[1] كر فلكل كر دخل)** في الغرق **(بالضرورة)** فكذا ههنا، فجعل بعض أجزاء العلة في حكم العدم تحكم **(نعم)** الجزء **(الأخير كاشف عن الزيادة فإنما هو العلة ظاهراً)** في بادىء الرأي لا على الحقيقة **(و)** قسم الحنفية **(إلى علة اسماً وحكماً فقط)** لا معنى **(وهو كل مظنة أقيمت مقام المؤثر)** لكونها موضوعة لها ومضافاً إليها، والحكم مقترن بها من غير تأثير مّا فيه **(كالسفر للترخص إقامة للدليل)** الذي هو السفر **(مقام المدلول)** الذي هو المشقة، وهي المؤثرة حقيقة **(وكالنوم للحدث إقامة للاسترخاء)** أي لاسترخاء المفاصل الذي هو الدليل **(مقام خروج النجس)** الذي هو المؤثر في الحدث **(و)** قسم الحنفية **(إلى علة اسماً فقط)** لا معنى ولا حكماً **(كالايجاب المعلق)** فإنّ الحكم مضاف إليه، وهو موضوع له، لكن لا تأثير له فيه، لما تقدم أن الشرط يمنع السببية ولم يقترن الحكم به أيضاً **(وكاليمين قبل الحنث للكفارة باعتبار الإضافة)** أي هو علة اسماً لإضافة الحكم إليه، كما قال تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] الآية **(لا)** باعتبار **(الوضع)** أي كونه موضوعاً لها **(فإنها)** وضعت **(للبر)** والكفارة إنما تجب ستر الذنب الحنث **(و)** قسم الحنفية

(١) لعله بأربعة اكرار، تأمل.

(**إلى علة معنى فقط**) لا اسماً وحكماً (**كالجزء المتقدم**) من العلة المركبة (**فإن له دخلاً في التأثير**) فيكون علة معنى، ولم يوضع للحكم ولم يضف إليه هو ولم يقترن (**ومن ثمة لم يكن سبباً**) عند الإمام فخر الإسلام وكرام عشيرته (**خلافاً للدبوسي**) القاضي الإمام أبي زيد (**و**) الإمام شمس الأئمة (**السرخسي**) وهما نظراً إلى أن لا تأثير له قبل وجود الجزء المتأخر، وإنما له الإفضاء مع وساطة المتأخر، وهذا شأن السبب، والأظهر ما قال فخر الإسلام، ولذا اعتبروا وجود الكيل أو الجنس فقط شبهة في ربا النسيئة، حتى منعوا إسلام الحنطة في الشعير (**و**) قال (**في التلويح: هذا يخالف ما تقرر**) عندهم (**أن لا تأثير لأجزاء العلة في أجزاء المعلول، وإنما المؤثر تمام العلة في تمام المعلول**) فلم يكن للجزء المتقدّم تأثير (**أقول: مرادهم**) مما تقرّر (**رفع الإيجاب الكلي، ونفي الوجوب**) أي لا يجب تأثيراً جزاء كل علة في أجزاء معلولها (**لجواز مخالفة حكم الكل حكم كل**) من الآحاد (**كما في جر الثقيل من الجبل**) فإنه يقدر عليه الجماعة ولا يقدر واحد واحد على جر جزء جزء بقدر حصصهم (**وإلاّ فقد يكون**) التأثير (**للأجزاء في الأجزاء كما للتمام في التمام، كالدواء المركب لمرض مركب**) فإنه يؤثر كل جزء منه في واحد واحد من المرض فحينئذٍ لا تنافي أصلاً (**على أن الدخل**) والتأثير لجزء العلة (**لا يجب أن يكن بطريق التبعيض**) بأن يكون للجزء تأثير حال الانفراد (**بل معناه**) أي معنى تأثير الجزء (**أن يكون مقوماً للمؤثر**) ويكون له تأثير في ضمن تأثير الكل في المعلول، وهذا لا ينافي عدم تأثيره انفراداً في جزء المعلول فافهم (**و**) قسم الحنفية (**إلى علة حكماً فقط**) لا اسماً ومعنى (**كوجود الشرط**) لوقوع الحكم المعلق (**والجزء الأخير من السبب المركب**) لعدم الإضافة، والوضع إنما هو ههنا الاقتران (**والأشبه عندي أن شراء القريب**) المفيد للملك الموجب للعتق (**وكل علة العلة منه فتدبر**) فأقسام ما يطلق عليه العلة سبعة، واحد مركب ثلاثي وهو العلة اسماً ومعنى وحكماً، وثلاثة مركبات ثنائية، وهي العلة اسماً ومعنى. والعلة معنى وحكماً، والعلة اسماً وحكماً، وثلاثة مفردات وهي العلة اسماً والعلة معنى والعلة حكماً. (**ثم ههنا**) أي في فصل العلة (**مقصدان: المقصد الأول: في شروطها**) المتفق عليها والمختلف فيها (**منها: أن تكون**) العلة (**باعثة أي مناسبة ولو بالاشتمال**) كما في المظنة (**لشرع الحكم المقصود منه تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها كما في العلل المأثورة**) من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهو المراد بالملائمة في كلام مشايخنا الكرام، وخالف فيه أصحاب الطرد (**لأنه لولاها**) أي لولا المناسبة (**لكان التعليل**) به (**تعبداً**) من الحكيم (**فلا يقاس عليه**) لعدم موجب الحكم وهو ظاهر جدّاً (**واستدل**) الشيخ ابن الحاجب (**في المختصر بأنها لو كانت**) العلة (**مجرد أمارة**) ولم يكن لها مناسبة وتأثير في الحكم (**لزم الدور لأنها لا فائدة لها إلاّ تعريف الحكم في الأصل**) فيكون معرفة حكمه موقوفاً عليها (**وهي مستنبطة منه**) فتكون متوقفة على معرفته، ولأصحاب الطرد أن يمنعوا انحصار الفائدة فيه، بل فائدتها عندهم قياس ما توجد هي فيه على الأصل، لكن يدفع بأنه مكابرة إذ من البين أن ما لا تأثير فيه لا يوجب الحكم (**أقول: فيه نظر، أما أوّلاً: فلأن الأمارة المجردة**) عن المناسبة (**قسيم الباعثة لا مقصود

فيها إلاّ الاطلاع على حكمة الحكم) لا تعريفه كما ذكر **(فانحصار فائدتها في ذلك)** أي في تعريف الحكم **(ممنوع)** بل الاطلاع على الحكمة من الفوائد، وأنت تعلم أنه متى لم يكن مؤثراً في الحكم مناسباً له لا يصلح كونه حكمة للحكم إلاّ باعتبار كونه معرفاً لا غير **(وثانياً: حكم الأصل منصوص أو مجمع عليه البتة)** كما تقدّم في شروط حكم الأصل **(سواء كانت)** العلة **(مستنبطة أو لا)** وإذا كان كذلك كان حكم الأصل معلوماً من غير تعريف العلة إياه **(فاللازم)** من التعليل بالأمارة من غير مناسبة **(عدم الفائدة لا الدور فتدبر)** وأنت تعلم أن تعيين الطريق ليس بواجب على المستدل فكما يجوز الاستدلال بلزوم انتفاء الفائدة يمكن بأن فائدتها بحسب تحققها، وهو ملزوم الدور، ولا عائبة أصلاً فافهم. **(وما أورد عليه التفتازاني واقتفاه)** الشيخ **(ابن الهمام أن المعرّف لحكم الأصل دليله)** وهو النص أو الإجماع **(والعلة)** التي هي الأمارة **(معرفة لأفراد الأصل فيعرف حكمه)** أي حكم الأصل **(فيها)** بهذه العلة وليست العلة مستنبطة عن الأفراد فلا دور **(فأقول فيه بحث، لأن الأفراد ليست مما يختص بفهمها المجتهد)** حتى يحتاج لأجله إلى التعليل **(بل)** هي **(معلومة للكل بالحس وغيره)** فلا دخل في معرفتها للعلة **(إلاّ إذا كان الأصل مشتبهاً)** وخفياً في أفراده **(ولا كلام)** ههنا **(فيه: على أن ذلك)** أي التعليل لمعرفة الأفراد **(ليس تعليلاً للحكم، بل لصدق العنوان على الذات، والفرق)** بينهما **(لا يخفى)** والكلام ههنا في التعليل للحكم ولا يقصد منه إلاّ معرفة الحكم فتدبر **(ومنها)** أي من شرائط العلة **(أن تكون وصفاً)** معلوماً **(ضابطاً للحكمة لا حكمة مجردة)** غير مضبوطة ولا معلومة **(لخفائها، كالرضا في العقود)** فإنه أمر مبطن لا يمكن العلم به، فأقيم الإيجاب المجرد عن قرينة الهزل والإكراه ونحوهما مقامه **(أو لعدم انضباطها كالمشقة)** فإنه من البين أنه لم يعتبر كل قدر منها، بل قدر معين، وهو غير مضبوط، فضبط بالمظنة وهي السفر **(ولو وجدت)** الحكمة **(ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها)** لعدم المانع، بل يجب لأنها المناسب المؤثر حقيقة **(وقيل: لا يجوز)** ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها **(وإلاّ كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس)** فلا يكون الملك المسافر مرخصاً، ويكون صاحب الصنعة الشاقة مرخصاً، لأنّ الحكمة في الترخص هي المشقة، وهي غير موجودة في سفر الملك، وموجودة في حضر صاحب الصنعة الشاقة **(والجواب: لا ظهور ولا انضباط)** لحكمة المشقة **(هناك إلاّ بالمظنة)** للقطع بأنه لم يعتبر كل مشقة، فيكون خارجاً عما نحن فيه، **فإن** قلت: إذا كانت علية المظنة للاشتمال على الحكمة فينبغي أن تكون المظنة دائرة مع الحكمة وجوداً وعدماً، قال: **(ولا يجب فيها الطرد والعكس)** أي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة، ومتى انتفت انتفت فافهم. **(ومنها)** أي من شروط العلة **(أن لا تكون عدمياً لوجودي، وعليه الآمدي وابن الحاجب والأكثر)** من أهل الأصول **(على جوازه)** أي جواز تعليل الوجودي بالعدمي **(كقلبه)** أي كما يجوز قلبه، وهو تعليل العدمي بالوجودي **(اتفاقاً)** ولا يذهب عليك أنه ماذا أراد بالعدمي إن أراد ما حكم الشارع بعدم الحكم كعدم الجواز أو عدم الوجوب، فالظاهر أن علته انتفاء كل ما أناط به الجواز أو الوجوب، كيف لا وحكم الشارع بانتفاء الجواز أو

الوجوب إنما يكون إذا انتفى ما أناطهما به مطلقاً، كيف ولو كان متحققاً لم يحكم بعدم الجواز أو الوجوب، فلا تعليل بالوجودي فضلاً عن الاتفاق عليه، وإن أراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللاً لعدم وجود العلة أظهر فالذي يصلح للاتفاق عليه هو أن الأمر الوجودي كان مانعاً للجواز أو الوجوب، فحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس علة إلاّ لأنه مصداق عدم العلة التامة للوجود وما مثلوا به من أن عدم نفاذ البيع معلل بالحجر فهو أيضاً مؤكد لما ذكر، فإن الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من الأهل فافهم. **(وهو المختار، وجواز)** تعليل **(العدمي بالعدمي قيل)** في «شرح المختصر» **(اتفاق)** أي متفق على جوازه **(وقيل)** في «التحرير» **(الحنفية يمنعون العدم)** أي التعليل به **(مطلقاً)** سواء كان تعليل الوجودي به أو العدمي به، فإن قلت: قد استدل الإمام محمد على عدم وجوب ضمان ولد المغصوب الذي مات عند الغاصب بعدم كونه مغصوباً فقد علل بالعدم، وكذا الإمام أبو حنيفة استدل على نفي تخميس العنبر بأنه لم يوجف عليه، وهو أيضاً عدم. قال: **(وقول)** الإمام **(محمد في ولد المغصوب لا يضمن لأنه لم يغصب، و)** قول الإمام **(أبي حنيفة في نفي خمس العنبر لم يوجف عليه من)** قبيل **(عدم الحكم لعدم العلة)** فإنه استدلال على عدم وجوب الضمان بعدم علته، فبقيت الذمة غير مشغولة كما كانت، فليس فيه تعليل بالعدمي. اعلم أنه لا يوجد في كتب المشايخ الكرام إلاّ عدهم الاستدلال بالنفي من الوجوه الفاسدة، وقالوا: لا يصح الاستدلال بالنفي إلاّ إذا دل الدليل على أن السبب واحد، ومثلوا بالمثالين المذكورين، والظاهر أن مرادهم أنه لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى، إلاّ إذا دل الدليل على وحدة السبب، فحينئذٍ ينتفي الحكم بانتفائه، ولعل كلام الإمام فخر الإسلام نص فيه، فعليك بالتأمل. **(لنا كما أقول أوّلاً: عدم قدرة الوقاع مناسب للتسريح)** فهو معلل بالعدم، ولما كان لقائل أن يقول: إنّ التسريح معلل بالعنة، وهي صفة وجودية. قال: **(والتعبير بالعنة لا يضر، لأنّ العبرة للمعنى)** وليس معنى العنة إلاّ عدم قدرة الوقاع، وهذا الجواب ليس بشيء. فإنّ العنة صفة قائمة بالعنين، وهو الخلل في عروق الذكر أو المني ونحوهما، وعدم القدرة من اللوازم كما لا يخفى. وقد يقال في الجواب بأن مناسبة العنة ليست إلاّ لأنّه ملزوم عدم قدرة الوقاع، فليس المناسب بالذات إلاّ هذا العدم، ويمكن حمل كلام المصنف على هذا أيضاً، وأنت لا يذهب عليك أن عدم القدرة بعروض ضعف البدن للحمى المزمن ونحوه من دون وجود العنة لا يوجب التسريح، فالعلة العنة لا غير فافهم. **(و)** لنا **(ثانياً: من المحقق أن عدم العلة علة لعدم المعلول)** وهذا لا يصح مع تجويزه تعليل الحكم بعلل شتى إلاّ أن يخص بما إذا علم وحدة العلة، أو المراد عدم العلل رأساً **(فإذا كان الوجودي علة للعدمي فعدمه علة لعدمه)** أي عدم الوجودي علة لعدم العدمي **(والوجودي مشتمل عليه)** فإن عدم العدمي مستلزم للوجودي، فالعدمي علة للوجودي، وهذا إنما ينفع لو ثبت تعليل العدمي بالوجودي فقط كما لا يخفى، وأنت لا يذهب عليك أنك قد عرفت أنه لا معنى لتعليل العدمي بالوجودي إلاّ أن الوجودي مانع عن وجود ما العدمي عدم له، فعدم الوجودي إنما هو

عدم المانع، فلا بد من المقتضى، بل علته علة عدم العلة بالذات، وهذا العدم قد تحقق في ضمن وجود المانع فتأمل (واستدل) في المشهور (**أوّلاً الضرب**) وهو وجودي (**يعلل بعدم الامتثال**) مع كونه عدمياً (**أجيب**) لا نسلم أنه معلل به (**بل بالكف**) عن الامتثال، وهو وجودي فتأمل فيه وتذكر ما سلف من أن التعذيب في الآخرة قد يكون بعدم المقدور، كما في ترك الواجب فإنه قد يعاقب ولو لم يقصد الكف، بل الحق في الجواب أن العلة إرادة المعذب وعدم الامتثال مصحح لتعلق الإرادة ومرجح إياه فالعلة في الحقيقة الوجودي فافهم. (**و**) استدل (**ثانياً: الإعجاز**) مع وجوديته يعلل (**بالتحدي مع عدم المعارض وعلية المدار**) مع وجوديتها تعلل (**بالدوران**) وهو الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء. والمركب من العدمي عدمي (**وأجيب**) لا نسلم أن العدم هناك جزء العلة، بل (**العدم فيهما شرط**) فتأمل فيه (**على أنّ الكلام في العلة بمعنى الباعث لا**) في (**المعرف**) والتحدث مع عدم المعارض والدوران دليلان ومعرفان للإعجاز، وعلية المدار (**وفيه ما فيه**) لأنه على هذا لا بد من التزام أن المظنة لا بد فيها نوع اقتضاء ولا تكون معرفاً فقط، والاستقراء في الفقه يفيد خلاف ذلك إلاّ أن يقال: إن ذلك مسامحة من قبيل إقامة الدال مقام المدلول، كذا في «الحاشية». وأنت تعلم أنه لا بد في العلة من المناسبة كما مر، والمظنة إنما هي علة للاشتمال على المناسبة فلا إيراد، وإن أراد بالإقامة هذا فلا وجه للتمريض فافهم. الشارطون (**قالوا: أوّلاً العدم لا يتميز عن غيره، لأن التميز فرع الثبوت**) والأعدام لا ثبوت لها على ما تقرر في الكلام (**وكل ما هو كذلك**) أي غير متميز (**لا يكون علة**) فالعدم لا يكون علة (**قلنا: أوّلاً: لا نسلم أنه**) أي التمييز فرع الثبوت خارجاً وإن أريد أنه فرع الثبوت ولو علماً، فلا نسلم انتفاءه في العدم، ويتعلق بهذا تحقيق شريف قد بيناه في تعليقاتنا على تعليقات «شرح المواقف» (**و**) قلنا (**ثانياً: لو تم**) هذا (**لم يكن فرق بين عدم اللازم وعدم الملزوم**) فلا يكون عدم اللازم ملزوماً وعدم الملزوم لازماً (**و**) قلنا (**ثالثاً: كما أقول لو تم**) هذا (**لم يكن العدم للعدم**)أي لم يكن عدم العلة علة لعدم المعلول لفقدان التميز. وهو خلاف المتقرر (**والكبرى القائلة كل ما هو كذلك**) أي غير متميز (**لا يكون معلولاً**) إذا ضم إلى الصغرى المذكورة، وهي العدم غير متميز ينتج العدم غير معلول ولو للوجودي (**تبطل الاتفاق**) أي ما هو متفق عليه (**اتفاقاً**) وهو معلولية العدمي بالوجودي.

(**و**) قالوا (**ثانياً**) لو كان العدم علة للوجود، فإما مطلق أو مضاف إلى ما فيه مصلحة أو إلى ما فيه مفسدة أو إلى نقيض المناسب أو غيره و(**العدم المطلق لا يصلح**) للعلية بالضرورة (**والمضاف إلى ما فيه مصلحة تفويت**) لها فلا يوجب الحكم (**و**) المضاف (**إلى ما فيه مفسدة عدم المانع**) لأنّ المفسدة هي المانع، فلا بد من المقتضى غيره، فهو العلة لا العدم (**و**) المضاف (**إلى نقيض المناسب**) لو كان علة لكان لكونه مظنة و(**لا يكون مظنة له، لأن**) نقيض المناسب (**الظاهر غني**) عن المظنة، بل يعتبر هو نفسه، ولو كان خفياً كان نقيضه أيضاً خفياً، لأن خفاء أحد النقيضين يستلزم خفاء الآخر، فالعدم المضاف إليه أيضاً خفي (**والخفي لا يعلم بالخفي**) فلا يكون مظنة أيضاً (**و**) المضاف (**إلى غير نقيضه غير راجح**) للعلية، فإنه تارة يوجد

مع نقيضه فلا يوجد الحكم، فالأقسام بأسرها باطلة فعلية العدم أيضاً باطلة، ولتوضح في مثال، مثلاً: إذا قيل: المرتد يقتل لعدم الإسلام، فليس قتله لعدم شيء ما مطلقاً، بل بالعدم المقيد، فلو كان في قتله مع الإسلام مصلحة فقد فاتت، وإن كان فيه مفسدة فعدم الإسلام عدم المانع، فلا بد من المقتضى، وإن كان الإسلام نقيضاً للمناسب وهو الكفر المناسب للقتل، فإما ظاهر فهو العلة وإما خفي، فالإسلام خفي، فعدمه خفي وإن لم يكن هو نقيضاً للمناسب، فالمناسب للقتل شيء آخر يوجد معه فيقتل بعدما أسلم أيضاً، كما روي عن مالك فلا يكون عدم الإسلام علة (**قلنا: نختار أن المضاف إليه نقيض المناسب وهو العدم نفسه فلا ثالث**) حتى يكون هذا العدم مظنة له، فلا بد من تصحيح هذا الثالث بالاستقراء كما في هذا المثال الجزئية ودونه خرط القتاد (**أقول: على أن الأحكام المتضادة ربما تعلل بأوصاف متناقضة مع أن المآل**) من شرع هذه الأحكام (**واحد كالعصمة**) المعلولة (**بالإسلام والقتل**) المضاد لها المعلول (**بعدمه، والمقصود**) من هذا الحكم (**التزامه خوفاً من القتل**) فنختار أنه مضاف إلى ما فيه مصلحة، وهو علة للحكم المضاد للحكم المعلول بالمصلحة، والمقصود تحصيل المصلحة (**فلا تفويت فتدبر**) وهذا لا توجه له فإن مقصود المستدل أن العدم إما مضاف إلى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بهذا العدم، ففي اعتبار العدم له تفويت فلا يصلح علة، وهذا لا يرد عليه شيء، والمصنف توهم أن المراد مصلحة أي حكم كان وهو بعيد منه فافهم.

(**ومنها**) أي من شروط العلة (**لجمهور الحنفية أن لا تكون**) العلة (**المستنبطة قاصرة**) مختصة بالأصل (**كجوهرية النقدين**) أي ثمنيتهما خلقة في باب الربا (**والأكثر**) من أهل الأصول (**ومنهم مشايخنا السمرقنديون**) عليهم الرحمة (**على جوازها**) أي جواز كون المستنبطة قاصرة (**كالمنصوصة**) أي كما أنه يجوز قصور المنصوصة (**اتفاقاً، والمانع**) يقول (**لا فائدة فيها**) أي لا فائدة في اعتبار القاصرة واستنباطها لانحصار الفائدة في معرفة حكم الفرع (**والنقض بالمنصوصة**) القاصرة بأنه لا فائدة فيها أيضاً (**يدفع بأنها عدم التعدية**) نصاً بخلاف المستنبطة، فإن عدم التعدية فيها بالرأي وهو يحصل بالكف عن التعليل (**وقول ابن الحاجب**) في الجواب (**أن العلة دليل الحكم، والنص دليل الدليل**) فالفائدة دلالتها على حكم الأصل (**لا يخفى ضعفه**) فإنّ حكم الأصل منصوص أو مجمع عليه، فهو معلوم على أكمل وجه فلا يحصل بالعلة فتلغو ولا دلالة لها (**بل الحق**) في الجواب (**أن النص دليل**) الحكم (**أنا والعلة دليل لما**) فمعرفة الحكم لما فائدة فلا يلزم الفرار عنه (**والقول بأنها ليست فائدة فقهية**) فإنها استخراج حكم المسكوت (**ممنوع**) فإن لم الحكم أيضاً من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما لا يخفى قال (**المجوّز أوّلاً**) الدليل قد دل على علية الوصف القاصر و(**دلالة الدليل لا تنكر**) فوجب القول به (**وفيه ما سيأتي**) من أن دلالة الدليل ممنوع، فإن من شرط العلة التأثير وذا لا يمكن بدون التعدية (و) قال المجوز (**ثانياً: لو كانت العلية**) مشروطة (**بالتعدية والتعدية**) إنما تكون (**بالعلية دار**) لتوقف كل على الآخر (**والجواب تعدية بالوصف غير تعدية الحكم**) والعلية مشروطة بتعدية الوصف والمتوقف على العلية تعدية الحكم فلا دور

(على أنه ملازمة) وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر **(فتدبر. ثم قيل الخلاف)** الواقع في صحة التعليل بالقاصرة **(لفظي، لأنّ التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية، والقاصرة إبداء حكمة)** وليست قياساً فلم تكن تعليلاً، والجماهير أرادوا به استخراج المناسب، فحكموا بصحة التعليل به، فلا خلاف في المعنى **(وهذا)** القيل في اصطلاح الحنفية **(لو تم لم يكن)** التعليل **(بلا قياس، وقد قيل به)** كما قد مر في جواز التعليل بما يؤثر هو في جنس الحكم **(وقيل)** في «التوضيح»: ليس الخلاف لفظياً **(بل معنوي مبني على اشتراط التأثير)** في العلة كما ذهب إليه الحنفية **(أو الاكتفاء بالإخالة)** كما عليه الشافعية **(فعلى الأوّل يلزم التعدية)** في المستنبطة وإلاّ فلم تؤثر في محل آخر أيضاً، فلم تكن علة **(دون الثاني)** لكفاية المناسبة بالرأي، ولو في محل الحكم من دون ظهور تأثير بالنص أصلاً **(و)** قال **(في التحرير أنه غلط لصحة التأثير)** عندنا **(باعتبار الجنس)** للعلة **(في الجنس)** للحكم **(فجاز كون العين قاصرة)** لا توجد في غير الأصل، ويكون لجنسها تأثير في جنس الحكم، فلا ينفع البناء على لتأثير فيما نحن فيه **(أقول)** مقصوده أن المراد بالتعدية ما يوجد هو أو جنسه في غير الأصل وبالقاصرة ما لا يوجد هو ولا جنسه فيه، بل يختص بالأصل، و**(التعدية لعينه أو لجنسه لازم على تقدير)** وجوب **(التأثير بخلاف الإخالة)** وحينئذٍ صح البناء، فإن قلت: المتبادر من تعدية العلة وجود عينها في محل آخر قال: **(وهذا بالحقيقة تحرير للمسألة لتكون محلاً للمنازعة)** ولا يؤول إلى النزاع اللفظي الذي يبعد كل البعد صدوره عن المحصلين الكرام فافهم.

فرع: قال: **(جمهور الشافعية: إذا اجتمعت)** العلل **(وتعارضت المتعدية والقاصرة رجحت المتعدية)** لاشتمالها على فائدة زائدة وهي إفادة حكم الفرع **(فإذا اجتمع وصفان صالحان للعلية (وأحدهما متعد)** والآخر قاصر **(يجعل)** المتعدي **(مستقلاً)** بالعلية لا مجموعهما علة **(لتعدية هذا)** فافهم **(ومنها)** أي من شروط العلة **(عدم النقض وهو تخلف الحكم عنها)** في محل **(عند مشايخ ما وراء النهر)** ومنهم الإمام علم الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي قدّس سره، والإمام فخر الإسلام، وشمس الأئمة رحمهما الله تعالى **(وأبي الحسين)** المعتزلي **(وعليه)** الإمام **(الشافعي، و)** قال **(الأكثر: يجوز)** النقض **(لمانع وهو المختار وعليه)** القاضي الإمام **(أبو زيد)** من مشايخ ما وراء النهر **(وحنفية العراق)** قاطبة **(وهو الصحيح من مذهب علمائنا الثلاثة)** الإمام أبي حنيفة وصاحبيه **(لقولهم بالاستحسان)** بالأثر المخالف للقياس **(وشرطهم)** لصحة القياس **(عدم كون الأصل معدولاً به عن سنن القياس)** فقد تخلف الحكم عن العلة هنا، ولما كان الشارطون يقولون إنّ العلة فيهما معدومة لا أنه تخلف مع وجودها قال: **(وبين أن الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل)** إنما المعدوم **(التأثير)** وذلك لمانع كما يظهر بالتأمل في «الحاشية»، قال صدر الإسلام: تكلم القوم قديماً وحديثاً في تخصيص العلة، ولم يرد عن الإمام وصاحبيه وزفر وسائر أصحابه نص، وادّعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الإمام أبي بكر الرازي والشيخ أبي الحسن الكرخي والقاضي خليل بن السجزي أن مذهب أبي حنيفة القول بتخصيص العلة، واستشهدوا بمسائل، وذكر المحاسبي من الأشعرية أن أبا حنيفة يقول

ذلك وعد من مناقبه، وقال في التحقيق: من قال بتخصيص العلة من مشايخنا زعم أن ذلك مذهب علمائنا الثلاثة انتهى **(وقيل: يجوز)** النقض **(في المنصوصة فقط)** دون المستنبطة **(وقيل)** يجوز **(في المستنبطة فقط)** دون المنصوصة **(لنا تخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ)** فإنّ ظاهر كل منهما يقتضي التناول لكن خصص في بعض الأفراد فلا بد من القول بالجواز فإن قيل: العام لفظ فيقبل التخصيص، بخلاف العلة، فإنه معنى غير قابل له قال **(والقول: بأن التخصيص من صفات اللفظ)** فلا يتحقق في المعنى **(اصطلاح)** جديد **(لا يدفع المعنى)** فإنا نقول: إنّ العلة كانت موجبة للحكم في كل ما توجد فيه، لكن تخلف لمانع يمنعه إياه من التأثير، كما في العام المقتضى للحكم في الكل، ويمنع المخصص في البعض، فهل ينفع حجر إطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئاً؟ ولما استدل مانعو التخصيص بأنه لو جاز التخصيص والتخلف لزم التناقض، لأن وجود العلة يقتضي أن يوجد فيه الحكم والمانع يمنع عنه، أجاب عنه بقوله **(ولا يلزم التناقض، لأن المانع استثناء، عقلاً)** فلا نسلم أن وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع، وإنما يلزم لو بقي تأثير العلة، وهو ممنوع لمنع المانع، واستدلوا أيضاً بأنه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد، لأنّ لكل أحد أن يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع، وأجاب عنه بقوله **(ولا)** يلزم **(التصويب كما زعم)** الإمام **(فخر الإسلام، لأنّ التخلف في المستنبطة لا يسمع إلاّ مع بيان مانع صالح)** للمانعية فإن ظهر هذا المانع حكم بخطأ المعلل، وإلاّ بخطأ معتبر التخلف، فلا تصويب للفريقين فافهم **(على أن طرق الدفع كثيرة)** سوى النقض. فيدفع بها تعليله، فيظهر الخطأ من الصواب، وأيضاً: غاية ما لزم أنا لا نعلم تعيين المخطىء من المصيب، ولا يلزم منه إصابة كل في الواقع فتأمل فيه **(قالوا أولاً)** لو جاز التخلف فلمانع أو فقدان شرط و**(عدم المانع أو وجود الشرط جزء العلة، لأنّ المستلزم)** للمعلول هو **(الكل)** من المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط **(ولا كل، و)** الحال أنه **(لا جزء)** فبوجود المانع أو فقدان الشرط انتفى العلة فانتفى الحكم بانتفائها فلا تخلف **(قلنا: النزاع)** إنما هو **(في)** الوصف **(الباعث المؤثر لا في جملة ما يتوقف عليه)** المعلوم **(ولا دخل للشرط وعدم المانع في التأثير اتفاقاً)** بل المؤثر نفس الوصف، وقد تخلف الحكم عنه **(ومن ههنا اندفع قولهم)** في الاستدلال **(لو صحت)** العلة **(مع التخلف لزم الحكم في)** صورة **(التخلف)** لأنّ وجود العلة ملزوم المعلول، وجه الاندفاع أنّ ملزوم المعلول هو وجود العلة التامة لا المؤثر فقط، والنزاع إنما وقع فيه، واعلم أن دليلهم هذا والدليلين المذكورين سابقاً تدل على أنهم أرادوا بالعلة المؤثر التام الجامع لشرائط التأثير، والأدلة تامة فيه، فإن عدم المانع ووجود الشرط متممان للتأثير البتة، فإذا وجد المانع أو انتفى الشرط انتفى المؤثر التام، فانتفى الحكم به فلا تخلف، وأيضاً: لو تخلف الحكم عن المؤثر التام لوجد الحكم محل التخلف ولزم التناقض لكونه ملزوماً للحكم، وأيضاً: يلزم تصويب كل، لأنّ عدم وجود الحكم لما لم يكن ضار التمام العلة أمكن أن يدعي كل أحد علية كل وصف. ولا يضر النقض أصلاً، فالأشبه أن النزاع لفظي، فمن أجاز التخلف أجاز عن المؤثر

الغير المستجمع لشرائط التأثير، ومن منع عن المؤثر التام. قال صاحب «الكشف»: الخلاف في مسألة تخصيص العلة راجع إلى العبارة، لأنّ العلة في غير موضع التخلف صحيحة عند الفريقين، وفي موضع التخلف الحكم معدوم، إلاّ أن العدم عند المانع مضاف إلى عدم العلة وعند المجوز إلى المانع. قال المصنف: والحق أنه معنوي تظهر ثمرته في الجواب عن النقض، فعند المجوز يجوز بإبداء المانع دون المانع، وفي مسألة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة أو مساوية، فعند المجوز لا انخرام، بل تخلف لمانع، وعند المانع تنخرم انتهى. وهذا ليس على ما ينبغي، فإنّ انتفاء الحكم لازم البتة للمانع، فالمجوز ينسب إليه، والمانع ينسب إلى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها، وأما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية فلم يثبت القول به عن المانع حتى يكون ثمرته فافهم (و) قالوا (**ثانيا: تعارض دليل الاعتبار**) أي اعتبار العلة الذي هو مسلك من مسالكها (و) دليل (**الإهدار**) الذي هو تخلف الحكم عنها، والتعارض موجب للتساقط (**فلا اعتبار**) فلا علية (**قلنا**) وجود دليل الإهدار، ممنوع بل (**التخلف ليس دليل الإهدار إلاّ بلا مانع**) والكلام عند وجوده، فلا تساقط، وأنت إذا تأملت علمت أن الدليل تام إن أريد العلة التامة، فإن تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة (و) قالوا (**ثالثاً: العلة الشرعية كـ**) العلة (**العقلية**) في إيجاب الحكم (**ولا تخصيص فيها**) فلا تخصيص في الشرعية (**وأجيب بأن**) العلل (**العقلية علل بالذات، وما بالذات لا ينفك**) فلا تنفك عليتها وتأثيرها، فلا ينفك المعلول عنها (**وهذه**) أي العلة الشرعية (**علل بالوضع**) من الشارع (**فقد لا تستلزم معلولها**) فافترقا (**كذا في المختصر، أقول هذا الجواب غير مرضي، لأنّ الشارع جعلها موجبات**) للحكم (**وجعله حق**) فهي والعقلية سواء في الإيجاب (**فلا يتخلف بلا مانع فرض ومن ثمة يقدر المانع في**) العلة (**المنصوصة اتفاقاً**) فالفرق بينها وبين العقلية مما لا طائل تحته (**بل الحق**) في الجواب (**أن المؤثر العقلي**) وهو العلة الفاعلية (**كالشرعي**) أي كالمؤثر الشرعي (**يجوز فيه التخلف لمانع**) وإن لم يجز التخلف في التامة (**ألا ترى لا يحترق الحطب الرطب من النار المحرقة**) لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق (و) العلة (**التامة**) الشرعية لا يجوز فيها، وليس كلام المجوز فيها، بل في المؤثرة، ونحن على ثقة منك أنك اهتديت إلى أن قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة، على أن مراد المانع بالعلة هي التامة، فتثبت ولا تزل والله أعلم بمراد عباده الكرام. المانعون في المستنبطة (**قالوا: لو صحت المستنبطة مع التخلف لكان**) هذا التخلف (**لمانع وإلاّ**) أي وإن لم يكن لمانع بل بلا مانع (**فلا اقتضاء**) من العلة فلا علية (**والمانع أنما يكون بعد العلة، وإلاّ**) أي وإن لم يكن وجود العلة مع وجود المانع (**فعدم الحكم لعدم العلة**) لا للمانع، فإذن قد توقف العلة على المانع وهو على العلة (**فيدور، وأجيب بأنه دور معية**) أي تلازم بين العلية والمانعية وتوقف أحدهما على الآخر ممنوع (**ودفع**) بأن ليس المراد توقف كل منهما في نفس الأمر على الآخر، بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر، ويقرر (**بأن المراد أنه لا تعلم المانعية**) أي مانعية المانع (**إلاّ بعد الاقتضاء**) أي العلم به، وإلاّ فيجوز انتفاء المقتضى فلا تعلم المانعية (**ولا يعلم الاقتضاء**) وقت التخلف (**إلاّ بعد

العلم بالمانعية) فإنّ التخلف من غير علم المانع يوجب التردد في اقتضاء المؤثر، فحينئذٍ لزم الدور **(وقد يجاب بأن ظن العلية)** يحصل **(بمسالكها)** من غير توقف على العلم بالمانع **(واستمراره موقوف على المانع)** أي العلم به **(عند التخلف)** فإنّ التخلف مريب إلاّ عند المانع **(والمانع موقوف على أصل الظن)** بالعلية لا على استمراره **(فلا دور، أقول: المانع)** أي الظن به **(في محل التخلف موقوف على ظنها فيه)** وإلا فيجوز انتفاء الحكم لانتفاء المقتضى **(وظنها فيه موقوف على المانع)** أي على الظن به **(فيه)** لأن التخلّف من غير مانع دليل عدم المقتضى، والمسالك لا تفيد ظن العلية فيما تخلف فيه الحكم. وإن أفادت في غيره، إلاّ عند وجود المانع **(فيدور، واستشكل أيضاً بما إذا قارن الظن)** بالعلة **(العلم بالتخلف، كما لو سأله فقيران فأعطى أحدهما ومنع الفاسق)** فإنه لا يحصل حينئذٍ علية الفقر إلاّ بعد ظن كون الفسق مانعاً، والمسالك بانفرادها لا تفي **(والصواب)** في الجواب **(أن المتوقف على العلية)** والعلم بها **(هو المانعية بالفعل)** والظن بها **(والمتوقف عليه العلة)** والظن بها **(هو المانعية بالقوة)** وظنها **(وهو كون الشيء بحيث إذا جامع باعثاً منعه مقتضاه وجد هذا)** الشيء **(أولاً)** هذا. المانعون في المنصوص **(قالوا: دليل المستنبطة)** من مسالكها **(يوجب الظن)** بها **(والتخلف مشكك لاحتمال المانع)** في محل التخلف فتكون علة **(و)** احتمال **(عدمه)** فيه فلا تكون **(فلا تعارض)** بين دليلها ودليل عدمها الذي هو التخلف لرجحان الأول **(وأجيب بأن الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر)** لأنه تجويز الطرفين على السواء **(فقولك: العلية مظنونة وعدمها مشكوك تناقض)** بل العلية أيضاً صارت مشكوكة، فإن قلت: فما معنى قولهم: الظن لا يزول بالشك، قال: **(وأما قول الفقهاء الظن لا يرتفع بالشك فمعناه أن حكم الأقوى)** الثابت **(لا يزول بالأضعف)** الطارىء **(شرعاً)** أي أوجب الشرع العمل بمقتضى الأقوى، وإن طرأ الأضعف المعارض **(ولا يمكن مثله ههنا، لأنّ الكلام)** ههنا **(في نفس الظن)** هل يحصل عند التخلف أم لا **(أقول)** يمكن أن يقرر هكذا **(التخلف في نفسه)** مع قطع النظر عن عروض أمر **(مشكك، فإذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظناً قوياً)** لاضمحلال احتمال انتفاء الاقتضاء بدليله **(والمشكوك يصير بالمرجح مظنوناً بالضرورة فالصواب)** في الجواب **(أن عند الانفراد كل)** من دليل المستنبطة والتخلف **(يوجب الظن)** لكل من العلة وعدمها **(وعند الاجتماع يحصل الشك في الطرفين للتعارض)** بينهما **(فلا نسلم قولك التخلف مشكك)** بل هو مفيد عدم العلة **(وفيه ما فيه)** فإن احتمال وجود المانع وعدمه كلاهما قائمان على السواء، فالتخلف في نفسه مشكك فلا مجال للمنع إلاّ أن يدعي أن احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم لانتفاء المقتضى، وأصالة الظن بعدم العلية فافهم. **(وأما المنصوصة فلا تقبل النقض)** وتخلف الحكم عنه **(للزوم بطلان النص العام)** المفيد للزوم الحكم إياه، فإنّ التنصيص على العلة بمنزلة قوله كل ما توجد العلة فيه يوجد الحكم **(بخلاف المستنبطة، فإن دليلها الاقتران)** أي اقتران الحكم **(مع عدم المانع)** فيجوز التخلف لاحتماله **(وأجيب في المختصر إن كان)** النص **(قطعياً فعدم القبول)** للتخصيص **(مسلم ولا نزاع)** فيه **(وإلاّ قبل)** التخصيص **(ويقدر**

المانع) وليس هذا من بطلان النص، بل التجوز لدليله **(أقول: النقض)** أي نقض العلة **(مقدر)** مفروض. والكلام فيه **(وإن كان تقدير محال)** بأن يكون مقطوعاً فلا معنى لتسليم التخصيص **(فالتقدير)** للمانع **(هو الحق)** في الجواب **(فتدبر)**.

فرع

(الموانع كما) ذكر **(في كتبنا خمسة)** الأول **(ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر)** فإن الحرية مانعة عن كونه بيعاً **(و)** ثانيها **(ما يمنع تمامها)** وتأثيرها بالفعل في إيجاب الحكم **(كبيع عبد الغير)** فإنه وإن كان صالحاً لإيجاب الحكم لكنه غير تام فيه **(فإنه لا يتم إلاّ بالإجازة)** لكونه ملكاً له **(و)** ثالثها **(ما يمنع ابتداء الحكم، كخيار الشرط للبائع يمنع الملك للمشتري)** مع كونه مؤثراً حقيقة، لكن تأثيره متوقف على انتفاء الخيار، ولذا بعد ارتفاعه يثبت الملك من الأصل **(و)** رابعها **(ما يمنع تمامه)** أي تمام الحكم وإن ثبت ابتداؤه **(كخيار الرؤية لا يمنع الملك)** نفسه **(لكن لا يتم الملك بالقبض معه، بل)** يجوز **(له الرد بلا قضاء ولا رضا)** وهذا آية عدم تمام الملك **(و)** خامسها **(ما يمنع لزومه)** أي لزوم الحكم **(كخيار العيب)** المانع من لزوم الملك فقط **(لا يتمكن)** المشتري **(من الفسخ بعد القبض إلاّ بقضاء أو تراض)** ولو لزم لما انفسخ جبراً بالقضاء ولو لم يتم الملك لم يحتج في الفسخ إليهما فافهم **(وأما الكسر وهو تخلف الحكم عن الحكمة دون العلة)** التي هي المظنة **(كتخلف رخصة السفر عن الصنعة الشاقة في الحضر)** وعند البعض الكسر يقال على النقض المكسور الذي سيجيء **(فالمختار أنه لا يبطل العلية، وعليه الأكثر)** خلافاً للبعض **(لنا العلة المظنة)** لا الحكمة **(وهي سالمة)** لا نقض عليها **(أما)** المقدّمة **(الأولى فلأن الحكمة لما وجب اعتبارها)** في إناطة الحكم **(وامتنع اعتبار إطلاقها)** في تعليق الحكم به في نظر الشارع **(وتعذر تعيين القدر الصالح)** للاعتبار بحيث ينضبط عند المكلف **(ضبطت بما هو أمارة له)** ومظنة تيسيراً على المكلف، فتكون هذه المظنة هي المعتبرة شرعاً في إناطة الحكم، فهي العلة ولغت الحكمة **(وما في المنهاج العلم باشتمال الوصف)** المجعول علة **(عليه)** أي على القدر الصالح **(دون العلم به)** أي بهذا القدر **(ممتنع)** فيجب علمه فحينئذٍ هو العلة **(فأقول مندفع، لأن تعذر التعيين تحقيقاً)** بحيث لا يبقى ارتياب **(لا ينافي الضبط تخميناً)** بما هو في الغالب مستلزم إياه **(تدبر)** الأقلون **(قالوا: الوصف)** المجعول علة **(تبع للحكمة)** فإنه إنما اعتبر لأجلها، فهي العلة حقيقة **(فالنقض)** الوارد عليها **(وارد على العلة)** فيبطل العلية **(قلنا)** الوصف وإن كان اعتباره لأجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة، بل **(لا اعتبار لها إلاّ إذا كانت مضبوطة)** وحينئذٍ فالعلة هي لا المظنة **(ألا ترى البكارة علة للاكتفاء بالسكوت)** في النكاح **(لحكمة الحياء)** لغلبته فيها **(والثيب ولو)** كانت **(أوفر حياء لم يعتبر)** سكوتها **(إجماعاً)** لعدم كون مراتب الحياء مضبوطة في نفسها، بل ضبطت بالبكارة **(نعم: لو كانت لها أقدار مختلفة ولكل قدر وصف ضابط)** مناسب لشرع حكم **(لا بد من تشريع)** حكم **(أليق بكل)** من الأقدار **(كالقطع)** أي وجوبه **(بالقطع)** العمد العدوان فإنه ضابط

لقدر من الجناية، وحكمه اللائق به القطع قصاصاً **(تحصيلاً للزجر والقتل)** أي وجوبه **(بالقتل)** العمد العدوان، فإنه ضابط لقدر آخر من الجناية أعلى من الأول، فشرع الحكم اللائق به وهو القتل **(تحصيلاً للأكثر)** من الزجر الموجود في الأول **(وأما النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع إلغاء الباقي)** من الأجزاء بأن تكون العلة المدعاة مركبة من أجزاء، فيبين كفاية البعض من الأجزاء في المناسبة، ويلغي الباقي في العليّة ثم ينقض الجزء المناسب **(فالمختار أنه وارد)** على العلة، وتبطل به العلية، إلاّ عند ظهور مانع **(وعليه الأكثر، خلافاً لشرذمة)** قليلة **(ذاهبين إلى أن الوصف ولو)** كان **(طردياً دافع)** للنقض **(مثاله)** قول الشافعي رضي الله عنه في بيع الغائب بيع مجهول الصفة فلا يصح، كبيع عبد بلا تعيين، فينقض الحنفي بتزوج من لم يرها فإنه تزوج صحيح مع وجود الجهالة **(بناء على أن الجهالة مستقلة بالمناسبة)** في إفساد العقد لإفضائه إلى المنازعة والبغضاء، فلو كان الوصف المدعي علة لكان من الجهالة فقط **(وكونه مبيعاً)** وصف **(طردي)** لا دخل له، ثم في القياس المذكور شيء آخر قويّ هو أن الجهالة إنما تفسد الرضا من المشتري فيكون موكولاً إلى رضاه، ويثبت الخيار، لا أنه يفسد، وهذا بخلاف النكاح فإنه يصح مع الهزل أيضاً فلا يتوقف إلا على الرضا بالتكلم بالسبب وقد وجد فنفذ **(لنا: العلة)** ههنا أما **(المجموع أو الباقي)** بعد الإلغاء **(والأوّل باطل لإلغاء الملغي)** من الأجزاء فتعين الباقي للعلة **(والباقي منقوض)** فيقبل هذا النقض فافهم **(ومنها)** أي من شرائط العلة **(الانعكاس)** عند البعض **(وهو انتفاؤه)** أي الحكم **(عند انتفائها)** أي العلة **(وذلك مبني على منع التعليل بعلتين كل)** منهما **(مستقل بالاقتضاء)** للحكم **(إذ لا يكون الحكم بلا باعث)** عليه **(تفضلاً)** منه سبحانه علينا كما هو مذهبنا معشر أهل السنة القامعين للبدعة **(أو وجوباً)** عليه تعالى كما عند المعتزلة وإذا لم يكن بلا باعث فينفي عند انتفاء الباعث لعدم وجود باعث آخر **(والحق عند الجمهور جوازه)** أي جواز التعليل بأكثر من علة، فلا يشترط الانعكاس، ولذا عدَّ الإمام فخر الإسلام الاستدلال بالنفي على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة **(والقاضي)** الباقلاني يجوزه **(في)** العلة **(المنصوصة فقط)** دون المستنبطة **(وقيل عكسه)** أي يجوّز تعدد المستنبطة دون المنصوصة **(والإمام)** قال **(يجوز)** التعدد **(عقلاً ويمتنع شرعاً، لنا: لو لم يجز)** التعدد عقلاً أو شرعاً **(لم يقع، وقد وقع، فإن البول والغائط والمذي والرعاف كل يوجب الحدث)** باستقلاله **(وكذا القصاص والردة)** كل منهما بانفراده علة **(للقتل، إن قيل)** ليس القتلان المعلولان لهما أمراً واحداً وإلاّ لاتحدث الأحكام وليس كذلك **(بل الأحكام متعددة، ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر)** وهو قتل الردة **(وبالعكس)** أي ينتفي القتل بالردة ويبقى الآخر **(بالإسلام. قلنا)** تعدد الأحكام لا يوجب تعدداً في الذات، فإن الذات الواحدة ربما تضاف إلى شيئين فتختلف بالاعتبار فتختلف الأحكام و**(لو تعددت لتعددت بالإضافة إلى الأدلة إذ ليس ما به الاختلاف)** ههنا **(إلاّ ذلك، واللازم باطل، لأن الإضافات لا توجب تعدداً في ذات المضاف)** إليه، وللخصم أن لا يقنع عليه، بل يقول: تعدد الإضافة إلى العلة يجوز أن يستلزم تعدد المضاف وإن لم يستلزم الإضافات الأخر، بل هذا أول المسألة فتدبر قال شارح «المختصر»:

لو أوجب الإضافة إلى العلل تعدداً في الذات لأمكن بقاء أحد الحدثين مع انتفاء الآخر فيمكن بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط، ورد بأن التعدد لا يوجب إمكان البقاء لجواز كونهما متلازمين قال المصنف: لو تعدد الذات لتعدد الوجود فتعدد الإعدام فكان يتصور عند العقل انتفاء أحدهما مع بقاء الآخر، وإن كان بينهما تلازم في الواقع، وهذا هو مراد شارح «المختصر»، وللسائل أن لا يقنع عليه ويقول: إن أراد تصور انتفاء أحدهما مع بقاء الآخر تصوراً مطابقاً فاللزوم ممنوع، وإن أراد انفكاك أحد التصورين عن الآخر فبطلانه ممنوع **(وما قيل القتل بالردة حق الله تعالى، والقصاص حق العبد)** وهما متغايران **(فأقول: مدفوع بأن ذلك)** التغاير **(معتبر في جانب العلة)** والحكم المعلول هو القتل **(ولذلك كان الحكمة في أحدهما)** هو القتل بالردة **(حفظ الدين وفي الآخر)** هو القصاص **(حفظ النفس)** وأنت لا يذهب عليك أن القتل فعل قائم بالقاتل متعلق بالمقتول، ولا شك أن القتل بالردة فعل الإمام أو ما يقول مقامه، والقتل بالقصاص فعل الولي أو ما يقوم مقامه، والأوّل واجب، والثاني مباح، فهما متغايران قطعاً، وأما ما على المقتول فإنما هو تسليم نفسه إلى الأولياء إن طلبوا قتله، فليس ههنا اتحاد أصلاً، ولعله هو الذي رامه هذا القائل **(واعترض الآمدي بأن النزاع)** إنما هو **(في الواحد بالشخص والمخالف يمنعه في الصورة المذكورة بل)** المعلول في تلك الصورة واحد **(بالنوع، أقول: المفروض)** في الصورة المذكورة **(التوارد)** للعلل **(معاً)** كما إذا بال ورعف معاً **(فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص)** لكان بإزاء كل علة معلول شخص مغاير بالشخص لمعلول بإزاء أخرى، و**(لزم اجتماع المثلين)** وأنت لا يذهب عليك أن هذا اللزوم إنما يتم لو كان لكل علة معلول، بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلل في واحد شخصي، فليس ههنا مثلان فافهم، ثم اعلم أنه قال الشيخ ابن الهمام: الظاهر بعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع، وهذا يدل على أن الكلام في الحكم الواحد بالنوع هل تتعدد علته وحينئذٍ يتم الكلام من غير كلفة. فإن الحدث واحد بالنوع قطعاً، وقد تعدد موجباته وسقط التكلفات التي قد مرت لإثبات الوحدة الشخصية، ويؤيده أنهم جعلوا من فروعه الانعكاس، وهو أن ينتفي بانتفاء العلة ومن البين أنه إنما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم المتعلق بالفعل الواحد بالنوع، وأما إذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع فحينئذٍ يجوز أن ينتفي الحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه، فلا انعكاس فلا يصح التفرع فافهم **(واستدل لو امتنع)** تعدد العلل **(امتنع تعدد الأدلة)** على حكم واحد، لأنها معرفات مثلها **(وتمنع الملازمة لأن الأدلة الباعثة أخص)** من مطلق الأدلة، فلا يلزم من امتناع التعدد في الأخص امتناعه في الأعم المتحقق في فرد آخر. المانعون **(قالوا: أوّلاً: لو تعددت)** العلل **(لزم استقلال كل)** لأنه مفروض **(وعدمه لعلية غيره)** عنه **(و)** لزم **(الثبوت بهما)** لأنهما مؤثران و**(لا بهما)** لإمكان الثبوت بدون كل منهما فلزم التناقض **(قلنا)** الملازمة ممنوعة و**(معنى الاستقلال)** والثبوت بها **(كونها بحيث إذا انفردت ثبت بها الحكم، وهذه الحيثية ثابتة لها دائماً)** وليست منفية، فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى **(أقول: إنما اختير ههنا هذا المعنى لأنه مشترك بين المجوّزين مطلقاً)** من القائلين بكون

كل مؤثر مستقلاً عند الاجتماع أو المجموع والواحد جزء **(لا كما توهم التفتازاني من اختصاصه بالقائل بالجزئية)** فقط كما لا يخفى **(وسيجيء مما هو التحقيق)** ثم لا يذهب عليك أن هذا الجواب ليس بشيء لأنه لو تعددت لأمكن وجود شخص المعلول بدون كل فلم يتوقف على واحد ولم يصل تأثير واحد إليه، فلم يكن ثابتاً بواحد، فلا يثبت حيثية الثبوت به أي بتأثيره إذا انفرد بل يلزم أن لا يثبت بكل ولم يستقل واحد، ثم إن كلا فرض علة فيجب الثبوت بتأثير كل فلزم الثبوت به فلزم النقيضان قطعاً فتأمل فإنه دقيق. كأنه يعرف وينكر، ثم إن هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالنوع، فإن له وجودات فباعتبار بعضها يتوقف على واحد، وباعتبار آخر على آخر، فإن كان الكلام فيه فالجواب تام. قال في «الحاشية»: أخذ المستدل الاستقلال بمعنى الثبوت بها لا بغيرها، وهذا على نحوين: الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير، والأوّل حقيقة والثاني مجاز كما في «شرح المختصر» وذلك لما تقرر أن إطلاق الوصف على الإفراد مجاز، فالمستدل أجرى كلامه على الحقيقة والمجيب أجاب بتحرير المراد، وهذا الكلام بظاهره يدل على أن الثبوت بكل من العلتين عند الاجتماع ثبوت تقديري مجازي، وأن الثبوت بكل ليس إلاّ حال الانفراد، وعلى هذا الانفراد شرط في ثبوت المعلول به فعند الاجتماع لم يثبت بواحد منهما حقيقة، فلا تأثير حقيقة فلا علية حقيقة. وهذا بالحقيقة اعتراف بامتناع التعدّد حقيقة، ثم قال: وبما قلنا: اندفع ما في «شرح الشرح» إن كان معنى الاستقلال هذا، فلا يصح قول شارح «المختصر» وتسميته بالاستقلال مجاز، وأنت لا يذهب عليك أن غاية ما يلزم مما ذكر كون الثبوت مجازاً في الثبوت على تقدير الانفراد، ولا يلزم منه كون الاستقلال مجازاً، فإن التجوز في التفسير لا يستلزم التجوز في المفسر ثم الحق المجازية قطعاً، لأن التأثير ليس إلاّ ثبوت الوجود بها وقد توقف على الانفراد، فعند الاجتماع لا تأثيراً أصلاً لفقد شرطه، فلا استقلال، وعلى هذا قوي الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم **(و)** قالوا **(ثانياً: لو جاز)** تعدّد العلل **(لزم اجتماع المثلين)** إذ لا بد لكل من معلول، وقد يجاب بأنه على تقدير التعدّد واجتماعهما العلة المجموع فيكون بإزائه شخص واحد من الحكم. قال المصنف: جعل كل علة مستقلة عند الانفراد وجزء عند الاجتماع تحكم، ثم اعلم أن هذا الدليل بظاهره يدل على امتناع التعدّد للواحد بالنوع، بل هو الألصق به، فإن لزوم اجتماع المثلين فيه أظهر، وهذا يرشدك أيضاً إلى أن الكلام في الواحد بالنوع، وحينئذ يمكن لنا أن نجيب بأن العلة حينئذ القدر المشترك لفرد منه، لا كل يوجب شخصاً مغاير لما يوجبه الآخر، نعم كان اقتضاء كل ذلك، لكن تخلف لمانع وهو عدم صلوح المحل فأوجب المشترك لعدم إباء المحل عن قبول أثره فافهم واستقم **(وأجيب بأن ذلك)** اللزوم **(في العلل العقلية المفيدة للوجود)** لامتناع التخلف هناك، فيلزم وجود معلول كل فيلزم المثلان و**(أما الأدلة المفيدة للعلم)** بالحكم **(فلا)** لعدم كونها عللاً بالحقيقة حتى توجب الوجود **(كذا في المختصر أقول: لا يخفى أن الكلام)** ههنا **(في العلة الباعثة المفيدة لوجود الحكم في الخارج)** وإن كانت الإفادة بوضع الشارع **(لا في مطلق الدليل)** الدال على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتأمل **(على أن العلم أيضاً**

موجود) في الخارج، فإنه عندنا معشر المتكلمين صفة خارجية قائمة بالعالم، فيلزم اجتماع المثلين هناك **(ولو سلم)** أن العلم ليس موجوداً في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة، أو أمر إضافي كما يلوح من بعض كلمات الإمام الرازي **(فلا نزاع في الثبوت في نفس الأمر وإن لم يسم وجوداً)** في الخارج فيلزم اجتماع المثلين في نفس الأمر **(فتدبر والصواب)** في الجواب **(أن المفروض)** ههنا **(التوارد على الواحد بالشخص)** بناء على أن الكلام فيه **(فيوجب كل عين ما يوجبه الآخر لا مثله)** حتى يلزم اجتماع المثلين، ولك أن تقول، لا بد لوجود المعلول أن يتوقف على وجود العلة، وهي مؤثرة فيه، وإذا كانت الواحدة كافية فقد أثرت في وجود المعلول فلا يتوقف على أخرى وقد فرضت أخرى أيضاً كافية فلا بد من وجود آخر له لتؤثر هذه الأخرى فيه ويحصل هذا الوجود منها، وتعدّد الوجود يستلزم تعدّد الشخص، فلزم المثلان قطعاً فتأمل فيه **(و)** قالوا: **(ثالثاً: تعلقوا في علة)** حرمة **(الربا أهي الكيل)** مع الجنس كما هو مذهبنا **(أو الطعم)** كما هو مذهب الشافعي **(أو الاقتيات)** كما هو رأي مالك **(بالترجيح)** بواحد منها على الآخر **(وهو فرع صلاحية كل وملزوم انتفاء التعدّد)** وإلاّ لكان كل علة فلا يحتاج إلى الترجيح، وهذا أيضاً يرشدك إلى أن الكلام في الواحد النوعي لأن الربا نوع تحته أشخاص كثيرة **(وأجيب بأنهم تعرضوا للأبطال)** فإن قائل كل منها ينفي الآخر **(لا للترجيح)** حتى يلزم صلاحية كل **(ولو سلم)** أنهم تعرضوا للترجيح **(فللإجماع على اتحاد العلة ههنا)** ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم **(القاضي)** قال: **(إذا نص على استقلال كل)** من العلل **(لا بد من القبول)** لوجوب اتباع النص **(وما لم ينص فيه حكمنا بالجزئية)** لا بالاستقلال **(إذ الحكم بالعلية استقلالاً دون الجزئية تحكم)** فلا يصح التعدّد في غير المنصوصة **(وعورض بالعكس)** يعني بأن الحكم بالجزئية دون العلية تحكم فلا يحكم بها أيضاً **(أقول في العلية إلغاء الآخر من وجه، فإنه لو انفرد)** واحد منها **(لا دخل للآخر)** أصلاً **(وليس كذلك الجزئية)** فإنه لو انفرد احتاج إلى آخر في التأثير فالجزئية تترجح **(فتأمل إنه دقيق)** ولك أن تعارض بأن في الجزئية إلغاء الاستقلال والتأثير عن كل، وإنما التأثير والاستقلال للمجموع، ففي العلية كل مؤثر، وليس لأحد الإلغاءين ترجيح فعاد التحكم **(على أن التعدد مرجوح)** لأنه قليل وخلاف الأصل، فالجزئية راجحة **(والجواب)** عن استدلال القاضي **(أن الاستقلال)** لكل **(يستنبط بالعقل بأن يكون بينهما عموم من وجه)** فيوجد كل من العلل بدون الآخر مع الحكم فيعلم أن ليس العلة المجموع، بل كل مستقل، وأنت لا يذهب عليك أن هذا لا يستقيم في الواحد بالشخص، فإن الحكم الواحد بالشخص لا يوجد في محلين مع واحد فقط، فالإجابة بهذا الجواب ترشدك إلى أن الكلام في الواحد بالنوع اللهم إلاّ أن يقرر أن كلا من العلتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل مؤثر في النوع، فإذا وجدتا في محل فيجب تأثيرهما في النوع فيه والنوع في محل واحد لا يوجد إلاّ في شخص واحد، فلزم تعدّد العلل لمعلول واحد شخصي بالدليل فلا ينكر، فلا تحكم فتأمل فيه. ثم إنه قد يقرر الجواب بأنه إذا وجد كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقل انفراداً، وعند الاجتماع العلة المجموع، ورده المصنف بأن هذا تسليم

لمطلوب القاضي، فإنه يقول بالجزئية في صورة التعدد، بل الحق أن كلا إذا استقلت انفراداً علم أن الاجتماع ليس شرطاً في التأثير وإذا أثرت عند الاجتماع فالانفراد ليس شرطاً فكل علة مطلقاً اجتماعاً أو انفراداً علة عند الاجتماع استقلالاً كما كانت عند الانفراد فافهم **(العاكس)** المجيز للتعدّد في المستنبطة دون المنصوصة قال: **(المنصوصة قطعية فانتفى احتمال غيرها)** فلا تعدّد **(بخلاف المستنبطة)** فإنها مظنونة **(وربما يترجح كل بدليله)** فيجوز التعدّد **(والجواب)** أولاً **(منع القطعية)** فإن النص على العلة قد يكون ظنياً أيضاً **(و)** ثانياً بعد تسليم القطعية منه **(انتفاء الاحتمال)** للغير إذ لا تنافي **(الإمام)** المجيز عقلاً المانع شرعاً قال: **(لو لم يمتنع شرعاً لوقع عادة لو نادراً)** في بعض الأحكام ولم يقع، فإن قلت: قد وقع في الحدث علل شتى أجاب وقال: **(والثابت بأسباب الحدث متعدّد، حتى قيل: إذا نوى رفع أحد أحداثه لم يرتفع الآخر)** ولو كان واحداً لم يحتج إلى نيات شتى، وهذا مبني على رأي من زعم اشتراط النية، في رفع الحدث **(والجواب منع عدم الوقوع)** بل يجوز أن يكون مادة الوقوع الحدث **(وتجويز التعدّد)** كما جوز **(لا يكفيه لأنه مستدل)** فلا بد له من إثباته **(ثم اتفق المعددون أنه)** أي المعلول **(بالأول في الترتيب)** في وجود العلل، فإن قلت: قال الإمام أبو حنيفة: فيمن حلف لا أتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ يحنث، فدل على أن الوضوء بالرعاف مع أنه متأخر، قال: **(وما عن أبي حنيفة حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف فتوضأ حنث فمبني على العرف)** فإنه يقال في العرف إنه توضأ بالرعاف ومبني الإيمان على العرف، ولا يلزم منه أن يثبت الحدث من الرعاف حقيقة **(وأما في المعية)** بأن توجد العلل معاً **(فقيل)** العلة **(بالمجموع وكل)** من العلل **(جزء، وقيل: واحدة لا بعينها)** وهو الحق **(والمختار)** عند المصنف **(الكل دفعة)** علة ولا يخفى عليك أن على المذهبين الأولين لم يقعد تعدّد العلل وتواردها على واحد شخصي، فإن التوارد إما على التعاقب فالعلة الأول فلا تعدّد أو على المعية فلا تعدّد أيضاً، لأن العلة المجموع أو القدر المشترك فعدهما من التعدّد لا يصح، بل الحق ما أومأنا سابقاً أن الكلام كان في الواحد بالنوع، فمنع جمع تعدّد علله، والمختار عند الجمهور أنه يجوز ثم المجوزون اختلفوا إذا وجد العلتان معاً فهما متواردان على الواحد الشخصي كما في المذهب الأخير أولاً، بل العلة للواحد الشخصي المجموع أو القدر المشترك، هكذا ينبغي أن يحرر الخلاف وحينئذٍ يلغو أكثر القيل والقال الذي مر فافهم وتثبت **(لنا)** لو لم يكن دفعة فأما بالمجموع ويكون كل جزءاً أو بواحد وهما باطلان إذ **(الجزئية تنافي الاستقلال)** وقد فرض كل مستقلاً **(وفي الوحدة التحكم، أقول: الاستقلال قد يطلق على الثبوت بها لا بغيرها كما مر، وهذا المعنى حقيقة في الانفراد)** أي فيما انفرد واحد منها **(ومجاز في الاجتماع)** أي فيما إذا وجد كل دفعة **(لأنه ثابت على تقدير الانفراد)** فقط **(وقد يطلق)** الاستقلال **(على الثبوت بها نفسها أي لا يتوقف اقتضاؤها)** للثبوت **(على غيرها كما في الأمثلة المتقدمة)** وهذا لا ينافي الثبوت بالغير أيضاً، والتحقيق أن هذا والأول متساويان، في المستقلة للواحد الشخصي، فإن الثبوت لعلة لا يعقل إلاّ بالاحتياج إليها وإذا احتاج فلا يمكن أن يتحقق بدونها **(وهو المراد ههنا، لأنه التوارد**

المتنازع فيه بالتحقيق وإلاّ) أي إن لم يكن توارد المستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الأول **(لزم توارد)** العلل **(الناقصة في هذا الواحد بالشخص إذ الثابت بالانفراد)** أي بالعلة المنفردة ابتداء **(شخص آخر)** غير الثابت بالمجتمعة، فلم يكن كل مستقلاً بهذا المعنى بل المجموع هو المستقل وكل علة ناقصة فلا توارد حينئذٍ للعلة المستقلة **(ولا نزاع فيه كما مر، ومن ههنا)** أي من أجل أن المتنازع فيه هو توارد ما لا يتوقف اقتضاؤها على الغير **(ألزم المانعون اجتماع المثلين)** بخلاف ما إذا كان كل مستقلاً عند الانفراد، وجزء المستقل عند الاجتماع، لا وجه لاجتماع المثلين **(وحينئذٍ)** أي حين تحقق أن المتنازع فيه توارد ما يكون تام الاقتضاء **(اندفع ما أورد أنه إن أراد الاستقلال)** لكل **(عند الإنفراد فغير مفيد)** لكم، لأن الجزئية عند الاجتماع لا تنافي الاستقلال عند الانفراد **(وإن أراد عند الاجتماع)** أي الاستقلال عند الاجتماع **(فنفس المتنازع فيه)** هو، المنافاة لا استحالة فيها. وجه الاندفاع أن المراد بالاستقلال كونه تاماً في الاقتضاء وهو المعنى ثابت بما هو ثابت له دائماً اجتماعاً وانفراد فتأمل. ولك أن تورد بوجه آخر هو أن القدر المسلم هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عند عدم المانع ثابت لكل بد لا أبداً وهذا لا يوجب ثبوت اقتضاء شخص الحكم لكل اجتماعاً **(فتأمل، ثم أقول: ربما يمنع التحكم على تقدير الوحدة)** كما هو الشق الأخير من الثاني **(وإنما يكون)** التحكم **(لو كان)** الوحدة **(بعينها بل)** الوحدة **(لا بعينها)** فإنه يجوز أن يكون العلة حقيقة أحدها لا على التعيين **(والجواب أن الكلام)** ههنا **(فيما إذا لم يكن)** هناك **(أمر مشترك بينهما هو العلة)** حقيقة **(كما في عدم الجزأين فإن طبيعة عدم الجزء)** من العلة **(مع أيّ تعيين كان هي العلة)** حقيقة **(وحينئذٍ لو أريد بالمعينة لا بعينها المبهمة)** أي الواحد من المتعينات المبهم الموجود بوجود كل **(لزم عدم تحصلها، والمعلوم متحصل)** والعقل متوحش عن تجويزه **(فلا بد أن يراد معينة مخصوصة أية كانت وفيه التحكم فتدبر)** وهذا الجواب ليس بشيء فإن تقدير عدم القدر المشترك تقدير محال، ولا أقل من أحدهما لا بخصوصه والاستيحاش عن علية المبهم للمتحصل إنما هو العلة الجاعلة حقيقة لا في المؤثر الذي تأثيره باعتبار الشرع ووضعه، كيف لا والعقل لا يأبى عن أن يحكم الواحد الحكيم بنوع من الحكم، ويعتبر تأثير أوصاف، متعدّدة في هذا النوع وتأثير أحدها لا بخصوصه في شخص من أشخاصه، وأما اعتبار تأثير كل في شخص من أشخاصه فممتنع، لأنه مفضٍ إلى التناقض كما عرفت فافهم. أصحاب الجزئية **(قالوا: لو كان كل)** علة **(لزم اجتماع المثلين)** كما مر **(أو واحدة فالتحكم)** أي لو كان واحدة منها علة فالتحكم لازم، وكلاهما باطلان، فتعين الجزئية **(أقول)** في الجواب: لا نسلم لزوم اجتماع المثلين، فإن العلتين تواردا على واحد لا شيئين و**(معنى عليه كل تفرع واحد على كل)** فالمعلول واحد لا اثنينية أصلاً **(ومعياره)** أي معيار هذا التفرع **(صحة)** الفاء بأن يقال: وجدت العلة فوجد الحكم **(وهي صحيحة)** ههنا **(في كل بالنسبة إليه بالاستقلال)** إذ يصح فيما إذا بال ورعف معاً بال فصار محدثاً ورعف فصار محدثاً هذا، ولك أن تقول: لا يصح تخلل معنى الفاء ههنا: إلاّ لأجل اشتمال كل على الواحد لا بعينه الذي هو المتفرع عليه حقيقة لا بخصوصه، كيف لا

والتفرع على شيء ينافي الوجود بدونه فافهم **(ولهذا)** أي لأن الواحد هو المتفرع على كل **(إذا انتفى أحدهما لم يكن الاحتياج)** في وجوده عند عدمه **(إلى إفادة أخرى)** كما إذا أسلم المرتد الذي قتل غيره ظلماً **(فلا يلزم الاجتماع)** للمثلين **(كما)** لا تلزم الإفادة **(بالمجموع)** وقد عرفت فيما مر لزوم اجتماع المثلين البتة فتذكر. والحق في الجواب منع التحكم على تقدير الوحدة لا بعينها كما مر. قال في «شرح المختصر» في الجواب إنه ثبت بالجمع بمعنى ثبوته لكل واحدة استقلالاً كما في الأدلة السمعية، وكل مستقل بإثباته حتى لو انتفت الأخرى لا يضر عدمها، والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر، ورد بأن لا فرق بمضرة عدم أحدها وعدمها، فإنه لا نزاع في الاستقلال عند الانفراد، فإذا عدم أحدها تبقى الأخرى منفردة مؤثرة، بل الفرق بأن علية الجميع، على هذا ترجع إلى الكل الإفرادي، وعلى ما ادّعى المستدل ترجع إلى الكل المجموعي قال المصنف في جوابه في «الحاشية»: إن العلة إذا كانت هي المجموع فبانتفاء واحدة انتفى المجموع الذي هو العلة التامة والمعلول ممكن، وزوال وجوبه المكتسب من العلة التامة بانتفائها فيضر عدمها في بقائه، فلو ثبت ثبت لعلة أخرى، بخلاف ما إذا كان كل واحد منهما علة مستقلة، فإذا لا يحدث الإمكان بانتفاء واحدة منهما، لأنه ضروري لعلة أخرى مستقلة، فلا يضر عدمه، فلا يحتاج إلى علة أخرى، وإفادة أخرى، وإلى هذا أشار بقوله: لم يكن الاحتياج إلى إفادة أخرى، وهذا كلام متين، لكن بقي أنه لا يصح اكتساب وجوب واحد من اثنين فإنه من الفطريات أن الواجب بالغير إنما يجب بإيجابه فيلغو الآخر، فعند التعدد لا يصح اكتساب الوجوب، فيبقى على إمكانه، فلا يوجد أصلاً، فلا يصح توارد المستقلين على الواحد الشخصي فافهم. قائلو الواحدة لا بعينها **(قالوا: بطل الجزئية)** لكل **(للاستقلال)** أي لكفاية كل بالإفادة **(و)** بطل **(الاستقلال)** لكل ههنا **(للاجتماع)** المنافي للاستقلال **(والمعين بين أنه تحكم)** فتعين الواحد لا بعينه **(والجواب ظاهر)** هو منع المنافاة بين الاجتماع والاستقلال، فإنه لكونه تاماً في الاقتضاء وهو موجود في كل، وأنت خبير بأن التمام في الاقتضاء يقتضي الوجود به ولغو الآخر في الاقتضاء، فلو كان عند الاجتماع كل علة مستقلة تكون ملغاة، وهو خلف، فالاجتماع ينافي الاستقلال، فقد تبين الحق بأقوم حجة فافهم **(وأما العكس وهو تعليل حكمين بعلة واحدة فبمعنى الإمارة اتفاق)** أي متفق على جوازه بمعنى كونها إمارة مجردة لحكمين **(كالغروب)** إمارة **(لجواز الفطر ووجوب المغرب)** و**(أما)** العلة أي تعليل حكمين بعلة **(بمعنى الباعث، فالمختار جوازه)** وقيل: لا **(لنا: بعد في مناسبة وصف لحكمين)** واعتبار الشارع إياه فيهما كيف وقد وقع **(كالسرقة للقطع زجراً وللتغريم جبراً)** لما فات، وهذا لا يصلح إلزاماً لعدم الإجماع فإن الحنفية لا يغرمون بل هو ملتحق في حق التغريم بما لا قيمة له ولو بدل بالردة لكان أولى **(والقذف)** علة **(للحد)** أي الجلد **(وعدم قبول الشهادة)** بالنص إما دائماً كما هو مذهبنا ويقتضيه ظاهر النص أو إلى التوبة، المنكرون **(قالوا: أوّلاً: الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد)** فلا يكون وصف واحد علة لحكمين **(قلنا)** لو سلم بطلان صدور الواحد من الكثير ولم يقم عليه دليل فإنما **(ذلك في الواحد الحقيقي)** من جميع الجهات **(وههنا جهات)** مختلفة،

وأيضاً ذلك في العلل الحقيقية العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفى (و) قالوا: ثانياً: تجويز تعليل حكمين بعلة (**فيه تحصيل الحاصل لحصول المصلحة بأحدهما**) أي بأحد الحكمين، فلو شرع حكم آخر لتحصيلها يلزم تحصيل الحاصل (**قلنا: ذلك**) اللزوم (**إذا لم يحصل للوصف مصلحتان وكان كل**) من الحكمين وشرعه (**مستقلاً في التحصيل**) أي في تحصيل المصلحة، وأما إذا كان له مصلحتان لا يكفي الحكم الواحد لتحصيلهما لا بد من شرع حكم آخر فافهم (**ومنها**) أي من شروط العلة (**أن لا تتأخر عن حكم الأصل، كتعليل ولاية الأب**) في الأموال (**على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون**) فيلحق به المجنون في حق النكاح للاشتراك في الجنون (**ومثل شارح المختصر بتعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي ولا يخفى ما فيه**) إذ لا معنى لعلية جنون الولي لعدم كون الصغير ولياً، ولا مناسبة أصلاً (**فقيل أنه من وضع الظاهر موضع المضمر**) والمعنى سلب الولاية عن الصغير العارض له جنون بجنونه العارض (**وقيل**) تعبيره بالولي لا يخلو عن كدر (**بل المعنى أن يعلل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي البالغ المقيس**) على الصغير المجنون في سلب الولاية (**أقول: مع أنه أبعد**) عن الفهم (**عكس المراد لأنه المطلوب**) ههنا (**العروض في الأصل**) لأنه في صدد تمثيله بمثال (**ولم يذكر لا في الفرع**) أي ليس المطلوب العروض في الفرع (**وقد ذكر**) فالمطلوب غير مذكور وما هو مذكور غير المطلوب (**بل المعنى أن يعلل سلب ولاية الولي عن الصغير، أي ليس ولياً عليه أصلاً بالجنون العارض له**) يعني سلب ولاية أحد على الصغير بالجنون العارض له، ولا يخفى أن التوجيه الأول أظهر الكل (**وقد يمثل بتعليل نجاسة لعاب الخنزير بالاستقذار**) أي عده قذراً (**فيقاس عليه العرق، وهو**) أي الاستقذار (**متأخر عنها**) لأن عدّه قذراً بعد العلم بنجاسته (**ورد**) الشيخ (**ابن الهمام بأنه**) أي التأخر (**غير لازم للجواز المقارنة**) بينهما (**أقول: الاستقذار طبعاً متقدم**) على نجاسة اللعاب، لكنه لم يظهر عليته (**و**) الاستقذار (**شرعاً متأخر**) عن النجاسة (**ولو رتبة لأن الطاهر لا يستقذر**) شرعاً، فليس ههنا استقذار مقارن (**فافهم، لنا: لو تأخرت**) العلة عن شرع الحكم (**لم يكن شرعه لها**) أي لم تكن مشروعية الحكم لأجل العلة، فلم تبق العلة علة هذا خلف (**واستدل**) على المختار أيضاً (**لو تأخرت**) العلة عن الحكم (**ثبت**) الحكم (**بلا باعث**) لوجوده قبل الباعث بالفرض (**أقول**) هذا الاستدلال (**مبني على امتناع التعليل بعلتين**) وإلاّ فالملازمة ممنوعة لجواز أن يكون الحكم معللاً بباعثين يوجد بأحدهما ثم يوجد الباعث الآخر فافهم. (**ومنها**) أي من شروط العلة (**أن لا يعود على أصله بالإبطال**) أي لا يكون التعليل مبطلاً لحكم أصله (**كتعليل الشافعية نص السلم**) وهو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢] قال ابن عباس: نزلت في السلم، وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» (**يخرج إحضار السلعة**) فيجوز السلم الحال كالمؤجل (**المبطل للأجل المنصوص**) في السلم (و) منها (**أن لا يخالف نصاً ولا إجماعاً، كإيجاب الصوم على الملك**) المرفه خاصة (**في الكفارة**) بتعليل الزجر، فإنه مبطل

للنص الموجب تعديه عن الإعتاق، وفي اليمين عن أحد الأمور الثلاثة، ولا يخفى أن هذا مبطل للأصل (و) منها (أن لا توجب) العلة (**المستنبطة زيادة على النص مطلقاً**) مقيداً كان أو مخالفاً (**عندنا، لأنه نسخ**) وتغيير (**مطلقاً**) فلا يجوز بالقياس الذي هو دون النص (و) لا توجب زيادة (**منافية عند الشافعية**) فإن مطلق الزيادة ليست معتبرة عندهم (**ومنعها**) أي الزيادة على النص (**مطلقاً مع تجويز التخصيص**) للعام (**والتقييد**) للمطلق (**بها كابن الحاجب**) أي كما يمنع ابن الحاجب مطلقاً (**تناقض**) ظاهر (و) منها (**أن لا تخالف قول صحابي عند من قدمه**) على القياس (**وقد تقدم**) تحقيقه (**ومنها**) أي من شروط العلة (**للمستنبطة**) خاصة (**أن لا يكون لها**) وصف (**معارض**) صالح لمداخلته في العلية (**في الأصل، وإلاّ**) أي إذا كان معارض (**جاز التعليل بالمجموع**) المركب منها ومن المعارض فلم يبق مستقلاً (**إلاّ أن يكون كل مستقلاً**) بدليله، فحينئذٍ عدم الاشتراط، والاشتراط موقوف على الخلاف في جواز تعدد العلل (**ومنها**) أي من شروط العلة (**أن لا يكون دليلها متناولاً حكم الفرع ولو بعمومه**) إذ حينئذٍ يكفي هذا الدليل لإثبات الفرع وضاع التعليل (**إلاّ عند النزاع**) في دخول الفرع (**فيه**) أو في كون عمومه حجة ونحوهما فإنه حينئذٍ يجوز إثبات الفرع بالعلة المثبتة بهذا الدليل لكون وجودها فيه أظهر (**والمختار عدمه**) أي عدم الاشتراط بهذا الشرط (**لنا**) المسلك ثابت، ولا ينافي سلوكه وجود مسلك آخر، لأن تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر، ولا يخيل المانع إلاّ انتفاء الفائدة مع التطويل وليس بمتحقق إذ (**تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة**) الشارطون (**قالوا**) في الرجوع إلى الدليل المتناول لحكم الفرع (**رجوع عن القياس**) إليه فلا يصح (**قلنا**) الرجوع (**ممنوع، لأن الثبوت**) أي ثبوت حكم الفرع (**بكل**) من القياس، وهذا الدليل والرجوع في القياس إليه لإثبات العلية لا لإثبات الحكم، غاية ما في الباب أن هذه المسافة أطول من مسافة الإثبات من الدليل ولا ضير فيه.

(**مسألة**): اختلف في كون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر (**المختار جواز كونها**) أي العلة (**حكماً شرعياً، كقول الحنفية في المدبر: مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت**) وهذا حكم شرعي ثبت بإيجابه (**فلا يباع كأم الولد**) وهذا أيضاً حكم شرعي معلل بالأول عندنا (**وقيل**) إنما يجوز كونها حكماً (**إن كان**) التعليل (**لجلب مصلحة**) وإن كان لدفع مفسدة فلا تكون حكماً شرعياً (**وقيل: لا يجوز مطلقاً**) سواء كان لجلب مصلحة أو دفع مفسدة (**لنا ما عن الخثعمية**) أنها قالت، يا رسول الله، أن أبي أدركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته، أفيجزئ أن أحج عنه؟ فقال صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك»؟ قالت: نعم، قال: «(**فدين الله أحق**)» كذا في بعض كتب الأصول والذي يظهر بمراجعة كتب الحديث أنه لم يقل رسول الله ﷺ أرأيت الخ: في حديث الخثعمية، بل فيه إجازة الحج عن أبيها، بل إنما كان هذا القول في جواب امرأة أخرى سألته عن حج أمها وقالت: أمي ضعيفة لا تستطيع أن تستمسك على الراحلة، أفيجزىء عنها أن أحج فقال: أرأيت الخ. . رواه الشيخان وفي حديث آخر أن رجلاً قال: إن أبي مات ولم

يحج أفأحج عنه؟ قال: «أرأيت لو كان على أبيك دين الخ رواه النسائي» وبعد اللتيا والتي فقد نبه صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه على أن العلة لصحة القضاء صيرورة الشيء ديناً على الذمة وهو حكم شرعي فافهم. المفصلون **(قالوا)** لو لم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشئة منها وهو باطل إذ **(الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة ودفع)** بمنع الملازمة مستنداً **(بجواز اشتماله على مفسدة مرجوحة)** ومصلحة راجحة شرع لأجلها، وحينئذٍ لا بد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تتميماً للحكمة **(فيدفع بحكم آخر كحدّ الزنا)** شرع **(لحفظ النسب)** وهو المصلحة من شرعه، لكن **(يؤدّي إلى إتلاف النفوس)** لكونه رجماً، وهو مفسدة لازمة منه **(فدفع بالمبالغة في إثباته)** بإيجاب الأربعة من الشهود وعدم اعتبار الإقرار فيه إلاّ أربعاً في أربع مجالس **(وبالاندراء بالشبهات)** فتم الحكمة. النافون مطلقاً **(قالوا)** لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فإما أن يكون مقدماً أو مؤخراً أو مع والكل باطل، إذ **(إن تقدم)** الحكم الشرعي العلة على معلوله **(لزم النقض)** وهو التخلف **(وإن تأخر)** عن معلوله **(لزم تأخرها)** وقد أبطل من قبل **(وإن قارن)** مع معلوله **(لزم التحكم)** لأنّ كلا منهما حكم شرعي، ولا أولوية لعلية أحدهما للآخر من العكس **(والجواب)** اختيار الشق الثالث، و**(منع التحكم للمناسبة في أحدهما)** يعني بكون أحدهما وصفاً مناسباً باعثاً على شرع الآخر، فتعين للعلية **(كبطلان البيع للنجاسة)** فإن النجاسة مناسبة لبطلان إحرازها بالبيع دون العكس **(أقول: على أن)** الحكم **(الثاني)** المتأخر **(يجوز أن يكون إجماعياً)** ثابتاً **(بالإجماع على علية الأول)** فحينئذٍ نختار الشق الأول ونقول: إنما تثبت عليته حين تحقق الإجماع عليها وعنده ثبت الثاني **(فلا نقض)** وأنت لا يذهب عليك أن الإجماع كاشف عن حكم ثابت من قبل، فللمستدل أن يقول: إن الحكم الأوّل إن كان علة فعليته من قبل، وإن ظهر بالإجماع بعده فالحكم الثاني أيضاً من قبل مقارن، وإن كان انكشافه بالإجماع الآن، فالتحكم وإلاّ فالنقض فافهم **(مع أن اللازم)** ههنا **(التخلف)** أي تخلف الثاني عن الأوّل **(في النزول، لا في الحكم)** فإنه كان يجوز استنباط هذا الحكم الثاني من الأوّل من وقت نزوله، لكن نزوله بعد متخلفاً عنه لتقرير ما كان يستنبط بالتعليل، وهذا ليس من التخلف في شيء، وهذا أيضاً جواب باختيار الأول **(فافهم)** وأنت تعلم فساده، فإن هذا الحكم الذي كان جائز الاستنباط هل تعلق بالمكلف من حين تعلق الأوّل، وإن كان الكشف بالاستنباط ثم بعد الحين بوحي آخر، فحينئذٍ دخل في الشق الثالث ولزم التحكم، أو لم يتعلق بل، إنما يتعلق بنزول الوحي الآخر، فحينئذٍ لا يصح استنباطه من الأول ولزم النقض فافهم. ولك أن تجيب أيضاً باختبار الأوّل وتمنع استحالة التخلف لجواز المانع فتدبر.

(مسألة): اختلف في جواز تركب العلة، فذهب البعض إلى أنه لا يجوز تركبها و**(المختار جواز كونها مركبة، لنا لا يمتنع عقلاً كون المجموع)** المركب من عدة مفاهيم **(مما يظن عليته بمسلكها كالبسيطة)** فإنها تظن بمسالكها والحاصل دعوى البديهية في الإمكان ثم بين الوجود، وقال **(كيف)** لا يصح **(وقد وقع)** تركب العلة **(كالقتل العمد العدوان)** فإنه علّة

لوجوب القصاص، والهتك على صوم الشهر المبارك عمداً لوجوب الكفارة وهكذا. المنكرون **(قالوا: أوّلاً)** لو كان المجموع علة فقيام العلية إما بكل جزء منه أو بواحد أو بالمجموع، والأقسام باطلة، لأنه **(إن قامت العلية بكل جزء)** منه **(فكل)** منها **(علة)** لا المجموع **(أو)** إن قامت **(بواحد فهو العلة)** لا المجموع **(أو)** قامت **(بالجميع من حيث هو جميع)** فإذاً لا يصح قيام الواحد بالكثير **(فلا بد من جهة وحدة)** بحسبها يصير المحل واحداً **(فالكلام)** عائد **(فيها)** كالكلام في العلية **(وتسلسل والحمل)** أنا نختار الثالث ونقول **(إنها قائمة بالمجموع الذي توحد)** توحداً اعتبارياً **(باعتبار)** عروض **(هيئة اعتبارية)** لازمة للاجتماع **(لا تتسلسل)** لعدم الحاجة إلى هيئة أخرى فتأمل فيه **(أقول على أنها)** أي العلية **(اعتبارية، فيجوز أن يتصف بها الكثرة من حيث هي كثرة كالكثرة)** ولا يحتاج إلى جهة واحدة. ولا يذهب عليك أن الجواب الأوّل لا يتم إلاّ بانضمام هذا، فإن له أن يقول: عروض الهيئة لا بد له من أن يكون المحل واحداً، فلا بد له من نوع وحدة فيلزم التسلسل، فلا بد من التزام عروض الهيئة للكثير المحض، وهو الجواب الثاني فافهم **(مع أن العلة المركبة مجموع العلل الناقصة)** فإن كل جزء منها يتوقف عليه المعلول في الجملة **(فيجوز أن يقوم بكل جزء)** عليه**(ناقصة)** يعني يجوز أن يكون وصف العلية التامة مركباً من العليات النواقص، ويكون الكل قائماً بالمجموع وأجزاؤه بأجزائه **(ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الأجزاء بالأجزاء فتدبر. وأما الجواب)** عن استدلالهم **(بأنها ليست صفة للوصف)** المركب حتى يتوجه السؤال في قيامه به **(بل)** صفة **(للشارع متعلقة به: بمعنى أنه حكم بثبوت الحكم عنده كما في «المختصر»، فلا يخفى وهنه)** وسخافته فإن الباعثية وكونه مجعولاً من الشارع كذلك صفة للوصف البتة، وإن كان هذا الوصف بالجعل من الشارع فافهم **(و)** قالوا: **(ثانياً لو تركب)** الوصف **(لكان عدم كل جزء علة لانتفائها)** ضرورة أن عدم الجزء سبب لعدم المركب **(ويلزم النقض بعدم ثان بعد)** عدم **(أول)** مستلزم للعدم المركب، وعدم استلزام هذا العدم الثاني له **(لاستحالة انعدام المعدوم)** فقد وجد عدم جزء، ولم يوجد بحذائه عدم المجموع فلزم النقض، وأنت لا يذهب عليك أن البول إذا خرج فقد وجد الحدث ثم إذا خرج بعد ذلك المذي فلم يوجد حدث لاستحالة إيجاد الموجود والمثلين فلزم النقض **(والحل أن التخلف)** ههنا **(لمانع وهو الحصول بعلة أخرى)** والتخلف لمانع لا يقدح في اقتضاء المقتضى **(والسر)** في مانعيه الحصول بعلة أخرى **(أن الإمكان شرط)** في تأثير العلة، يعني أن تساوي نسبة الطرفين مع قطع النظر عن تأثير المؤثر شرط **(والضرورة)** قبل تأثيره **(ولو بالعلة تنافيه)** أي الإمكان بالتأويل المذكور **(أقول: ولك أن تقول)** في الجواب **(العلة عدم كل)** جزء من الأجزاء بدلاً **(أوّلاً)** وبالذات يعني علة العدم للمركب عدم جزء من أجزائه، بل عدم علة ما من علله، وإنما يطلق على كل واحد واحد من أعدام الأجزاء، لأنه متحقق في ضمنها، فلم يلزم النقض والتخلف عما هو علة حقيقة **(فافهم)** وإذا تأملت حق التأمل أيقنت أن الجواب حقيقة هو هذا، وأجيب في «المختصر» بأنه يجوز أن يكون عدم الجزء عدم شرط العلية بأن يكون وجود الجزء شرطاً لها، وأورد عليه أن الكلام في تركب العلة من الأوصاف فلا يكون

وجود الجزء شرطاً، وأجيب بأنه لا استحالة في أن يكون الشيء جزء لشيء شرطاً للصفة العلية العارضة له فتأمل فيه، وتعقب المصنف بأنه لو سلم الشرطية فلا يندفع الإيراد، فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط، كما أن عدم العلة يوجب عدم المعلول، ففي صورة تعدد الأجزاء بتعدد الأعدام فإذا عدم لواحد فلا ينعدم بأخرى فيلزم المحذور قهقرى فافهم.

(مسألة: **لا يشترط في تعليل العدم بالمانع**) وكذا في تعليله بانتفاء الشرط (**وجود المقتضى، وقيل: نعم**) يشترط (**وإلاّ**) أي وإن لم يكن وجود المقتضى مشروطاً، بل جاز عدمه (**فالعدم**) للمعلول (**لعدمه**) لا لوجود المانع فيلغو التعليل به (**لناكل**) من عدم المقتضى ووجود المانع (**مستبد في الدلالة**) والإعلام على عدم المعلول (**وإن كان في الواقع العدم**) معلولاً (**لأحدهما**) ومن البين أنه لا دخل في الاستدلال بدليل لعدم قيام آخر، قال في «الحاشية»: فيه إشارة إلى أنه إن كان النزاع في الدلالة المفيدة للعلم فالحق عدم الاشتراط وإن كان في العلة حقيقة فالحق الاشتراط انتهى. والسرّ فيه أن علة العدم بالذات عدم العلة التامة، وذلك إنما يكون بعدم واحد من الأجزاء لا بعينه إذا كانت مركبة، والخصوصية ملغاة، فإذا وجد المانع فقد بطل تمامية العلة، فعدم المعلول، وإذا عدم المقتضى فعدمه بعدم العلة ظاهر، فالتحقيق، أنه إن كان النزاع في العلة حقيقة فالاستناد إلى الأول منهما أياً كان فافهم (**وحينئذٍ**) أي حين ما بينا (**لا حاجة إلى تقدير المقتضى**) بأن يكون بحيث لو فرض المقتضى لمنعه (**كما ظن في التحرير**) لأن الكلام إن كان في نفس الدلالة فالكل مستقل فيها، فلا حاجة إلى تقدير المقتضى وإلاّ فلا تأثير للمانع في نفس الأمر عند انعدام المقتضى (**نعم: العدم بعدمه أظهر**) من العدم بالمانع، ولا يذهب عليك أنه إنما احتاج إلى تقدير المقتضى ليظهر مانعية المانع حتى يصح الاستدلال به فافهم.

(مسألة: **حكم الأصل**) ثابت (**بالعلة عند الشافعية، وبالنص عند الحنفية، فقيل: الخلاف**) بينهم (**لفظي، وهو الأشبه**) بالصواب (**لأن مراد الشافعية أنها الباعثة عليه، ومراد الحنفية أنه المعرف**) للحكم (**ولا تناكر في ذلك**) لعدم ورود النفي والإثبات على مورد واحد، و(**كيف**) لا يكون مراد الشافعية ما ذكر (**وحكم الأصل قد يكون قطعياً والعلة مظنونة**) فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العلة لا تنفي القطعية (**وقيل**) النزاع (**معنوي، واختاره السبكي**) من الشافعية (**قائلاً: نحن معاشر الشافعية لا نفسر العلة بالباعث أبداً**) فإنه لا باعث لله تعالى على أحكامه، بل هو مختار في الحكم (**وإنما نفسرها بالمعرّف، ومعنى التعريف أن ينصب إمارة على الحكم، فيجوز أن يتخلف**) الحكم عنها (**في حق العارف**) به، فعلى هذا صار العلة بمعنى العلامة والإمارة مع أنها قسيمه وكونها باعثة لا ينافي في اختياره تعالى: فإن موافقة حكمه تعالى للحكم والمصالح لا توجب الاضطرار مع أن ذكره مخالف لسائر كتب الشافعية فانهم متفقون على العلة الباعثة فافهم (**وجعل**) السبكي (**من ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه**) فمن جعل العلة باعثة للحكم فالفائدة عنده التعدية، فلا يصح التعليل بالقاصرة، ومن جعلها معرفاً ففائدة التعليل تحصيل معرّف الحكم فيجوز بالقاصرة، ولا يذهب عليك أن كونها

باعثة لا يوجب انحصار الفائدة في التعدية، بل معرفة الحكم أيضاً فائدة، فلا يمنع القاصرة من هذا الوجه، وأيضاً كونها معرفاً يوجب أن لا يصح التعليل بالقاصرة أصلاً فإن الحكم معلوم بالنص، فلا يحتاج إلى معرّف مستنبط بالرأي فافهم، ثم لا يساعد عليه كلمات الشافعية أصلاً.

المقصد الثاني:
في مسالكها المثبتة للعلية

(لا بد للحكم من علة) أناطه بها الشارع **(وجوباً)** عليه كما عليه المعتزلة **(أو تفضلاً)** علينا كما عليه أهل الحق القامعين للبدعة **(بإجماع الفقهاء)** القائسين، وإلاّ فأصحاب داود الظاهري لا يتلقونه بالقبول **(وبقوله)** تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وهي أي الرحمة **(برعاية المصالح)** الدنيوية والأخروية، وشرع الأحكام بحسبها، فلزم التعليل **(وبانه)** أي التعليل **(الغالب وعلى وفق الحكمة)** فيكون أصلاً. اعلم أن مشايخنا الكرام ذكروا ههنا أربعة مذاهب:

الأول: أنه لا يجوز التعليل بعلة إلاّ إذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللاً، وليس الأصل فيها التعليل.

الثاني: إن النص معلل بكل وصف وكل صالح للعلية، ولا يحتاج إلى الدليل إلاّ إذا تعارض الأوصاف، وينسبون هذا القول إلى أصحاب الطرد، وكلا القولين في الغايتين من الإفراط والتفريط.

الثالث: أن الأصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة إلى إقامة الدليل على أنه معلل، ولا يصح التعليل بكل وصف، فلا بد لتعيين ذلك من دليل لا غير، وإليه ذهب بعض مشايخنا المعتبرين. وقال في «الكشف»: ذهب إليه صاحب «الميزان»، ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أيضاً، وإليه ذهب جمهور أهل الأصول.

الرابع: أن الأصل في الأحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة من مسلكها من معرفة أن النص معلول بعلة ما، وإليه ذهب الشيخان الإمام فخر الإسلام والإمام شمس الأئمة رحمهما الله تعالى.

واحتج الفريق الأول أوّلاً بأن النص إنما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لغة وعرفاً، وبالتعليل ينتقل منه إلى غيره، فيصير التعليل مغيراً لحكم النص فلا يصح إلاّ إذا قام الدليل على أنه بخصوصه معلول، فيصح بخلاف القياس. قلنا: التعليل إنما يفيد تساوي المسكوت معه في الحكم لا تغييره وإبطاله. نعم: لو كان مقتضى النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان مغيراً، ونحن أيضاً نساعدكم في عدم جواز التعليل هناك كما مر من شهادة خزيمة رضوان الله تعالى عليه. وإن أرادوا بالتغيير نفس هذه التعدية فلا نسلم بطلانه، ولا بد من الإبانة، وظني أن هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف، فيظنون تغيير التعليل إياه فلا يصح إلاّ إذا قام دليل على أن الحكم غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغيير، فيصح التعليل حينئذٍ، واحتجوا ثانياً

بأن الأوصاف في المنصوص عليه كثيرة، فالتعليل إما بالكل وهو باطل، لأن الكل مختص به لا يتجاوز غيره، وإما بكل واحد وهو موجب للتناقض، وإما بواحد مّا وهو مجهول لا يصلح لابتناء الحكم، وإما بمعين وعليته مشكوكة فبطل الأقسام فوجب التوقف، قلنا: التعليل بواحد معين، والشك ممنوع، بل المسلك معرف فافهم، واحتج الفريق الثاني بأن الشارع لما جعل القياس حجة صار الأصل في النصوص كلها التعليل لعدم كون الدلائل فارقة، فالنصوص كلها معلولة بوصف صالح، فالتعليل إما بجميع الأوصاف الموجودة في الأصل وهو سادّ لباب القياس لاختصاصها به، وإما بواحد ما وهو مجهول، وإما بواحد معين، وهو الترجيح من غير مرجح، وإما بكل وهو الشق الباقي، فإذا كل علة وصالح لأن يعلل به ويقاس عليه غيره إلاّ لمانع من التعارض وغيره، وهذا، كما أن خبر الواحد العدل مطلقاً حجة إلاّ لمانع من التعارض ومخالفة القاطعة وغير ذلك، قلنا: سلمنا أن الأصل في النصوص التعليل لكن التعليل بمعنى صالح يكون هو منبئاً عن حكمة الحكم، فلا ترجيح من غير مرجح، ويعرف بمسلكه، واحتج الفريق الرابع بأن من النصوص ما هو معلول وما هو ليس كذلك، فقام الاحتمال في كل نص أنه مما ليس معلولاً أصلاً، فلا بد من دليل دال عليه إجمالاً، ولا تكفي الأصالة للالتزام فإنما تكفي للدفع؟ قلنا: إن أرادوا بالاحتمال احتمالاً يكون في المشكوك فممنوع وكيف لا وإذا دل المسلك على أنه معلول بالعلة الفلانية فقد لزم كونه معلولاً، وزال هذا الاحتمال، وإن أرادوا مطلق الاحتمال فلا يضر إذ القطع بالعلية ليس بشرط في العمل بالقياس ونوقضوا بتعليل نص، كون الخارج من أحد السبيلين حدثاً مع عدم قيام الدليل على العلية، وأجابوا أنه أجمع على أن مقطوع السرة التي يخرج منها البول والغائط يصير محدثاً، فعلم أن الحكم غير مقتصر على الخروج، بل معلل بعلة متعدية فافهم. واحتج الفريق الثالث أولاً بأنه لم ينقل في مناظرات الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناظرات التابعين طلب الدليل أوّلاً على كون النص معلولاً، ولو كان شرطاً لوقع أحياناً فتفكر، واحتجوا ثانياً بأن أفعال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعضها مخصوص والبعض الآخر، وهو الأكثر غير مختص والتأسي به صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم واجب مع احتمال كونه من الخواص، كذا هذا، فإن الأصل التعليل فيجب أخذه إلاّ إذا دل دليل على الاختصاص بالمنصوص، أجاب الفريق الرابع بأنه فرق بين الاقتداء وبين ما نحن فيه، فإن رسالته عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مقطوع من غير شبهة، فلا يضر طريان شبهة الاختصاص بالعمل والاقتداء بأفعاله، وأما ههنا فالنصوص نوعان: منها معلولة، فيجوز طلب العلة، ومنها غير معلولة، فلا يجوز، فلا بد من دليل مميز بين النوعين، وأن النص المبتلى به من أي نوع هو، وهذا الجواب غير شاف، فإنه هب أن الرسالة قطعية من غير شبهة، لكنها غير موجبة للاقتداء بأفعاله، بل الأفعال نوعان: منها مختصة ومنها غير مختصة، كما أن النصوص نوعان، والعمل والاقتداء هناك لأصالة عدم الاختصاص، فكذا ههنا الأصالة للتعليل موجودة، فيجب طلب العلة لهذه الأصالة وليس هذا من قبيل العمل بالاستصحاب بل الشرع جعل النصوص معلولة ليقاس عليها غيرها، واحتجوا ثالثاً بأن المسلك لما دل على أنه

معلول بعلة معينة، فبهذا علمنا أنه ليس من النوع الغير المعلل، فلا يحتاج إلى إقامة الدليل أوّلاً، على أنه من النصوص المعللة بل يكاد يكون فضلاً ولغواً، فالأصالة كافية للطلب والنظر في تعيين العلة، فإن دل على التعيين فقد لزم وثبت إنه معلل، وإلا لا تعليل فافهم؛ ولنعم ما قال صدر الشريعة إن اشتراط إقامة هذا الدليل أولاً مما يسد باب القياس في أكثر النصوص فافهم (**لكن الغلبة**) للعلة (**نظرية، وعند المعتزلة، وإن جاز البديهية لكنه نادر**) جداً (**فلا بد من دليل**) على العلية (**وهو المسلك، وذلك أنواع:**) المسلك (**الأول الإجماع**) على تعيين العلة (**كالصغر في ولاية المال**) فإن عليته مجمع عليه (**وامتزاج السببين في تقديم الأخ عيناً على الأخ لأب في الأرث، فيقاس ولاية النكاح**) على الأصلين، فيقال: الصغير الثيب والبكر مولى عليها في النكاح، كما أنها مولى عليها في المال والجامع الصغير، ويقال الأخ العيني مقدم في ولاية النكاح على العلاني، كما إنه مقدم عليه في الإرث بجامع اجتماع السببين (**ولا يختلف في الفرع بعد تسليمه**) أي بعد تسليم وجود العلة فيه لأن تسليم الموجب يوجب تسليم الموجب (**وإن كان**) الإجماع (**ظنياً**) أي مظنوناً، كالسكوتي والمنقول آحاداً لأن الظن واجب الاعتبار، فيجب اتباعه وفيه ما فيه، كذا في «الحاشية» وجهه أنه لما كان مظنوناً صح مخالفته بالاجتهاد وعدم تسليم الحجية (**إلاّ بادعاء مانع**) من الحكم فحينئذٍ يختلف فيه.

(و) المسلك (**الثاني: النص، وهو صريح**) وهو ما دل على العلية بالوضع كذا في «الحاشية» (**وله مراتب**) في الدلالة على العلية قوة وضعفاً (**أعلاها لأجل**) كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر» نقل عنه في «الحاشية»، رواه ابن أبي شيبة وكذلك من أجل كما في رواية «الصحيحين»: «إنما جعل الاستئذان من أجل النظر» (**وكي**) نحو قوله تعالى: ﴿كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا﴾ [القصص: ١٣] **وإذن** نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم جواباً لما قال دحية رضي الله عنه: أجعل لك صلاتي كلها» (**إذن تكفي همك ويغفر ذنبك**) رواه أحمد في حديث طويل (**ودونه**) أي هذا النوع (**اللام**) كقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ (لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ) إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: ١] وإنما كان دون الأول لأنه يستعمل أيضاً لغير التعليل، كالعاقبة إلاّ أنه لا يمنع الظهور كما قال (**والعاقبة**) المستعملة هي فيها (**مجاز**) أي معنى مجازي لا يمنع الظهور (**والباء**) كقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وإن بالكسر مخففة وإنما كانا أدون لأنهما يستعملان شائعاً في المصاحبة، لكنه لا يمنع الظهور كما قال (**ومجرد الاستصحاب**) المفهوم فيهما (**خلاف العرف**) الشائع فلا يحمل عليه نحو قوله تعالى: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ ۝﴾ [الزخرف: ٥] بالكسر مخففة في قراءة نافع وأبي جعفر والكسائي وحمزة وخلف، وأما في قراءة الباقين فإن مفتوحة واللام مقدرة عليه (و) إن بالكسر (**مثقلة بعد جملة**) وقد صرح بذلك عبد القاهر أيضاً، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣] وأما أن (**بالفتح فبتقدير اللام**) أي يكون للتعليل بتقدير اللام وليس هو للتعليل بنفسه (**ودونه**) أي هذا النوع (**الفاء**) فإنه أضعف دلالة عليه، بل إنما يدل على مجرد التعقب في

الاستعمال الكثير أيضاً وبلغ ضعف دلالتها **(حتى قيل)** إنها **(إيماء)** لا دلالة لها بالوضع **(في الوصف)** حال من الفاء أي حال كونها داخلة في الوصف، كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في قتلى أحد: «ادفنوهم بدمائهم **(فإنهم يحشرون يوم القيامة)** وأوداجهم تشخب دماً، اللوم لون الدم والريح ريح المسك» **(أو)** داخلة **(في الحكم)** نحو قوله تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] **(وذلك)** أي دخولها تارة في الوصف وتارة في الحكم **(لأن الباعث متقدم عقلاً)** أي مقدم في التصور، لأنه كالغرض والغاية **(متأخر خارجاً)** أي في الخارج، فإن الغاية والغرض إنما يترتب على الفعل **(فيجوز الوجهان)** من دخول الفاء على الوصف نظراً إلى تأخره خارجاً والحكم نظراً إلى تأخره تصوراً **(والتعيين)** لأحدهما يعرف **(بالعقل)** فإن العقل يفرق بين الحكم وبين العلة نظراً إلى تأخره تصوراً **(ودونه)** أي دون الفاء المذكور في كلام الشارع المتبادر مما سبق **(ذلك)** أي نفسه كائناً **(في لفظ الراوي)** نحو قوله **(سها فسجد)** وقد مر تخريجه **(وزنى ماعز فرجم)** وقد مر تخريجه أيضاً، وإنما كان دون الأول **(لاحتمال الغلط)** من الراوي في فهم العلة بخلاف ما تقدّم **(لكنه)** أي الغلط احتمال **(بعيد)** لا ينبغي أن يلتفت إليه فلا ينافي الظهور **(وإيماء)** معطوف على قوله صريح **(وتنبيه وهو ما دل على العلية بالقرينة)** وقد يجتمع الإيماء والصريح كما قال صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم؟ قال: «فلا إذاً» رواه الشيخان، ونقل التكلم عليه عن الإمام أبي حنيفة، فإنه صريح بكلمة إذا وإيماء أيضاً، فإنه لولاها لكانت الدلالة على العلية تامة باقية، كما كان وإلاّ لما كان لمقارنة قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا بقولهم نعم معنى **(فمنه الوقوع موقع الجواب، كقوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(للأعرابي)** حين قال: هلكت وأهلكت، وقعت على فراشي نهار رمضان **(أعتق رقبة)** وقد مر تخريجه، ولو لم تكن جناية الأعرابي علة لما كان للجواب معنى **(و)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(لابن مسعود)** حين سأل عن التوضئ بنبيذ التمر «تمرة طيبة وماء طهور» واختلف في تصحيحه وشرحه في «فتح القدير» فلو لم يكن بقاء اسم الماء علة لجواز التوضئ واختلاط الشيء الطاهر غير مانع كان بعيداً **(ومنه مقارنة الوصف بالحكم)** فإنها تشعر بالعلية **(مثل)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: **(لا يقض القاضي وهو غضبان)** رواه البخاري: «ولفظه لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان» فهذا يومىء إلى أن العلة لوجوب الاجتناب عن القضاء الغضب ثم تنقيح المناط يدل على أنها شغل القلب **(وهذا)** أي قران الوصف بالحكم **(إيماء بالاتفاق فإن ذكر الوصف فقط)** دون الحكم **(كأحل الله البيع)** فذكر الحل وهو علة الصحة **(أو)** ذكر **(الحكم فقط)** دون الوصف: **(نحو: حرمت الخمر)** فالمذكور الحرمة، وهو الحكم دون الوصف، وهو الشدّة المطربة، **(ومنه أكثر العلل المستنبطة ففي كونهما، إيماءً فيقدّم على)** العلة **(المستنبطة بلا إيماء)** لكون المنصوصة كذلك **(مذاهب الأول كلاهما نعم)** كذلك لكفاية ذكر أحدهما للإيماء، وفيه ما فيه **(و)** الثاني **(كلاهما لا)** إيماء فيهما إذ لا بد من ذكرهما لأنه بالقرآن يومىء إلى العلية فتأمل فيه **(و)** الثالث **(الأول)** وهو ما

ذكر فيه الوصف (**إيماء دون الثاني**) وهو ما ذكر فيه الحكم (**وهو الأشبه**) بالصواب (**لأن الاقتران بالذكر**) إيماءَ البتة (**وذكر الملزوم ذكر اللازم**) فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لأنه لازم له، وفيه نظر ظاهر، فإنه هب أن ذكر الملزوم وذكر اللازم، لكنه من أين علم أن الحكم لازم للوصف المذكور، وإنما يثبت اللزوم ولو ثبت العلية وبعد فيها الكلام، ثم إن ذكر الملزوم وإن كان يفيد ذكر اللازم عقلاً إلاّ أن الإيماء إنما يكون إذا كانا ملفوظين حقيقة أو حكماً، كما إذا كان أحدهما مقدراً حتى يكون الكلام دالاً عليهما ولو التزاماً، فتأمل (**ومنه**) أي من الإيماء (**الفرق بين حكمين بوصفين**) فيعلم أن أحدهما علة لواحد والآخر لآخر (**إما بصيغة صفة مثل**) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**للراجل سهم وللفارس سهمان**) رواه الفقهاء وتكلم عليه بعض أهل الحديث، وتفصيله في «فتح القدير»، فهذا بعد صحته يدل على أن الفروسية علة لاستحقاق سهمين، والرجالة لاستحقاق سهم (**ومثل**) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: (**«لا يرث القاتل»**) وهو حديث صحيح مشهور (**وقد ثبت أن غيره وارث**) إذ كان معلوماً من الدين ضرورة توريث العصبات وغيرهم من ذوي الغروض فوقع الفرق بوصف القتل، فعلم أنه علة الحرمان وفيه إشارة إلى أنه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معاً (**أو**) بضيغة (**غاية كحتى يطهرن**) فإنه قد فرق فيه بالطهارة عن الحيض والنجاسة به، فعلم أن الأول سبب الحرمة (**أو**) بصيغة (**استثناء**) نحو قوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فوقع الفرق بالعفو وعدمه، فعلم أن العفو علة للسقوط ولك أن تقول قد وقع الفرق بين حكمي السقوط مطلقاً ولزوم الكامل بالعفو من الزوجة أو العفو من الزوج، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وهو عندنا الزوج فالعفو منها علة السقوط، ومنه علة اللزوم فتأمل فيه (**أو**) صيغة (**شرط**) نحو قوله: صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا» و(**«إذا اختلف الجنسان**) فبيعوا كيف شئتم» رواه الأكثرون من أهل الحديث، فبإناطة الجواز باختلاف الجنس، وقد كان الحرمة في متحد الجنس إلاّ متساوياً في المقياس علم أنه فارق، فاختلاف الجنس يوجب الحل، إلاّ أن الأصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعي على ما نقل مشايخنا عنه، واتحاد الجنس مع المعيار علة الحرمة، لا كما زعم الشافعي من علية الطعم أو الثمنية، ولا كما زعم مالك من علية الاقتيات (**أو**) بصيغة (**استدراك**) نحو قوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ (وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ)﴾ [البقرة: ٢٢٥] فدل على أن المنعقدة علة الكفارة.

(**ثم ههنا نكات**):

النكتة (**الأولى**) القول (**المختار أن المناسبة**) بين الوصف الموميء إليه والحكم (**لا بد في الواقع**) إذ لا علة دونها (**أما ظهورها فليس بشرط في فهم التعليل**) من الإيماء (**لأن دلالة الإيماء تامة**) فلا ينظر إلى ما سواه من المناسبة وغيرها (**وقيل**) ظهور المناسبة (**شرط**) لضعف دلالة الإيماء لكونها من قرينة (**وقيل: إن فهم التعليل من المقارنة**) بين الوصف والحكم (**اشترطت**)

المناسبة، لأن دلالة هذا النحو من الإيماء ضعيفة، وإلاّ فلا يشترط لكونها تامة في الدلالة **(واختاره ابن الحاجب)**.

النكتة **(الثانية: النص يدل ظاهراً)** بصريحه أو بإيمائه **(على علية العين والنظر في تعينها بحذف ما لا دخل له)** في العلية والتأثير **(كالأعرابية في قصة الأعرابي)** فإن أحكام الشرع لا تختص بقوم دون قوم **(وكون المحل)** للجناية **(أهلاً)** فإن الفعل الحرام والمشروع سيان في كونهما جنايتين على الصوم **(وكون المفطر وقاعاً)** فإن من البين أن إيجاب الساتر والكفارة لا يكون إلاّ الجناية، ولا جناية في نفس الأكل والشرب والوقاع، فإن الكل مباح على السواء، وإنما الجناية إفساد صوم الشهر المبارك عمداً فهو الموجب **(وهذا الحذف)** أي حذف كونه وقاعاً **(للحنفية)** خاصة **(يسمى)** خبر لمبتدأ هو قوله: والنظر في تعينها **(تنقيح المناط، وهو مقبول عند الكل)** من أهل المذاهب من أهل الحق **(إلاّ أن الحنفية لم يصطلحوا على هذا الاسم)** وإن سلموا معناه **(كما لم يضعوا)** اسم **(تخريج)** المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة وتمييزها من بين سائر الأوصاف **(و)** كما لم يضعوا اسم **(تحقيق المناط للنظر في تعرف تحققها)** وإعلام هذا التحقق **(في الجزئيات)** للعلة **(مع الاتفاق في المسمى)** وتحققه **(وما نسب)** في «البديع» وغيره **(إليهم نفي التخريج)** أي أنهم أنكروا تخريج المناط **(فهو بمعنى الإخالة)** لا بالمعنى المذكور.

النكتة **(الثالثة: عرف الإيماء بالاقتران بما لو لم يكن هو أو نظيره علة كان بعيداً)**، ومثل للثاني بحديث الخثعمية المذكور سابقاً **(فإنها سألته عن دين الله)** الذي هو الحج **(فذكر)** صلوات الله وسلامه عليه **(دين العبد، ونبه على كونه علة للأجزاء)** أي فراغ ذمة الأب عن دين العبد **(ففهم أن المسؤول عنه)** وهو دين الله تعالى **(كذلك)** أي علة للإجزاء، فذكر دين العبد لكون نظيره، وهو دين الله علة الإجزاء **(وأورد)** الشيخ **(ابن الهمام أن العلة)** ههنا **(كون المقضى ديناً)**: لا دين الله ولا دين العبد **(وإنما ذكر النظير ليعلم أن)** الأمر **(المشترك)** بين المسؤول وبين المذكور **(علة)** لا أن نظيره علة المسؤول **(أقول)** العلة **(في بادىء الرأي هو النظير)** وهذا القدر يكفي لكونه إيماء، كما أن العلة في ظاهر الأمر الوقاع في حديث الأعرابي **(وبعد التنقيح)** للمناط **(بحيث لا يرد النقض بالصلاة)** فإنه لا تجزي صلاة رجل من غيره **(يعلم علية الجنس)** وهو كونه ديناً كما في قصة الأعرابي ظهر بعد التنقيح أن العلة الجناية الكاملة على الصوم **(ولذلك يسمى مثله تنبيهاً على أصل القياس لا نصاً صريحاً، وقد يمثل بقوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(لعمر)** أمير المؤمنين **(وقد سأله عن قبلة الصائم هل تفسد)** الصوم **(أرأيت)** مقولة للقول **(لو تمضمضت بماء ثم مججته أيفسد وقيل)** على التمثيل **(ليس هذا تعليلاً لمنع الإفساد إذا ليس فيه ما يمنعه، إذ غايته)** أي غاية ما فيه **(عدم ما يوجبه)** أي ليس فيه شيء يوجب الإفساد **(ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدمه)** فلم يكن فيه إيماء العلية أصلاً فليس من الباب أصلاً **(بل هو)** أي لو تمضمضت الخ... **(نقض لما توهم)** أمير المؤمنين **(عمر أن كل مقدمة للمفسد مفسد، كذا في «المختصر». أقول: التعليل مبني على أن الإفساد)** للصوم

إنما هو **(لوجود المفطر حقيقة)** فوجود المفطر للإفساد **(فعدمه علة لعدمه، فالمقدمة فقط)** وليس معه مفطر **(لاشتماله عليه)** أي لأجل اشتماله على عدم المفطر **(يوجب عدمه)** أي عدم الفساد، فإن انتفاء العلة المتحدة يوجب انتفاء المعلول **(وأما النقض)** الذي زعم صاحب «المختصر» **(فإنما يرد لو توقف استفتاء)** أمير المؤمنين **(عمر)** رضي الله تعالى عنه **(على تلك الكلية)** أي مقدمة المفسد مفسد **(وهو)** أي التوقف **(ممنوع بل)** الاستفتاء **(مبني على أن مقدمة الشيء قد يعطي له حكمه، كما في الحج والإحرام)** وهذا القدر يكفي للسؤال أهو من هذا القبيل أم لا؟ وإذا لم يتوقف على تلك المقدمة وارتفعت من البين فأي شيء ينقض، فثبت أنها لإبانة العلة لا غير فافهم وتدبر.

(و) المسلك **(الثالث: السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف)** الصالحة للعلية **(وحذف ما سوى)** الوصف **(المدّعي)** عليته يعني إبطاله **(فيتعين)** المدّعي **(ولا يمنع الحصر مجرداً)** عن الاستناد بأحداث وصف آخر **(لأن الناظر)** المدّعي للحصر **(عدل)** فيقبل قوله لأنه إنما حكم بعد الاستقراء البالغ، وإذا لم يجد بعد الاستقراء ظن بالحصر وليس المقصود القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تأمل فتأمل **(و)** لأن **(الأصل العدم)** لغيره من الأوصاف، وهذا أوهن من بيت العنكبوت كما لا يخفى **(بل)** إنما يمنع الحصر مستنداً **(بإبداء وصف فعليه إبطاله)** إتماماً لاستدلاله **(ولا يلزم انقطاعه)** عن البحث **(على)** القول **(المختار لأن الحصر ظني)** فلا مضايقة في ظهور وصف آخر **(على أن)** الوصف **(الباطل كالمعدوم)** فلا يضر الحصر ولا ينقطع البحث في «الحاشية»، قال السبكي وعندي ينقطع إذا كان ما اعترض به مساوياً لما ذكره في الحصر وأبطله، وفيه أن له أن يقول لما كان مساوياً لما أبطلته ما ذكرته، فإن قلت: لعل غرضه أنه لما أبدى وصفاً مساوياً، فقد اعترض على دليل الإبطال، فلا يصح تركه للبطلان، قلت له أن يقول لما كان هو باطلاً عندي تركته. وإذ قد أبديت الآن أشمر ذيلي للأبطال فتأمل فيه. **(ثم للحذف طرق، منها الإلغاء وهو بيان الحكم بالباقي)** الذي هو المدّعي **(فقط)** من غير شركة بوصف آخر **(في محل)** ما وهو الذي لا يوجد فيه أوصاف أخر **(فيعلم أن المحذوف لا دخل له)** في الحكم بالمشاركة مع الباقي، فإن قلت: حاصل هذا يرجع إلى أن المحذوف لو كان علة لانتفى الحكم بانتفائه مع أنه يثبت الحكم مع انتفاء الأوصاف المحذوفة وحينئذٍ يلزم اشتراط العكس. أجاب **(ولا يلزم العكس، لأن المراد)** ههنا بالإلغاء **(نفي الجزئية)** فحاصله يرجع إلى أن المحذوف ليس جزء للباقي وإلاّ ثبت الحكم به فقط في هذا المحل فلا يلزم منه العكس، إنما يلزم لو أريد إبطال استقلال المحذوف **(قيل)** إذا كان الباقي وجد في محل بدون الأوصاف الملغاة **(فالقياس على ذلك المحل يسقط مؤنة الإلغاء)** فليقس أوّلاً عليه، فاستعمال السبر والتقسيم مما لا طائل تحته **(ويدفع بأنه)** أي القياس على ذلك المحل **(لا يستمر إذ ربما كان أوصافه أكثر)** من الأصل المفروض، فلا بد لإبطاله من استعمال تقسيم وإلغاء ويؤدّي إلى التطويل **(ومنها)** أي من طرق الحذف **(الطردية)** أي بيان أن الأوصاف طردية أي ملغاة لم يعتبرها الشارع **(إما مطلقاً)** أي ملغاة عنده رأساً في الأحكام كلها **(كالطول والقصر أو في)**

الحكم (**المبحوث عنه كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق، ومنها**) أي من طرق الحذف (**عدم ظهور المناسبة**) للأوصاف المحذوفة (**ويكفي للناظر**) أن يقول (**بحثت فلم أجد**) ويقبل قوله لعدالته (**فإن قال المعترض الباقي كذلك**) أي بحيث فلم أجد مناسبة (**تعارضاً ووجب الترجيح بالبعدية وغيرها**) ولا يكلف المستدل بإثبات المناسبة بين الباقي والحكم (**إذا لو أوجبنا على المعلل بيانها صار إخالة**) وهي مسلك آخر يكفي لإثبات المطلوب ابتداء (**كذا في شرح المختصر. أقول**) في ردّه (**لا بد أن يكون لا طريق الحذف شاملاً للباقي لئلاّ يلزم علية الباطل**) وطريق الحذف في هذه الصورة هو عدم ظهور المناسبة، فلا بدّ من أن لا يتحقق في الباقي (**فلا بدّ من ظهور المناسبة فيه، كعدم الإلغاء والطرد**) أي كما أنه يجب ظهور عدم إلغاء الباقي وعدم كونه طردياً (**فالمعترض**) ليس معارضاً حتى يطلب الترجيح بل (**ناقض**) يقول: لو صح دليلكم لزم منه أن لا يكون الباقي علة لعدم وجود المناسبة فيه، فدليلكم باطل، وأيضاً الترجيح إنما يكون بعد الصلوح، وههنا إذا أظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للباقي فقد أبطل عليته، فأي شيء يرجح (**تدبر. ثم إن كان كل من الحصر والإبطال قطعياً فالمسلك قطعي مقبول إجماعاً**) ومثله ما إذا ثبت الحصر بخبر الواحد أو الإجماع السكوتي أو الآحادي، فإنه وإن كان ظنياً لكنه مقبول عند الكل (**وإلاّ فظني**) مختلف فيه (**وفيه مذاهب**) ذهب (**الأكثر**) من الشافعية والمالكية إلى أنه (**حجة للناظر والمناظر**) زعماً منهم أنه يفيد ظن العلية، وكل ما هو كذلك يقبل (**وعن الحنفية**) كلهم (**إلاّ**) الشيخ أبا بكر (**الجصاص و**) الشيخ (**المرغيناني**) هذا المسلك (**ليس بحجة أصلاً**) لا للناظر ولا للمناظر (**لأن**) الوصف (**الباقي**) بعد الحذف (**لم يثبت اعتباره**) شرعاً (**لظهور التأثير**) ولا بدّ من ظهور التأثير شرعاً في الحجية، والتأثير عندنا اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم أو جنسه، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم أو نوعه، كما مر (**ثالثها**) أنه (**حجة لهما**) أي للناظر والمناظر (**إن أجمع على تعليل الأصل، وعليه الإمام**) إمام الحرمين، لأن الإجماع صار تعليل الأصل مقطوعاً، والمظنون فيما قطع بأصله واجب العمل دون غيره (**رابعها**) أنه (**حجة للناظر لا للمناظر**) لعل وجه فرقهم أنه يفيد الظن للناظر، ولا يفيد للمناظر، فإن دعوى الحصر ليس إلاّ بحسب ظنه، وظنه لا يكون حجة على الغير، لأن الأذهان خلقت متفاوته، فرب مقدمة يقبله بعض الأذهان دون آخر، فكيف يكون ظنه حجة على غيره فافهم.

(**و**) المسلك (**الرابع المناسبة**) وقد مر تفسيرها وهي (**أن ثبت اعتبارها**) شرعاً (**وتأثيرها**) بالمعنى الذي مر ذكره (**كا**) لمناسبات (**التي لحفظ الكليات الخمس**) الضرورية التي مرت (**حجة اتفاقاً**) بيننا وبين أصحاب المذاهب الثلاثة الباقية (**كما تقدم، وما ليس كذلك**) من المناسب الذي لم يظهر اعتباره وتأثيره باعتبار الجنس والنوع لا بنص ولا إجماع (**وهو الإخالة، ويسمى تخريج المناط**) أيضاً (**حجة عند الشافعية**) بل المالكية أيضاً، بل الحنابلة أيضاً (**لحصول الظن**) بالعلية (**بإبداء المناسبة بين الحكم والوصف**) بأن يكون جالباً لنفع أو دافعاً لمضرة (**كالتحريم والإسكار**) فإنه مورث لمفسدة، فيناسب التحريم لدفعها، والظن واجب الاتباع، ثم اعلم أنه قد وقع لمشايخنا عبارات في تفسيرها منها إبداء مناسبة صالحة، لأن يضاف إليها

الحكم عقلاً، وهو مساوٍ ولما مر من إبداء وصف منضبط جالب لنفع أو دافع لضر، ومنها ما ذكره القاضي الإمام أبو زيد ما لو عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول، وهذا أيضاً يرجع إلى ما ذكر فإن التلقي إنما يكون للجلب نفع أو دفع مضرة، ومنها للإمام النسفي كون الوصف مخيلاً أي موقعاً في القلب خيال الصحة، وقال إنه مجرد الظن وهو لا يغني من الحق شيئاً وغايته أن يجعل مثل الإلهام، وهو لا يصلح حجة، ولأنه لا يطلع عليه غيره، فلا يكون حجة على الغير. ولعل هذا الخبر أراد بالتخيل ما يخيله العقل صحيحاً كان، أو فاسداً، فأورد ما أورد لكن أصحاب المناسبة لا يريدون ذلك، بل يريدون بكونه مخيلاً عند العقل أن يكون له مناسبة مع الحكم بحيث يتلقاه العقل بالقبول ويظن ظناً قوياً، وليس هو مما لا يغني من الحق شيئاً وكونه مثل الإلهام لا يضر، فإنه حجة من حجج الله تعالى، ولو سلم فالفرق واضح، فإن الإلهام وقوع شيء في العقل لا يمكن تصحيحه، بدليل بخلاف المناسبة، وعدم اطلاع الغير عليه ممنوع، بل مما يمكن تبيينه لجلبه نفعاً أو دفعه ضراً **(خلافاً للحنفية)** فإنهم لا يقبلون الإخالة أصلاً **(لأنها)** وإن كانت مفيدة للظن، لكنها **(ليست ملزومة لوضع الشارع عليه ما قامت به)** ولا يظن أيضاً بوضعه **(للتخلف كثيراً كما في)** المناسب **(معلوم الإلغاء)** كالصنائع الشاقة، فإنها مناسبة للتخفيف أشد مناسبة من مشقة السفر، لكن الشرع اعتبر الثانية وأهدر الأولى **(والمصالح المرسلة)** فإنها أيضاً مناسبة، لكنها لم تعتبر شرعاً، وإذا لم يورث ظن اعتبار الشارع لم يكن حجة شرعية إنما هي من هوسات العقل فلا تعتبر، ولعل هذا هو مراد الإمام النسفي إنه مجرد ظن، يعني إنه ليس ظن اعتبار الشارع فهو لا يغني من الحق شيئاً. فإن قلت: الإخالة تفيد الظن البتة والإجماع انعقد على اعتبار الظن، قال: **(والإجماع على العمل بالظن إنما هو على تقدير كونه)** أي الظن **(شرعياً)** حاصلاً من جهة الشرع وظناً لاعتبار الشارع، هذا: ثم ههنا بحث هو إنه لو تم ما ذكر لزم أن لا يكون ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم حجة أصلاً، فإنه إنما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم ولا يلزم منه تأثير نوع في نوع آخر من الحكم، فلم يبق إلاّ مجرد ظن وهو لا يغني من الحق شيئاً وفي المرسل الملائم أظهر، فما هو جوابكم فهو جوابنا هذا: ولعل الحق غير خفي على ذي كياسة، فإنه لما دل المناسبة على صلوحه للعلية وثبت اعتبار الشارع جنسها في جنس الحكم أو نوعه حدث ظن اعتباره إياه ظناً قوياً، وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع وإنكار هذا عسى أن يكون مكابرة، ومطلق احتمال عدم اعتبار نوع آخر لا يضر مدعانا، فإن المدعي الظن القوي الشرعي، ولا يضره الاحتمال فافهم **(وأما استدلالهم بأنه)** أي تخريج المناط **(لا ينفك عن المعارضة إذ)** كما يقول المعلل عرضت على عقلي فتلقاه كذلك **(يقول الخصم: لم يقبل عقلي)** إذ عرضت عليه **(فلو تم)** فيه إشارة إلى أنه لا يتم، لأن له أن يبدي وجه المناسبة فيقبله العقل ولا يستطيع الخصم بعد ذلك أن يقول: لم يقبل عقلي **(لا يدل إلاّ على نفي الحجية في حق الغير كما يقول به)** القاضي الإمام **(أبو زيد)** ولا يلزم منه نفي الحجية رأساً والمدعي هذا دون ذلك فافهم.

(تنبيه: الشبه وهو ما ليس بمناسبة لذاته، بل يوهم المناسبة وذلك) التوهم إنما هو

(بالتفات الشارع إليه في بعض الأحكام) فيتوهم منه المناسبة **(كقولك: إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة فتعين فيها الماء)** ولا يجوز مائع آخر **(كإزالة الحدث)** يتعين فيه الماء، فكونها طهارة مرادة للصلاة، ليس هذا مناسباً لوجوب الماء، بل إنما يناسبه إزالة ما هو نجس، لكن في الحدث لا يمكن إزالتها إلاّ بالتعبد، وذلك بالماء، وفي الخبث بإزالة عينه **(ليس بعلة ولا مسلك)** خبر لمبتدأ، وهو قوله: الشبه **(عندنا، وعليه)** القاضي **(الباقلاني والصيرفي وأبو إسحٰق الشيرازي)** كلهم من الشافعية **(وأما سائر الشافعية فبعضهم)** قالوا **(إنه علة، وليس بمسلك)** بل إن ثبت بمسلك من المسالك ونحوه يقبل وإلاّ لا **(وعليه ابن الحاجب)** من المالكية **(وأكثرهم على أنه من المسالك)** وهو باطل قطعاً. إذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العلية وإن أفاد ظناً ضعيفاً: فهو لا يغني من الحق شيئاً، ثم اختلفوا **(فمنهم من اعتبره)** مسلكاً **(مطلقاً)** مثل سائر المسالك **(وكثير على أنه)** مسلك ضعيف **(لا يصار إليه مع إمكان مسلك آخر، وقد يقال)** الشبه **(لا شبه وصفين)** كائنين **(في فرع تردد بهما بين أصلين، كالآدمية والمالية)** ثابتين **(في العبد المقتول تردد بهما بين الحر)** لأن الآدمية تقتضي كون دمه أشرف مثل شرافة الحر **(فتؤخذ ديته)** كما تؤخذ في الحر **(و)** بين **(الفرس)** فإن المالية تحكم أنه مثل **(فتؤخذ قيمته بالغة ما بلغت)** كما تؤخذ في الفرس المتلف **(وهو)** أي العبد المقتول **(بالحر أشبه لأن المشاركة أكثر)** ولأنه مبقي في حق الدم شرعاً على آدميته مثل الحر **(وهذا المعنى ليس مما نحن فيه)**.

والمسلك **(الخامس الدوران وهو الطرد)** أي كلما وجد الوصف وجد الحكم **(والعكس)** أي كلما انتفى الوصف. انتفى الحكم **(نفاه الحنفية وكثير من الأشعرية كالغزالي)** الإمام حجة الإسلام **(والآمدي والأكثر)** سواهم قالوا **(نعم)** حجة **(فقيل)** حجة **(ظناً وعليه شافعية العراق. وقيل)** حجة **(قطعاً، وشرط بعضهم)** في حجية الدوران **(قيام النص في حال وجود الوصف)** فيثبت الحكم **(و)** في حال **(عدمه، ولا حكم له)** فيقطع حينئذٍ بأن العلة هو الوصف لدوران الحكم معه دون النص **(كآية الوضوء)** وهو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦] الآية **(فإن الوضوء)** يجب **(بالحدث وإن لم يكن القيام ولا يجب بعدمه)** أي الحدث **(وإن كان)** القيام فالنص لا دخل له في الحكم **(وليس)** هذا الرأي **(بشيء: لأن التعليل حينئذٍ)** أي حين انتفاء الحكم لانتفائه ووجود الحكم بوجوده مع قيام النص في الحالين **(يعود على أصله بالإبطال)** فلا يصح، لأنه قد تقدم أن من شرط التعليل عدم العود إلى أصله بالإبطال **(والمراد في الآية)** إذا قمتم **(وأنتم محدثون، كما هو مأثور عن ابن عباس وقد قرأ)** إذا قمتم **(من مضاجعكم)** فالنص إنما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون مطلق القيام، فعند عدم الحدث ليس النص قائماً. قال: **(النافون: أولاً)** لو كان الدوران مسلكاً للعلة لثبتت أينما ثبت، لكنه **(تخلف في المتضايقين)** فإن أحد المتضايقين دائر مع آخر وجوداً وعدماً ولا علية **(وأجيب)** التخلف **(بمانع قطعاً)** وهو لا يقدح فالملازمة ممنوعة، فإن كونه مسلكاً إنما هو إذا لم يكن هناك مانع قوي، وأنت لا يذهب عليك أن المقصود أن الدوران أمر أعم من التضايف، ولما كان هو مانعاً عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من أين يفيد العلية

فافهم. وبعد هذا فليس إلا الجدل (و) قالوا (**ثانياً**): إن حاصل الدوران إنما هو عدم انفكاك كل عن الآخر، وهو أعم من العلية وأجاز أن يكون ملازماً كالرائحة المنكرة للخمر، فلا يثبت به العلية (**أجيب إن أردت بالجواز تساوي الطرفين منع**) بل العلية راجحة (**وإن أردت عدم الامتناع**) عقلاً (**لم يناف الظن**) فإن الظن لا يقطع الاحتمال (**أقول: لك أن**) تختار الشق الأول و (**تستدل على التساوي باستواء العلة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس**) لعمومه من كل منهما (**فلا ترجيح**) لأحدهما (**إلاّ بمرجح**) من خارج (**فلا يكون**) الدوران (**بمجرده دليلاً، ومن ههنا: قيل صلوح العلية لظهور المناسبة شرط**) وإلاّ فلا أولوية لها من العكس (**فافهم و**) احتجوا (**ثالثاً**) حال كون ما احتجوا به مختصاً (**للغزالي**) الإمام (**الاطراد سلامة عن النقض**) لا غير، فغايته أنه سلامة عن مفسد واحد (**والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب السلامة**) عن المفسدات (**مطلقاً**) فلا يوجب العلية (**ولو أوجب**) السلامة مطلقاً فـ (**لا يوجب الاقتضاء**) ولا علية بدونه (**والعكس ليس شرطاً**) في العلية (**بل وجوده كعدمه**) في الباب (**وأجيب**) بأن غاية ما لزم من بيانكم أن الاطراد لا يوجب العلية وكذا العكس وأما مجموعهما فيجوز أن يكون موجباً إذ (**قد يكون للاجتماع استلزام**) العلية وإن لم يكن للآحاد (**كالخاصة المركبة من عرضين عامين**) فإن كل واحد منهما وإن كان عرضاً عاماً لكن المجموع مختص، فللاجتماع أثر ليس في الانفراد، وهذا غير واف فإن مقصود الإمام أن الدوران اجتماع أمرين وإن كان لأحدهما دخل في دفع بعض ما هو منا في العلية، لكن الأمر الآخر ليس له دخل أصلاً فالمجموع منهما كيف يكون دالاً على الاقتضاء والعلية وهل هذا إلاّ كجمع الطرد مع عدم كونه حكماً شرعياً، وأما العرضان العامان فيحتمل أن يكون كل منهما خاصة إضافية، فلكل دخل في الاختصاص، فعند الاجتماع يشتد الاختصاص بخلاف ما نحن فيه، والأخصر أن المجموع إنما يؤثر في شيء إذا أثر كل من أجزائه ولو حين الاجتماع، وأجزاء الدوران الطرد والعكس ولا دخل لهما في الاقتضاء أصلاً لما بين فافهم. وقد يقال: مقصود الإمام أن للعلة شروطاً معتبرة، ولا يدل إلاّ على واحد منها، فلا يصلح دليل العلية، وليس فيه استدلال بعدم علية الأجزاء على عدم علية المجموع حتى يرد ما ذكر، وفيه أيضاً شائبة من الخفاء لأنه لا يجب أن يدل المسلك على تحقق الشروط، نعم: يجب في نفس الأمر، كما أن النص يدل على العلية لا على تحقق شروطها، فكذلك الدوران يجوز أن يكون مسلكاً وإن لم يدل على الشروط فتأمل. قال: (**المثبتون**) للعلية (**إذا وجد الدوران ولا مانع من معية أو تأخر أو غيرهما حصل العلم**) بالعلية (**أو**) القائل بالظن يقول حصل (**الظن عادة كما في دوران غضب إنسان على اسم**) فإنه يدل دلالة واضحة على أنه علة الغضب (**حتى يعلمه الأطفال**) وقد يتوهم أنه إذا كان كذلك صار العلم الحاصل به علماً ضرورياً كالتجربيات والحدسيات. قال: (**ولا يلزم أن يكون العلم**) الحاصل (**به ضرورياً كما وهم، لأن حصول المبادىء قد لا يتفق دفعة**) بل بالتدريج والحركة فلا يكون ضرورياً (**وأجيب بأن حصول العلم بمجرده ممنوع: نعم**) يدل على الملازمة المطلقة و(**يحصل**) العلم أو الظن بالعلية (**عند ظهور انتفاء الغير**) من أنحاء الملازمة، فليس الدوران نفسه دليلاً

ومسلكاً، وبعبارة أخرى إن أردت بقولك الدوران مفيد عند عدم المانع أنه مفيد عند انتفاء الموانع كلها فمسلم لكن من الموانع انتفاء المناسبة أو انتفاء التأثير، فلا بد من انتفائه فلا يلزم استقلال الدوران مسلكاً، بل راجع إلى المناسبة وغيرها وإن أريد معيناً أو مبهماً منعنا الملازمة **(ودفع)** هذا الجواب **(بأنه قدح في التجربيات)** فإنه قد علم بالتجربة حصول العلم به بمجرده **(فإن الأطفال يقطعون به كذا في شرح المختصر)** وهذا شيء عجاب فإن شهادة التجربة على حصول العلم به بمجردة مطلقاً ممنوعة، وكيف تشهد به مع أن الدوران في التضايف أتم وأشد ولا علية، وإن شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهادتها مسلمة، لكنك قد علمت أن من الموانع فقدان التأثير، فالعلم إنما يحصل إذا فقد هذا الفقدان فوجب المناسبة **(أقول فيه تأمل فتأمل)** فإنه إن أراد شهادة التجربة على وجود الحكم عند المدار فمسلم لكنه غير مانع، وإن أريد معرفة علية المدار فشهادة التجربة ممنوعة والأطفال إنما يقطعون بوجوب الغضب عند هذا الاسم. وأما أن علته ماذا فلا ظن به، فضلاً عن القطع وكذا الحال في سائر التجربيات فتأمل.

واعلم أن حاصل الدوران وجود الحكم عند وجود المدار في غير الفرع وانتفاؤه عند انتفائه في غيره، وأما الفرع فحاله غير معلوم، ولذا يحتاج إلى إثبات علية المدار ليعلم في الفرع فالدوران إنما يوجب أن المدار ملازم للحكم في بعض المحال، والبعض مشكوك الحال، فحينئذٍ يجوز أن تكون الملازمة اتفاقية لأجل مقارنته بعلة في ذلك البعض، فيستلزم الحكم، ولا توجد تلك العلة في الفرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم، كون المدار علة ولا كونه ملازماً لها فافهم **(ثم اعلم أن الحنفية ينسبون الدوران إلى أهل الطرد)** دون أهل الفقه **(إذ يريدون من لا يشترط ظهور التأثير الذي هو الملائمة عند الشافعية)** وبأهل الفقه من اعتبر التأثير **(وعلى هذا فالسبر والإخالة، كذلك)** لا بدّ أن ينسب إلى أهل الطرد **(وأما من يضيف الحكم إلى ما لا مناسبة له أصلاً فلم يوجد)** حتى يعني بأهل الطرد **(كما في التحرير)** وهذا التوجيه توجيه حسن لو تحمل عباراتهم ذلك، فإن قلت: كيف نفيتم وجود من يضيف الحكم إلى غير المناسب مع أنه ينسب الحكم إلى العلامة كما في الدلوك؟ أجاب بقوله: **(والإضافة إلى الإمارة والعلامة كالدلوك للوجوب)** يضاف إليه وجوب الصلاة **(اتفاق لكنه ليس من العلة إجماعاً لا مجازاً)** والكلام في العلة الحقيقية.

(تكملة: الحنفية قالوا) الوصف **(الخارج)** عن الشيء احترازاً عن الأركان **(المتعلق بالحكم إما مؤثر فيه)** وباعث عليه **(وهو العلة وتقدم بأقسامها أو مفض إليه بلا تأثير)** فيه **(وهو السبب وقد يطلق مجازاً على العلة)** أيضاً **(أولاً)** يكون مؤثراً ولا مفضياً **(فإن توقف عليه وجوده فالشرط)** وإن لم يتوقف فلا بد أن يكون دالاً محضاً، فهو المسمى بالعلامة كما قال: **(وإن دل فالعلامة، ثم كل سبب طريق للحكم)** ومفض إليه **(ويتخلل العلة بينه وبينه)** أي بين الحكم وبين السبب. فإنه لو لم تتخلل العلة ولم توجد لم يوجد الحكم قطعاً فلا إفضاء أصلاً **(فإن أضيف إليه العلة)** بأن يكون موجباً للعلة المؤثرة في الشيء **(فهو)** السبب **(في معنى العلة،**

كسوق الدابة فوطئت آدمياً فهو) أي السوق **(لم يؤثر في التلف)** وإنما أثر فيه الوطء وهو مضاف إليه **(لكن لوطئها)** الذي هو العلة **(إضافة إليه)** فيكون سبباً في معنى العلة، فإن قلت: كيف يكون التلف الحرام سبباً منه، وكيف يكون هو بمنزلته مع أنه مباح. قال: **(والسوق بشرط السلامة هو المشروع)** لا المطلق بأي طريق كان **(فتجب الدية)** لكونه مباشراً لما هو في معنى العلة، فوجد التعدي منه في إتلاف نفس معصومة، فيجب ضمانه **(لأجزاء المباشرة)** أي لا يجب ما هو جزاء المباشرة أي الفعل **(كالحرمان من الميراث)** إن كان المتلف قريباً **(ونحوه)** من القصاص والكفارة إلا استحباباً واحتياطاً **(ومنه الشهادة)** وهي على القتل العمد العدوان سبب **(للقصاص فإنها مؤدية إليه بواسطة إيجابه القضاء وتمكن الولي)** فتكون سبباً لتخلل العلة، لكنه ليس القضاء صالحاً لإضافة التلف الحرام إليه، فإنه مجبور شرعاً، ولا فعل الولي، لأنه اعتمد الحجة، فلم يبق إلا الشهود إذا كانوا كاذبين، فهي سبب في معنى العلة **(فعليهم الدية إذا رجعوا)** لأنهم أتلفوا نفساً معصومة، فيجب جزاء محل التلف **(لا القصاص)** أي لا يجب القصاص **(لأنه جزاء المباشرة)** والفعل ولم يوجد منهم **(وعند الشافعي)** رحمه الله تعالى **(يقتص إذا قالوا: تعمدنا الكذب لقتله)** فأما إذا قالوا: أخطأنا، وولي المقتول يدعي التعمد يحلف، فإن حلف يقضي بالدية المغلظة في ماله، والشافعي رضي الله عنه إنما حكم بهذا مع أنه لا ينازعنا في هذا الأصل **(لأن السبب المؤكد بالقصد الكامل كالمباشرة)** حكماً، وكيف لا يكون كالمباشرة، وإنما شرع القصاص فيها لحكمة الزجر لينزجر الناس عن القتل وإذا لم يعد هذا النحو من التسبيب مباشرة حتى لا يحكم بالقصاص فأتت حكمة الزجر ويفتح باب شيوع القتل بهذا الوجه **(بخلاف وضع الحجر في الطريق)** لأنه لم يتأكد بالقصد الكامل **(ودفع)** قول الشافعي رضي الله عنه **(بأن القصاص بالمماثلة)** كما قال تعالى: ﴿فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] **(ولا مماثلة بين المباشر والتسبيب وإن تأكد)** بالقصد الكامل، وله أن يقول: المعتبر المماثلة في المقصود، وهو يحصل من الفعلين على السواء بأكمل الوجوه، ولعل ما قال الشافعي رضي الله عنه استحسان فافهم **(وإن لم تضف إليه)** عطف على قوله: إن أضيف أي إن لم يضف العلة إليه **(فهو)** السبب **(الحقيقي كالدلالة)** على مال المسلم **(للسارق)** فسرق بعد الدلالة **(فلا يضمن)** الدال **(المسروق، لأن الدال ليس كالفاعل المختار)** إذ الدلالة لا تستلزم السرقة، فإنها من اختيار السارق، واختياره ليس مضافاً إلى الدلالة، فلم تضف السرقة إلى الدليل بوجه فلا يضمن **(ومن ثمة)** أي من أجل أن الدال ليس كالفاعل المختار **(لا يشترك في الغنيمة من دل)** لعسكر المسلمين **(على حصن ولم يذهب مع المجاهدين)** وإنما جاهد العسكر بأنفسهم ففتحوا فغنموا غنيمة، فليس للدال حق فيه، لأنه سبب محض لا يضاف إليه الفتح، والجهاد بوجه أصلاً، هذا **(بخلاف المودع والمحرم إذا دلاّ)** السارق والصائد **(على الوديعة والصيد)** فسرق السارق الوديعة وقتل الصائد الصيد **(حيث يضمنان)** المودع للوديعة المسروقة والمحرم للصيد المقتول **(وذلك لأن الدلالة)** على الوديعة للسارق وعلى الصيد للصائد **(ترك الحفظ)** للوديعة **(وإزالة الأمن)** للصيد **(وقد التزماهما)** أما المودع فبالاستيداع،

وأما المحرم فبالإحرام (**فكل مباشر للجناية**) المؤدية إلى التلف، فيجب الضمان (**بخلاف صيد الحرم**) وقد دل عليه رجل للصائد (**والدال غير المحرم لأن أمنه**) كان (**بالمكان ولم يزل بالدلالة**) كما كان فلم يوجد منه جناية مؤدية إلى التلف. وقد يقال: فينبغي أن لا يضمن المحرم الدال عليه لعموم الدليل، وجوابه أن دلالة المحرم جناية على الإحرام، فيجب الجزاء، لا لأنه جناية على صيد الحرم وجناية المحرم على صيده مطلقاً جناية موجبة للضمان. فلا يتوجه إليه ما أورد، كما أشار إليه المصنف في «الحاشية» بقوله، وفيه ما فيه (**وأورد أن الأجنبي**) الدال للسارق (**التزم بعقد الإسلام أن لا يدل سارقاً**) كما التزم المودع بالاستيداع والمحرم بالإحرام (**وقد ترك**) هذا الملتزم وأفضى إلى إتلاف مال معصوم، فينبغي أن يضمن الدال هناك لجريان دليل المحرم والمودع الدالين (**وأجيب بأن الإسلام التزام حقية ما جاء به النبي ﷺ**) وآله وأصحابه (**وسلم إجمالاً**) لا التزام خصوص عدم الدلالة على هذا المال (**فهناك لزوم**) للحفظ بالإسلام (**لا التزام**) والموجب هذا الالتزام بخلاف المودع حين استودع فإنه من البين أنه التزم الحفظ، وإلاّ لم يودعه، وكذا المحرم (**ولو سلم**) أنه التزام للحفظ (**فمع الله تعالى**) أي فهو التزام مع الله (**لا مع العبد**) فالدلالة جناية في حق الله تعالى، فيجب الجزاء من عنده، ولا يجب للعبد شيء (**فيلزم الإثم لا الضمان**) فإن قلت: فينبغي أن لا يضمن الساعي إلى السلطان الظالم فأخذ بسعايته المال من غير حق، مع أنهم افتوا أنه يضمن. قال: (**وفتوى المتأخرين بالتضمين بالسعاية**) إلى السلطان الظالم ليأخذ المال ظلماً (**بخلاف القياس**) فإن مقتضاه ما ذكر (**استحساناً لغلبة السعادة إلى الظلمة في زماننا**) فلو لم يوجب الضمان عليهم وهو لا يقدر أن يأخذ من الآخذ لتوي المال ويتضرر المسلمون تضرراً عظيماً (**وقد يطلق السبب مجازاً على تعليق الطلاق ونحوه**) كالاعتاق والنذر (**لأنه غير مفض إلى الوقوع، بل مانع**) له لما مر أن التعليق يمنع المعلق بالشرط عن السببية فإذن ليس هو سبباً حقيقة (**وإنما له نوع إفضاء ولو بعد حين**) ولذا يسمى به مجازاً (**فإذا تحقق الشرط صار علة حقيقة**) مؤثرة في الحكم (**بخلاف السبب في معنى العلة، لأنه لم يؤثر في الحكم وإن أثر في علته فافترقا**) وتميزا من هذا الوجه (**ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية**) فإنه يمين وهو انعقد للبر بأن يترتب الجزاء لو خالف، فلا يبقى إلاّ إذا صلح لأن يترتب عليه الجزاء ظاهراً، كما هو حكم العلة الحقيقية (**فلا يبقى**) التعليق (**إلاّ ببقاء المحل**) ويفوت بفوات المحل (**خلافاً لزفر**) الإمام، فعنده ليس له شبه بالحقيقة أصلاً، ولا ينتظر بقاءه إلى بقاء المحل (**وثمرته**) أي ثمرة هذا الخلاف (**أن تنجيز الطلقات**) (**الثلاث بعد التعليق مبطل له**) أي للتعليق (**عندهم**) لفوات المحل (**خلافاً له وقد مر في المقالات ما هو الحق**) فارجع هناك.

(**وأما الشرط فحقيقي**) عقلي (**كالحياة للعلم وجعلي للشارع، كالشهود للنكاح**) والشارع جعلها شرط له، وليس له وجود عنده بدونها (**والعلم بوجوب العبادات على من أسلم في دار الحرب**) لعدم تمكنه من إيقاعها بدونه (**فلا قضاء عليه إذا علم**) بوجوب العبادات (**بعد زمان**) لسقوط الوجوب عنه للجهل دفعاً للحرج (**بخلاف النائم لأن الدار**) التي فيه النائم (**دار العلم،**

فكأنه ثابت في زمان النوم) فأقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من التعلم فيها مقام العلم شرعاً، كالسفر والمشقة **(أو)** جعلى **(للمكلف بالتعليق حقيقة)** كما إذا كان مصدراً بكلمة التعليق **(كأن تزوجت امرأة أو هذه)** فهي طالق **(أو معنى)** بأن لا يكون هناك مفرد مفيد للشرط، لكنه يفهم من التركيب المعنى التعليقي **(كالمرأة التي أتزوجها)** أو كل امرأة أتزوجها، لأن الأمر الغير المعين الموصوف بصلة أو النكرة الموصوفة بجملة يفيدان عرفاً ولغة المعنى التعليقي الذي تفيدها الجمل المصدرة بكلمات التعليق، ولذا تدخل الفاء الجزائية في الخبر **(بخلاف هذه أو زينب التي أتزوجها، لأن التوصيف عند الإشارة أو التسمية لغو)** والتعليق إنما يستفاد منه **(ويسمى)** هذا القسم **(شرطاً محضاً لعدم العلية فيه بوجه بل أثر التعليق إعدام العلة)** أي إزالة العلية لما تقدم أن المعلق بالشرط لا ينعقد علة قبل وجوده **(ثم قد يضاف إليه)** أي إلى الشرط **(الحكم وذلك عند عدم علة أو سبب صالحين للإضافة)** فيترتب عليه ما يترتب على العلة **(وسموه شرطاً فيه معنى العلة)** وجه التسمية ظاهر **(كشق الزق)** فسال منه ما كان فيه **(وحفر البئر في الطريق)** فمشى إنسان فوقع فيه من غير علم به، فالشق والحفر شرطان، لكن في معنى العلة **(لأن السيلان وميل الثقيل)** اللذين هما سببان وعلتان للتلف والزق كان مانعاً، وبالشق زال المانع **(طبيعي)** لا يصلح لإضافة التلف بما هو جناية إليه **(و)** كذا **(المشي)** الذي هو علة السقوط الذي هو علة التلف **(مباح)** والجناية لا تضاف إلاّ إلى التعدي، فلا يصلح للإضافة **(إلاّ إذا تعمد المرور)** هناك، فإنه حرام يصلح لإضافة الجناية إليه **(فلا تعدي)** ههنا **(إلاّ في إزالة المانع)** من السقوط **(فيضاف الضمان إليه)** فيضمن الشاق والحافر ما تلف بهما **(وفي شهود اليمين والشرط)** أي فيما إذا شهد شاهدان على حلفه بالعتاق مثلاً عند دخول الدار وآخران شهدا بدخوله الدار الذي هو الشرط **(إذا رجعوا جميعاً)** يعني شهود الشرط واليمين **(بعد الحكم)** بالعتق **(الضمان على شهود اليمين)** لأن القضاء ماض لا ينقض، لأنه كان بظاهر حجة، فلزم العتق فوجد التلف، والقضاء لا يصلح موجباً للضمان، فهو على الشهود لأنهم متلفون، لكن على شهود اليمين دون الشرط **(لأن الحكم مضاف إلى العلة عند وجودها)** دون الشرط، والعلة هي اليمين فالاتلاف من شهود اليمين فيضمنون **(وفي تضمين شهود الشرط إذا رجعوا وحدهم)** دون شهود اليمين في الصورة المفروضة **(اختلفوا فطائفة منهم)** الإمام **(فخر الإسلام)** رحمه الله تعالى **(نعم)** يضمنون **(وهو المختار وطائفة ومنهم)** الإمام شمس الأئمة **(السرخسي)** رحمه الله تعالى **(لا)** يضمنون **(واختاره)** الشيخ كمال الدين **(ابن الهمام)** رحمه الله تعالى **(لنا)** أنه تلف ماله من غير حق، فلا بد من التضمين على المتعدي و**(اليمين لا يصلح علة للضمان)** حتى يجب على شهوده فإنه تصرف في ملكه **(والقضاء واجب)** على القاضي عند ظهور الحجة عنده، فلا يصلح علة للضمان لأن الواجب ليس في أدائه تعد **(فلا تعدي إلا من شهود الشرط)** لأنهم شهدوا شهادة باطلة، وارتكبوا كبيرة فأفضى إلى ما أفضى فيضمنون **(فصار كشهود القصاص إذا رجعوا)** لأنهم متعدون ينسب التلف إليهم **(ولا يلزم)** على هذا **(شهود الإحصان)** اعتراضاً فإنه إذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالإحصان فحكم بالرجم، فرجم

المشهود عليه، فرجع شهود الإحصان فقط، فينبغي أن يضمنوا الدية لوجود التعدي منهم **(لأن الزنا علة صالحة لإضافة الحد)** وتنقطع الإضافة عن الشرط والأمارة عند وجودها، والإحصان شرط أو أمارة ولا يذهب عليك أن الزنا ليس سبباً صالحاً لإيجاب الرجم إلاّ حال الإحصان فالتعدي منهم فافهم. منكرو الضمان **(قالوا: العلة)** ههنا **(وإن لم تكن صالحة لإيجاب الضمان صالحة لقطعه عن الشرط إذا كانت فعل)** فاعل **(مختار)** فلا يضاف إليه ما دامت موجودة، فلا يضمن الشهود **(أقول)** في الجواب: ماذا أرادوا بالعلة؟ **(إن أريد به القضاء)** فحينئذٍ جعلوه فعل فاعل مختار قاطع النسبة عن الشرط **(كما في التحرير والتوضيح فبعد أنه علة الحكم بالوجود)** أي وجود الشرط **(لا علة الهلاك فيه أن المجبور شرعاً كالمجبور طبعاً)** فهو بمنزلة المكره **(فصار كالواقع في البئر)** وهو كما ترى. فالأولى أنه مؤد لما وجب وأداء الواجب لا يصلح لإضافة الضمان والجناية إليه **(وكيف ولو تم)** ما ذكروا **(لزم انتفاء الضمان مطلقاً)** عن الشهود **(إذا رجعوا)** لتخلل القضاء الذي هو فعل الفاعل المختار **(وهو باطل إجماعاً)** لوجوبه على الشهود إذا رجعوا إجماعاً **(وإن أريد به اليمين)** فحينئذٍ يجعل هو فعل الفاعل الذي هو المالك قاطع النسبة عن الشرط **(كما هو المتوهم)** ففيه أنه فعل مشروع لا يصلح متلفاً بالتعدي أصلاً، وأيضاً **(فمنقوض بقوله: إن كان قيده عشرة أرطال فهو حر، وإن حله أحد فهو حر، فشهدوا بعشرة)** أي بأنه عشرة أرطال **(فقضى بعتقه ثم وزن فثمانية)** أي فإذا هي ثمانية أرطال **(ضمنوا عنده)** رضي الله عنه **(لأن القضاء)** بعتقه **(على موجب شرعي)** لقيام الحجة ظاهره **(بلا تقصير)** منه **(في تعريف الحق لأنه)** أي تعريف الحق إنما هو **(بعد الحل و)** الحال أن **(ذلك معتق)** قبل ذلك بالقضاء، لأن القضاء في العقود والفسوخ ينفذ ظاهراً أو باطناً، فهو حر بالقضاء في الواقع، وفيما بينه وبين الله تعالى أيضاً **(فعتق باليمين الأول)** إذ ليس غيره **(وهي غير صالحة لإضافة الضمان، لأن تصرف المالك ليس بتعد)** والضمان لا يكون إلاّ بالتعدي **(فتعين الشرط)** أي الشهادة لكونه تعدياً فيضمنون، فلو جعل اليمين قاطعاً للنسبة والضمان عن الشرط فاليمين ههنا موجود، فيجب أن يقطع عن صاحب الشرط، فلا يجب الضمان **(وعندهما)** العبد **(رقيق بعد القضاء)** والقضاء بالعتق باطل عندهما باطناً لأن القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ عندهما باطناً **(والعتق)** ينزل عليه **(بالحل)** باليمين الثاني **(فلا تعدي)** من شهود الشرط **(فلا ضمان فتدبر، وكل حكم تعلق بشرطين كأن دخلت هذه)** الدار **(وهذه)** الدار **(وكالطهارة للصلاة)** فإن الطهارة أمور متعددة من غسل الوجه واليد والرجل ومسح الرأس مثلاً **(فسموا أولهما شرطاً اسماً لا حكماً)** أما كونه شرطاً اسماً فلتوقف الحكم عليه، وأما عدم كونه شرطاً حكماً فلانفكاك الحكم عنه **(وقول)** الإمام **(فخر الإسلام إنه شرط مجازاً محل نظر)** فإن الشرط لم يؤخذ في مفهومه الوجود عند الوجود، اللهم إلاّ أن يجدد اصطلاح **(نعم في التعليقي وغيره فرق لوجوب الاتصال)** في التعليق **(وعدمه)** أي عدم وجوب الاتصال في غيره، ولا يلزم منه اعتبار الاتصال في مفهوم الشرط فتدبر **(وكل شرط اعترض عليه فعل)** فاعل **(مختار وهو)** والحال أن الفعل **(غير منسوب إليه)** أي إلى الشرط **(فهو في معنى السبب)** المحض لا يوجب شيئاً **(فلا يضمن**

الحال) العبد المقيد **(قيمة العبد إن أبق)** بعد الحل **(لأن الإباق)** وجد **(باختياره، والحل غير موجب له)** بل حق المولى يسده عن الإباق لكونه مكلفاً بالإطاعة **(بخلاف شق الزق)** فإنه موجب لسيلان ما طبعه ذلك **(وكذا في فتح القفص والاصطبل)** فطار الطير أوفر الدابة **(لا يضمنهما الفاتح)** لكون الطيران والفرار باختيارهما، وليس موجباً لهما **(خلافاً لمحمد)** الإمام والشافعي رضي الله عنه **(لأن في طبعهما الفرار عند عدم المانع، فكان)** طبيعياً **(كسيلان المائع)** بالشق فيضمن الفاتح **(ولأن فعلهما)** هذا **(هدر شرعاً)** فلا اعتبار له فيضاف إلى الفاتح دون اختيارهما **(بخلاف العبد)** المحلول قيده **(لصحة الذمة)** شرعاً بوجوب الاجتناب عن الفرار **(ورد)** قوله: **(بأن للاختيار مدخلاً البتة)** في الطيران والفرار **(وهو)** أي الفرار **(وإن كان طبيعياً)** لهما للتوحش **(ليس طبعياً)** بأن لا يكون للاختيار مدخل، وإذا لم يكن طبعياً قطع النسبة عن الفاتح **(وكونه هدراً)** شرعاً **(لا يمنع)** قطع الحكم عن الشرط كمن أرسل كلباً إلى صيد فمال عنه إلى جهة أخرى **(ثم مال إليه فأخذه لا يحل لأن بالميل)** عنه **(قطع النسبة)** نسبة الإرسال **(إلى المرسل، وكمن أرسل دابته على الطريق فجالت يمنة ويسرة فأتلفت شيئاً لا ضمان على المالك)** لأنها بالتوجه إلى الجهة الأخرى قطعت نسبتها عن المرسل، فعلم أن تخلل فعل مختار، ولو كان هدراً مما يقطع النسبة إلى غيره، وإذا انقطع نسبة طيران الطير أو ندّ الدابة لم يضمن **(وفيه ما فيه)** إذ مداخلة هذا الاختيار الشبيه بالطبع لا يقطع النسبة البتة، كيف وليس توحشه الطبيعي أدون من انجبار القاضي في الحكم بالقصاص بشاهد الزور. وأما مسألة إرسال الكلب فلأن الشرط في حل الذبيحة الذهاب من عند المرسل لطلب الصيد، وبالميل إلى جهة أخرى علم أنه ما كان ذهب لطلب الصيد. ومسألة إرسال الدابة على الطريق فيه الكلام ولو سلمت فالاجتناب عن اتلافه كان ممكناً فالقصور من المتلف نفسه أو ماله فافهم. وفي «الكشف»: قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله، ما ذكرنا جواب القياس، وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان، فقد ألحق العادة وإن كانت عن اختيار بالطبيعة التي لا اختيار فيها صيانة لأموال الناس وأهدر اختيار ما لا عقل له لأنه جبار انتهى.

(وأما العلامة فمثلت بالإحصان) وهو علامة وجوب الرجم **(وعليه)** الإمامان شمس الأئمة **(السرخسي و)** فخر الإسلام **(البزدوي، والمختار أنه شرط لوجوب الرجم وعليه الأكثر)** وفي «الكشف» ما اختاره الشيخان طريقة القاضي الإمام أبي زيد في «التقويم»، وأما أصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين منهم من سواهم من الفقهاء فقد سموا الإحصان شرطاً **(لنا التوقف بلا تأثير ولا افضاء)** أي وجوب الرجم يتوقف على الإحصان، وليس الإحصان مؤثراً فيه ومفضياً إليه وهو الشرط أتباع الشيخين **(قالوا: أوّلاً: يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال عندنا، ولو توقف الوجوب)** وجوب الحد **(عليه لم يقبل)** فإن الحدود لا تثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال. وهذا الاستدلال لو تم فإنما دل على أن الأليق بمذهبنا كونه أمارة لا أنه أمارة في الواقع، فإن قبول شهادة النساء فيه ليس مجمعاً عليه **(قلنا)** إنما لا يثبت بشهادة النساء ما يكون مؤثراً في الحد، والاحصان ليس كذلك وهو **(عبارة عن خصال حميدة)** من الحرية والإسلام

والنكاح والعقل (**ليست**) تلك الخصال (**مؤثرة ولا مستلزمة للعقوبة بل مانعة عن الزنا**) فيثبت بشهادة النساء (**فصار كما إذا شهدوا في غير كهذه الحالة، ومن ههنا**) أي من أجل أن شهادة الإحصان شهادة خصال حميدة (**لم يضمنوا إذا رجعوا**) لأنهم ما كانوا أتوا إلاّ بالثناء، والذي يسده عما فعل كذا قالوا، والحق أن هذا الثناء أتلف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة، فلا بدّ من الضمان على المتعدي، وصاحب العلة غير متعد وكذا القاضي في حكمه إنما المتعدي صاحب هذا الثناء الذي هو الشرط، فينبغي أن يضمنوا والله أعلم بأحكامه (**و**) قالوا (**ثانياً: الشرط ما يمنع ثبوت العلة**) وتأثيرها (**حقيقة بعد وجودها صورة فلا يتقدم**) على العلة (**مطلقاً**) والإحصان متقدم على الزنا فلا يكون شرطاً (**قلنا: ذلك الشرط التعليقي**) هو الذي لا يتقدم على العلة ويبطل عليتها (**لا**) الشرط (**مطلقاً كشرط الصلاة**) فإنه قد يتقدم أيضاً ثم ترقى، وقال: (**بل قد يتقدم**) الشرط (**التعليقي أيضاً، ويتأخر ظهوره كالتعليق بكون قيده عشرة**) أرطال، فإنه متقدم موجود من حين قيد ويظهر بعد الحل (**وما**) قال (**في التحرير أن التعليق في مثله يكون على الظهور**) أي ظهور كون قيده عشرة (**وإن لم يذكر**) في اللفظ (**لأن الكائن ليس على خطر**) والشرط لا بد أن يكون على خطر، (**فأقول فيه أنه يلزم**) على هذا التقدير (**أن لا يعتق إلاّ من حين العلم**) بالقيد (**فالأوجه أن المعتبر هو الخطر باعتبار العلم، وإن كان التعليق على المعلوم تدبر**).

فصل

(**التعبد بتحصيل القياس والعمل بمقتضاه جائز عقلاً**) لا يحيله العقل (**عند الجمهور**) من أهل الإسلام (**لا واجب كما عليه القفال وأبو الحسين**) المعتزلي (**ولا ممتنع**) عقلاً (**كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة، ومنهم النظام. لنا**) لو كان ممتنعاً للزم من وقوعه محال و(**لا يلزم من إلزامه محال أصلاً**) ضرورة (**كيف والاعتبار بالأمثال من قضية العقل**) وهو يحكم أن المتماثلات حكمها واحد، وإنكار هذا مكابرة؛ ثم هذا الدليل إنما هو لإبطال قول الروافض ونحوهم، وأما قول أبي الحسين فلا يهمنا إبطاله، ولذا أعرضوا عنه واكتفوا بكشف شبهة أبي الحسين. الموجبون (**قالوا: لولا التعبد**) بالقياس واجب (**لخلت الوقائع**) أكثرها (**عن الأحكام**) والتالي باطل، فالمقدم مثله (**قلنا**) لا نسلم بطلان التالي: بل يجوز العمل بالإباحة الأصلية ونحوها و(**لو سلم بطلان التالي، فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص**) على كل واقعة (**بالعمومات**) فلا خلو، وإن قيل: لم توجد العمومات كذلك، قلت: لم يبق الوجوب العقلي (**أقول: إن قيل: الاختلاف**) بين المجتهدين (**رحمة فلا تعمم**) الأحكام كل واقعة، وإلاّ لم يقع اختلاف فتذهب الرحمة الكثيرة (**قلنا: الاختلاف لا ينحصر في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الظواهر**) والخفي والمتشابه فتختلف الآراء في فهم معانيها وأخذ الحكم الشرعي منها (**ثم إنه**) أي اللزوم (**لا يخلو عن قوّة، لأن الأحكام**) الإلٰهية (**مبنية على المصالح**) للعباد تفضلاً (**وهي متفاوته حسب تفاوت الزمان والمكان، فلا يمكن ضبطها إلاّ بالتفويض إلى الرأي**) وإلاّ خلت الوقائع لعدم كفاية العمومات (**فتدبر**) وأنت لا يذهب عليك أن تفاوت المصالح في كل

زمان بحيث لا يدخل تحت ضوابط موضوعة من قبل الشارع محل تأمل لا بد في إبانة ذلك من دليل، كيف والضوابط الموضوعة من أهل الاجتهاد لم تخرج واقعة إلى هذه الغاية، فما ظنك بمن علمه محيط بما يكون من الأزل إلى الأبد، فتأمل. المنكرون **(قالوا: أولاً)** القياس طريق غير مأمون من الخطأ و**(العقل يمنع من طريق غير مأمون)** فالقياس ممنوع عقلاً **(قلنا)** منع العقل مطلقاً، ممنوع، بل **(إذا كان الصواب راجحاً لا يمنع)** العقل **(فإنّ المظان الأكثرية)** النافعة **(لا تترك بالاحتمالات الأقلية)** النادرة، والقياس لما كان الصواب فيه راجحاً ينبغي أن لا يترك **(كيف)** يترك راجح الصواب **(وأكثر تصرفات العقلاء لفوائد غير متيقنة بالاستقراء)** ثم دليلهم منقوض بظواهر النصوص، فإنه غير مأمون لوجود الاحتمال، فلا يتبع **(و)** قالوا **(ثانياً: وهو للنظام)** حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الأحكام، والشارع لم يعتبر الأحكام كذلك، فلا يكون القياس معتبراً عنده تعالى؛ ووجه عدم اعتبار الأحكام كذلك قوله **(ثبت الفرق بين المتماثلات، كإيجاب الغسل من المني دون البول)** مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد **(وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير)** مع أن جناية الأول أصغر من جناية الثاني **(وكثير)** من الأحكام كذلك **(و)** ثبت **(الجمع بين المختلفات، كالتسوية بين القتل عمداً وخطأ في الإحرام)** مع كون العمد جناية كاملة دون الخطأ **(وكالزنا والردة)** كلاهما يوجبان القتل مع كون الثاني أكبر كبيرة من الأول **(إلى غير ذلك. والقياس)** كان يقضي **(بالعكس)** أي بثبوت الجمع بين المتماثلات، والفرق بين المختلفات **(قلنا)** ليس المتماثلات متماثلة من كل وجه، ولا المختلفات مختلفة من كل وجه، بل يجوز اختلاف المتماثلات في المناط، واتفاق المختلفات فيه. و**(يجوز الفرق لفارق فلا مماثلة)** باعتبار ذلك الفارق **(والجمع بجامع فلا مخالفة)** بالنظر إليه **(مطلقاً، ألا ترى النظام مع اعتزاله)** ومخالفته. إيانا **(معنا في الإسلام)** فتتفق الأحكام التي بحسبه **(على أن الاتفاق لعلل مختلفة جائز)** يعني أنه يجوز أن يكون لعلل شتى معلول واحد، فيجوز اتحاد أحكام المختلفات فافهم. **(و)** قالوا: **(ثالثاً: القياس يوجد فيه اختلاف** كثير **(كما هو الواقع)** المشاهد **(وكل ما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله، وكل ما هو كذلك فهو مردود إجماعاً)** إذ لا حكم إلاّ لله تعالى **(أما)** المقدمة **(الثانية فلقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾** [النساء: ٨٢] **فإنه دل على أن ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف)** لأنّ لو لانتفاء الثاني لأجل انتفاء الأول، فانتفاء الأول سبب يلزمه انتفاء الثاني **(وينعكس بعكس النقيض إلى تلك المقدمة)** وهي قولنا: ما يوجد فيه اختلاف ليس من عند الله تعالى **(و)** قال **(في شرح المختصر أن في الآية إشارة إلى المقدمة الأولى أيضاً، وقرّره التفتازاني بأنها دلت على أن ما ليس من عند الله يوجد فيه الاختلاف، ومعلوم)** من الخارج **(أن القياس ليس من عند الله)** بل بإخراج المجتهد برأيه، فهو مما يوجد فيه اختلاف **(ثم أورد)** هو نفسه **(بأنه لو كان هذا)** أي كون القياس لا من الله **(معلوماً لما احتيج إلى الآية)** المذكورة **(بل نضمه إلى)** المقدمة **(الثالثة: ويتم)** الدليل **(أقول)** ليس تقريره ما ذكر **(بل تقريره أنها دلت على أن ما من عند غير الله ففيه اختلاف)** بصريحها. **(ومعلوم أن القياس من عند غير الله)** وهو المجتهد

(وهذا لا يستلزم ضرورة أن لا يكون من عند الله) وإن استلزم بنظر دقيق **(حتى يضم إلى)** المقدمة **(الثالثة)** وإنما لا يستلزم ضرورة **(لجواز أن يكون شيء من شيئين)** جوازاً عقلياً وإن لم يكن وقوعياً **(فلا بد من الرجوع إلى الآية)** لإثبات ما يضم إليها **(كما مر)** وإن قيل: يمكن إثباته بوجه آخر، قلت: لا يجب على الناظر تعيين الطريق **(قلنا: المنفي هو التناقض أو الاضطراب المخل بالبلاغة)** عن القرآن الشريف، لا الاختلاف مطلقاً **(فإن اختلاف الأحكام)** ثابت **(لا ريب فيه)** فليس الآية مما نحن فيه، والقياس أيضاً كاشف عما عند الله، لكن ظناً كظاهر الكتاب فافهم.

(مسألة: ذلك التعبد) أي التعبد بالقياس الذي كان جائزاً **(واقع)** البتة **(خلافاً لداود الظاهري والقاساني والنهرواني فإنهم)** وإن جوّزوا التعبد به عقلاً لكنهم **(منعوه سمعاً)** وحكي عن داود إنكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات، وعن القاساني والنهرواني أنه واقع إذا كان العلة منصوصة ولو إيماء وإنما أنكرا فيما عدا ذلك **(وأما القائلون بالوقوع)** أي وقوع التعبد **(فالأكثر)** منهم قائلون بالوقوع **(بالسمع وطائفة من الحنفية والشافعية)** قالوا بوقوعه **(بالعقل أيضاً، وهو المختار، ثم دليل السمع قطعي عند الأكثر)** من القائلين **(خلافاً لأبي الحسين)** فإنه يقول إنه ظني، فإن قلت: قد تقدم أنه قال بالوجوب العقلي، وههنا قد قال بالظنية وبينهما تنافٍ **(قيل: هذا)** أي ظنية وقوع التعبد **(لا ينافي وجوب التعبد)** به **(عقلاً، إذ الشيء يجب أوّلاً ثم يقع)** فيجوز أن يكون وجوبه قطعياً ووقوعه مظنوناً **(أقول)** معنى وجوب التعبد عنده أنه يجب على الشارع أو منه نظراً إلى الحكمة الأزلية الثابتة له و**(ما يجب على الشارع)** أو منه **(يقع قطعاً)** فقطعية الوجوب ملزوم قطعية الوقوع ومنافي اللازم مناف للملزوم فلزم التنافي **(فالأوجه)** في الجواب **(أن القطع)** بالوقوع **(عنده بالعقل، وأما السمع الدال)** عليه **(فظني)** يعني أنه لم يقل بظنية الوقوع، بل بظنية الدليل السمعي الدال عليه فقط، ويجوز أن يكون مقطوعاً بالدليل العقلي **(لنا أوّلاً: كما أقول القياس حجة لحكم شرعي)** ومنتج إياه **(وكل ما هو كذلك فالتعبد به واقع، لأن طلب العلم)** بالأحكام الشرعية **(فرض إجماعاً)** فطلب ما يحصل به العلم أيضاً فرض و**(أما الحجية فلإفادته التصديق)** بالحكم الشرعي **(ولذلك)** أي لأجل أنه مفيد للتصديق **(أثبته الحكماء والمتكلمون)** لإثبات بعض مطالبهم **(بيد أنه إن كان الأصل عقلياً)** كما في الحكمة والكلام **(فالفرع)** أيضاً **(عقلي، وإن)** كان **(شرعياً فشرعي)** أي فالفرع شرعي، فإذن هو حجة على الحكم الشرعي **(و)** لنا ثانياً **(قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾)** [الحشر: ٢] فإن قيل: المراد ههنا الاتعاظ لا القياس، وإلاّ لكان المعنى أنّ الله تعالى فعل ببني النضير ما فعل، فقيسوا الأرز بالشعير، وهو كما ترى. وأيضاً الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون الشرعي كقياس العالم في الاحتياج إلى الصانع على حاجة البناء، إلى البناء قال **(أي ردوا الشيء إلى نظيره في مناطه في المثلات وغيرها، لأنّ العبرة لعموم اللفظ)** ولفظ الاعتبار موضوع لهذا المعنى، والاتعاظ نوع منه، فيحمل على العموم، وليس له اختصاص بالقياس العقلي، بل هو أيضاً نوع منه، ولا يرجع الحاصل إلى ما ذكرتم، بل إلى أنا فعلنا بهم

ما فعلنا، فقيسوا الأمور بأمثالها أنتم يا أهل الأبصار، فدخل فيه قياس أفعالنا على أفعالهم في وصول الجزاء فيحصل الاتعاظ. وهذا المعنى في غاية اللطافة والبلاغة **(ولو حمل على الاتعاظ فقط)** دون الأعم **(دل على القياس أيضاً)** بدلالة النص **(كما)** قال صدر الشريعة **(في التوضيح، وذلك لأن فاء التفريع)** في قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ **(يدل على أن القصة السابقة)** هي إخراج بني النضير من المدينة إلى الشام وقذف الرعب في قلوبهم وتخريب بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين **(علة لوجوب الاتعاظ، بناء على أن العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب)** فيجب في كل ما هو سبب ومسبب **(وهو معنى القياس الشرعي)** وهذا هو التقرير الذي عبر عنه الإمام فخر الإسلام بالدليل المعقول **(وأورد في التلويح)** أن هذا إنما يتم لو دل التفريع على أن ما قبله سبب تام و**(أن الفاء بل صريح الشرط، والجزاء لا يقتضي العلية التامة بل)** إنما يقتضي **(الدخل في الجملة، فلا يدل على أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب. أقول)** في الجواب **(لو صح هذا)** أي عدم إيجاب التفريع بالفاء تمامية المتفرع عليه بل المداخلة في الجملة **(لصح، ثم كالفاء في الجزاء، لأن الدخل في الجملة لا ينافي التراخي)** فإنّ المعلول يتخلف عن العلة الناقصة كثيراً، ويمكن لمن ليس له ذريعة فوق الجدال أن يقول: هذا قياس في اللغة، فإنّ الحروف وإن كان معانيها متقاربة إلاّ أنهم وضعوا بعضها لأن يستعمل في محل دون الآخر، ألا ترى أن معنى ما ولا ولم واحد وما لا يجيء لنفي الجنس، ولم لا يدخل إلا على المضارع، وهكذا فيجوز أن يكون حال كلمة الفاء وثم كذلك، فالفاء وإن كان لا ينافي التراخي ويفيد مطلق الدخل لكن وضعت لدخولها على الأجزية دون غيرها، وإن قرب معناه، ولما كان لهذا توهم أردف المصنف ما يقطع الإيراد عن أصله، وقال: **(بل الصحيح أن الفاء يستلزم الاستلزام)** أي استلزام الأوّل للثاني **(لغة كما في)** شرح **(الرضى)** للكافية. ثم لما كان يورد على الدليل أيضاً أن الأمر يجوز أن يكون للندب، فلا يفيد وجوب التعبد أو للمرة فلم يلزم إلاّ التعبد مرة، وهو يتحقق في ضمن الاتعاظ الواجب خصوصاً أيضاً، أو يكون الأمر للحاضرين فقط، فلا يجب التعبد به علينا. أجاب بقوله **(ثم كون الأمر للندب أو المرة أو للحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة)** لا ينبغي أن يلتفت إليها. أما الأول فلأنه لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات، وأما الثاني فيأبى عنه التفريع، فإنه يوجب العلية والتكرر وكذا المقام، وأما الثالث: فلأن الشريعة المطهرة عامة هذا. واعلم أنه لعل مرادهم بالقطع الذي ادعى من قبل القطع بالمعنى الأعم، وهو الذي يقطع احتمالاً ناشئاً عن دليل، ولو كان احتمالاً ناشئاً عن غير دليل مما يعد في العرف واللغة كلا احتمال فلا ينافي وجود مطلق الاحتمال البعيد عرفاً ولغة، ولو لم يكن المراد هذا، بل المعنى الأخص، لما صح الاستدلال بهذه الآية. فإنّ احتمال التجوز وإرادة الاتعاظ وعدم استعمال الفاء في اللزوم قائم، ولو كان بعيداً يعدّ عرفاً كلا احتمال، وينسب العرف لمبديه ما يكره فافهم **(و)** لنا **(ثالثاً حديث معاذ)** وقد تقدم، وهو يدل على الاجتهاد بالرأي، وأورد عليه أن الاجتهاد بالرأي غير منحصر في القياس، بل يجوز أن يكون بنحو آخر، كالاجتهاد في تأويل

الظاهر أو الخفيّ أو المشكل ونحو ذلك. وجوابه أن الكلام فيما إذا لم يوجد في الكتاب والسنة. وحينئذٍ لا اجتهاد إلاّ بالقياس، وعلى التنزل فهو فرد له وداخل فيه، فالاجتهاد بعمومه متناول إياه، ولما كان لقائل أن يقول إنه خبر واحد مفيد للظن، ولا يفيد في إثبات الأصول، قال: **(فإنه)** خبر **(مشهور يفيد الطمأنينة، وهو)** أي الاطمئنان **(فوق ظن الآحاد)** لأنه يقين بالمعنى الأعم المذكور **(وبمثله يصح إثبات الأصل فافهم)**. وهذا أيضاً يرشدك إلى ما قلنا **(و)** لنا **(رابعاً: تواتر عن الصحابة)** رضي الله تعالى عنهم **(المجتهدين)** العادلين **(العمل به عند عدم النص. وإن كان التفاصيل)** أي تفاصيل أعمالهم **(آحاداً)** فإن القدر المشترك متواتر **(والعادة قاضية في مثله بوجود القاطع)** بحجيته والعلم به، فهذا استدلال بالحقيقة بالقاطع الذي كان عندهم، وعملهم شائعاً ذائعاً دليل عليه **(وأيضاً شاع بينهم الاحتجاج به والمباحثة)** فيه **(والترجيح فيه)** عند المعارضة **(بلا نكير)** من واحد **(والعادة تقضي بأن السكوت في مثله من الأصول العامة الملزمة)** للعمل **(وفاق)** وهذا استدلال بنفس إجماعهم على الحجية، فإنهم عملوا به، واستدلوا به من غير نكير، وأشار إلى دفع ما يورد أن الإجماع إن كان سكوتياً فلا يفيد، إلاّ الظن، ولا يغني من الحق في الأصول شيئاً بأنه علم ضروري، بأن الكل متفقون، وسكوتهم للاتفاق، فإنّ السكوت في مثل هذا الأصل لا يكون إلاّ عن موافقة **(فمن ذلك)** الاحتجاج **(أنه قاس)** أفضل البشر بعد الأنبياء عليهم السلام **(أبو بكر)** الصدّيق رضي الله عنه (الزكاة على الصلاة في القتال) وقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة رواه الشيخان **(فرجعوا إليه)** وسلموا قياسه، وهذا إجماع منهم على حجية القياس **(وورّث)** ذلك الصدّيق **(أم الأم دون أم الأب فقيل)** في «التيسير» القائل عبد الرحمن بن سهل **(تركت التي لو كانت هي الميتة ورث)** هو **(الكل فشركهما في السدس على السواء)** فأخذ بقياس هذا القائل، وفي «شرح السراجي» القائل أم الأب، وهذا لا ينافي ثبوت الحديث. وسماعه من محمد بن سلمة كما لا يخفى **(وورّث)** أمير المؤمنين **(عمر المبتوتة)** المطلقة في مرض الزوج الفارّ **(بالرأي ورجع)** ذلك الأمير **(في قتل الجماعة بالواحد إلى رأي)** أمير المؤمنين **(عليّ)** حين قال: أرأيت لو اشترك نفر في السرقة أكنت تقطعهم؟ فقال: نعم، فقال: هكذا ههنا، كذا في «الحاشية» **(وقال)** أمير المؤمنين **(عثمان)** رضي الله عنه **(لعمر)** أمير المؤمنين رضي الله عنه **(إن اتبعت رأيك فسديد، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي)** فقد جوّز العمل بالرأي **(و)** قاس أمير المؤمنين **(عليّ الشارب على القاذف)** في الحد وأجمعوا به. كما تقدّم **(وقال)** هو كرّم الله وجهه **(اجتمع رأيي ورأي)** أمير المؤمنين **(عمر في أم الولد)** وقد تقدّم **(و)** قاس **(ابن مسعود)** الذي أمر الصحابة بالتمسك بعهده **(موت زوج المفوضة على موت زوج غيرها)** كما تقدم قصته **(واختلفوا في توريث الجدّ مع الإخوة بالرأي)** روى الإمام أبو حنيفة في «مسنده» عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه قال لأمير المؤمنين عمر رضي الله عنه حين شاور في الجدّ مع الإخوة أنّه قال: أرأيت يا أمير المؤمنين[1] لو أن شجرة انشعب من الغصن غصنان أيهما أقرب من أحد

(١)قوله: **(لو أن شجرة انشعب)** الخ يحرر لفظه من المسند، فإن فيه ركة وإن كان المعنى واضحاً. اهـ. كتبه مصححه.

الغصنين؟ أصاحبه الذي خرج منه أم الشجرة، وقال زيد بن ثابت: لو أن جدولاً انبعث منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان، أيهما أقرب إحدى الساقيتين إلى صاحبتها أم الجدول؟ ومقصودهما توريث الأخ مع الجدّ قياساً على توريث العصبات الآخرين بجامع القرب في القرابة، والشجرة والجدول تمثيل لقرب القرابة، لا أنه القياس حتى يرد عليه أنه ليس من القياس المتنازع فيه، وصح عن ابن عباس أنه أرسل إلى زيد بن ثابت وقال: ألا يتقي الله زيد، يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أباً الأب أباً، فانظر تشديده حين مخالفته، هذا القياس فافهم **(وذلك)** أي الاحتجاج بالقياس **(أكثر كما)** روي **(في المطولات من كتب السير)** اعلم أنه كان في هذا الدليل شبه لأولي التلبيس، قد أشير إلى اندفاع بعضها. ونحن نذكر جلها مع حلها، فمنها لا نسلم أن أحداً من الصحابة قاس، وما نقلتم أخبار آحاد لا تفيد القطع فيجوز عدم الصحة، ومنها: أن ما نقلتم عنهم لا تدل دلالة واضحة على كون فتواهم بالقياس، بل يجوز أن يكون عندهم نصوص جلية أو خفية لم يذكروها. ومنها: أنه سلمنا أن فتواهم للقياس لكن لأقيسة جزئية من نوع مّا، فلا تدل على صحة الاستدلال بجميع الأقيسة، والجواب عنها أن المنقولات وإن كانت كل واحد واحد منها أخبار آحاد إلاّ أن القدر المشترك بينها وهو الفتوى بالقياس، وكون عادتهم ذلك متواتر يحدث العلم به بكثرة مطالعة أقضيتهم وتواريخهم، وعلم أيضاً بتكرر عملهم بالأقيسة أنه لم يكن بخصوص نوع أو فرد، وعلم أيضاً بقرائن قاطعة للناقلين أنه لم يكن عندهم نص، وأيضاً: الضرورة العادية قاضية بأنه لو كان عندهم نص استدلوا به في فتاويهم لأظهروا، وإنكار هذا مكابرة، وما نقلنا عنهم وقائع متعدّدة تمثيلاً فلا يضر عدم دلالة البعض على كونها بالقياس، وإلى هذا كله أشار بقوله: تواتر، وبهذا ظهر لك فساد ما في «المحصول» أن الغاية أن النقلة عشرة أوعشرون، ولا يحصل بهم التواتر فلا يثبت به هذه المسألة القطعية، ولا حاجة إلى ما أجاب به أن المسألة ظنية عملية يكفي فيها الظن. ومنها: أنه سلمنا أن العمل بالقياس ثبت عن بعض الصحابة لكن لا يلزم منه الإجماع وإنما يلزم لو كان سكوتهم للرضا بل يجوز أن يكون للخوف قال: النظام أنه لم يعمل به، إلاّ عدد قليل من الصحابة، لكن لما كان مثل أمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين عثمان وأمير المؤمنين علي وكانوا سلاطين فخاف الآخرون من مخالفتهم، لأن العادة جرت بمعاداة من اتخذ قولاً مذهباً من خالفه، فإذاً لا إجماع أصلاً. وجوابه: أن تكرر السكوت في وقائع كثيرة لا تحصى، لا يكون عادة إلاّ عن رضا، لا سيما فيما هو أصل الدين، فهذا السكوت سراً وعلانية من كل أحد في كل واقعة، والتزامهم أحكام الخلفاء الراشدين الناشئة عن الأقيسة يفيد علماً عادياً ضرورياً بالرضا والوفاق. وتوهم نسبة الخوف إليهم بهت، فإن من أخلاقهم الكريمة المتواترة أنهم كانوا لا يخافون في أمر ديني من أحد لا سيما مدة طويلة، وعسى أن يكون إنكار هذا مكابرة، ونسبة المعاداة إلى الخلفاء الراشدين بمخالفة ما اتخذوه مذهباً حماقة عظيمة، فإنهم كانوا ألين للحق. ومن تتبع التواريخ والسير علم علماً قاطعاً أنهم كانوا يخالفون قول الخلفاء كثيراً. وإذا لم يكن لهم خوف في المخالفة في وقائع فأيّ خوف لهم في واقعة واحدة. ومنها:

سلمنا أن الكل راضون به لكن يجوز أن لا يكون رضا البعض قبل رجوع الآخر، فلا يثبت الإجماع، وهذا لأن الكل لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معاً. وقد مر جوابه في الأصل الثالث من أنهم وإن لم يتكلموا دفعة لكن حصل العلم بقرائن الأحوال أنهم، لم يرجعوا مدّة عمرهم، وأيضاً: لم تم لزم بطلان الإجماع مطلقاً، وما في «المحصول» أن الصحابة كانوا معدودين في أول الزمان، فيمكن الاجتماع في محفل والتكلم معاً، ففيه أن المقصود لو تم لدل على بطلان تحقق الإجماع فيما تحقق قطعاً لأنه لم يتفق اجتماع المجتمعين في الحوادث الإجماعية بأن يتكلموا، مع أن ههنا أيضاً وقع الاتفاق على قتال مانعي الزكاة بالقياس بغتة حين خرجوا له فتأمل. ومنها: أنا سلمنا أنه وقع اتفاق الصحابة على العمل على مقتضى أقيستهم، لكن لا يلزم منه عملنا على موجب أقيستنا، بل يجوز أن يكونوا مختصين بهذا لكونهم من أفضل الأمة، وكون أذهانهم ثاقبة من أذهاننا وعقولهم متوقدة بنور إلهي، فإصابة الحق برأيهم أكثر وأقوى من إصابتنا، فجواز تعبدهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به. والجواب أنه لا شك في فضل آرائهم على آرائنا وفي كون إصابتهم للحق أكثر، لكن تعبدهم بالقياس لم يكن لاختصاصهم به، بل تلك الوقائع دلت على أن تعبدهم به لكونه حجة لا غير، ونحن وهم رضوان الله عليهم سيان في اتباع الحجج، على أن من بعدهم من التابعين أيضاً قاسوا من غير نكير، فلا وجه للاختصاص أصلاً فافهم. وتثبت **(وعورض بأن أجلة الصحابة ذموه)** والمذموم منهم لا يكون حجة. ويمكن أن يحرر نقضاً أيضاً على الاستدلال بالإجماع **(فعن)** أفضل البشر بعد الأنبياء سيد الصدّيقين بعدهم **(أبي بكر)** الصدّيق رضي الله تعالى عنه حين سئل عن الكلالة **(أيّ سماء تظلني وأيّ أرض تقلني لو قلت في كتاب الله برأيي)** وهذا ليس من الباب في شيء، فإنه إنما نفى القول بالرأي في تفسير كتاب الله تعالى لا أنه أنكر الرأي والقياس مطلقاً **(وعن)** أمير المؤمنين **(عمر)** رضي الله عنه **(إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن)** وأنت لا يذهب عليك أنه لا ذم فيه إلا لأصحاب الرأي والمتبادر منه من هو ملازم للرأي، ولا يلتفت إلى غيره كأصحاب النار، وهذا لا ينفي قياس صاحب «السنن» **(وعن)** أميري المؤمنين **(علي وعثمان: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى المسح من ظاهره)** وأنت لا يذهب عليك أنه إنما ينفي كون الدين ناشئاً عن الرأي، وهو كذلك، لأن وضع حكم ديني ابتداءً لا يصح بالرأي أصلاً، ولا يلزم منه نفي استعمال الرأي في مماثل لما ثبت من الدين ليعرف الحكم به **(وعن ابن مسعود: إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرمه الله، وحرمتم كثيراً مما أحل الله)** وهذا إنما يتم لو كان الخطاب للكل، وهو خفي بعد، بل لعله لقوم ما وصلوا إلى درجة الاجتهاد بالقياس **(وعن ابن عمر: السنة ما سنه الرسول ﷺ)** وآله وأصحاب **(وسلم، لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين)** وهذا لو تم فإنما يدل على أن الرأي ليس سنة، لا أنه ليس حجة **(الجواب أنه)** أي المنقول **(محمول على تصحيحه فيما لا يصح)** كالملغي الاعتبار والمصالح المرسلة **(وتقديمه على ما يقدح)** فيه من الكتاب والسنة **(توفيقاً)** بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالرأي **(واستدل بما تواتر معناه)** وإن كانت التفاصيل آحاداً **(من ذكره عليه)**

وعلى آله وأصحابه (**الصلاة والسلام العلل للأحكام مثل**: «**أرأيت لو كان على أبيك دين**») في إبانة أجزاء حج الرجل عن أبيه «(**أينقص الرطب إذا جف**)» حين الجواب عمن سأل عن بيع الرطب بالتمر (**فإنهم يحشرون**) في تعليل دفن الشهداء أحد من غير غسل («**أنها من الطوافين**») في تعليل طهارة سؤر الهرة («**فإنه لا يدري أين باتت يده**») في تعليل نهي المستيقظ عن غمس اليد في الإناء (**فلعل الماء أعان على قتله**») في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بإلقائه في الماء (**قيل**) في الاعتراض عليه (**لو تم**) هذا الدليل (**في المنصوص العلة فلا يتم في غيره**) وفيه إشارة إلى أنه غير تام فيه أيضاً، لجواز ذكر العلل بياناً للحكمة لا للقياس، فتأمل فيه، فإن فيه تأملاً (**أقول: لا يبعد أن يقال**) في دفعه (**من علم من عادته التعليل بعلل معقولة علم تصحيحه للسلوك**) أيضاً (**بهذا المسلك مطلقاً**) فإنه يحدث علم ضروري بالتجربة، والتكرار أن الأحكام معللة بالمصالح (**كما في التجربيات**) فتأمل. المنكرون (**قالوا أوّلاً**) قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] (**ونحوه**) فلم يبق شيء يبين بالقياس حتى يكون هو حجة فيه (**قلنا**) نعم، هو تبيان، لكن (**إجمالاً لانعدام تفصيل الكل**) فيه (**قطعاً، فيفصل بالاجتهاد**) والقياس (**و**) قالوا ثانياً قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم («**تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا**» **قلنا**) هو (**معارض بمثله**) فإنه يلزم منه أن لا يكون الكتاب والسنة أيضاً حجتين فافهم. (**أقول: والحل**) لدليلهم (**أن المنع فيه عن التسوية**) بين الثلاثة (**والتخيير**) في العمل (**لا مطلقاً**) عن نفس العمل بالقياس. وأيضاً: يحتمل أن يكون المراد النهي عن التفريق في العمل في بعض الأحيان بواحد وفي زمان آخر بآخر، وفي زمان بآخر، فهم أي المفرّقون ضلوا، وإنما الواجب عليهم اتباع الحجج كلها في زمان واحد فافهم وتأمل.

(**مسألة: النص على العلة يكفي في إيجاب تعدية الحكم**) في محال تحققها (**ولو عدم التعبد بالقياس مطلقاً عند الحنفية و**) الإمام (**أحمد وأبي إسحٰق الشيرازي**) الشافعي (**وهو المختار، وعليه النظام، لكنه قال إنه منصوص**) باستعمال الكلام فيه عرفاً أو لغة (**وعند أبي عبدالله البصري**) المعتزلي يجب التعدية (**في التحريم فقط. خلافاً للجمهور**) من أهل المذاهب (**لنا أوّلاً: إن ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها، لأنه المتبادر إلى الفهم**) من هذا النحو من القرآن (**كقول الطبيب: لا تأكله لبرودته**) يفهم منه، كل واحد نهيه عن البارد مطلقاً من غير نظر وفكر، ولا يحتاج في الفهم إلى المعرفة بشرع القياس (**و**) لنا (**ثانياً: لو لم يعم**) الحكم بل يخص في المنصوص (**لزم التحكم لأن الظاهر**) من التعليل (**استقلالها**) فتخلف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون بعض تحكم صريح، وأنت لا يذهب عليك أن غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا ثبوته مع قطع النظر عن شرع القياس. فإنه لو تم لزم عمومه في المنصوصة والمستنبطة جميعاً فافهم. (**و**) لنا (**ثالثاً: حرمت الخمر لأنها مسكرة، في معنى علة الحرمة حقيقة الإسكار**) عرفاً، فإذا فهم المناظر عرفاً لزم تعميم الحكم أيضاً عرفا (**وأما القول بأن حرمة الخمر معلل بالإسكار المنسوب إليه لا**)

بالإسكار (**مطلقاً، ففي غاية الضعف، لأن الكلام في العلة المتعدية**) يعني أن الكلام فيما لا تدل القرينة فيه على الاختصاص بل يكون الظاهر فيه التعدية (**كقول الطبيب**) فإذا فرض الاختصاص خرج عن محل النزاع. (**المنكرون قالوا أوّلاً:**) لو ثبت إيجاب التعدية فعن دليل، و(**لا دليل على الوجوب، وهو الأمر أو الإخبار به**) ولم يوجد شيء منهما (**قلنا**) لا نسلم أنه لا دليل بل (**ثبوت الحكم عن الشارع من الدلائل**) وههنا قد ثبت بالتعليل، ولا نسلم أن الدليل منحصر في صيغة الأمر أو الإخبار به (**و**) قالوا (**ثانياً: لو صح**) وجوب التعدية من دون توقف على شرع القياس (**لزم عتق كل أسود عند قوله: أعتقت غانماً لسواده**) لعموم العلة (**قلنا: لا يلزم من حجية إيجاب الشارع على غيره**) من العبيد (**حجية إيجاب أحد على نفسه**) يعني: سلمنا أن مفاده عتق كل أسود، لكن لا يلزم لزومه، بخلاف حكم الله تعالى فإنه والٍ وجبار على الإطلاق (**اللهم إلاّ أن يكون**) العموم (**بالصيغة**) بأن تكون الصيغة دالة عليه حقيقة أو مجازاً، فإنّ الشارع إنما أعطاها ولاية الاعتاق وجميع التصرفات الإنشائية بتلفظ الصيغة الدالة عليه (**وهو ممنوع**) فلا يلزم العتق في غير غانم من السودان لعدم موجبه، وهو اللفظ الدال عليه مطابقة حقيقة أو مجازاً (**على أن للنظام أن يفرق بين المنطوق والمحذوف**) فيقول: الموجب للعتق المنطوق دون المحذوف، وههنا اللفظ وإن عم جميع السودان لكنه محذوف وفيه تأمل، قال (**البصري**) العلة في التحريم تدل على أن الضرر منها، فأينما وجدت وجد الضرر، دفع كل ضرر (**واجب**) فيعم التحريم جميع محالها (**بخلاف فعل كل خير**) فإنه ليس واجباً، والعلة المقارنة للأمر إنما توجب الخيرية فيكون كل محالها خيراً. ولا يلزم الوجوب منه (**قلنا: إيجاب كل شيء حرمة ضده**) أي يوجبه (**فتركه**) أي ترك الواجب (**كالنهي**) يكون مشتملاً على ضرر يجب دفعه، فوجب العموم (**تدبر**) فإنه دقيق إلاّ أن يفرق بما بالذات وما بالعرض، فالأولى أن يقرر منعاً بأنا لا نسلم أن كل فعل خير ليس بواجب، بل الأمر كالنهي في دفع الضرر وطلب الخير فافهم.

(**مسألة: الحنفية**) قالوا (**لا يجري**) القياس (**في الحدود**) خلافاً لمن عداهم (**لاشتمالها**) أي الحدود (**على تقديرات لا تعقل**) بالرأي (**كالمائة والثمانين**) هذا دعوى من غير دليل، والخصم لا يقنع عليه، بل يقول عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم، ولا يضر، وأما إذا وجد أصل وعرف علته فمعقولية التقادير رأياً بالتعدية ليست ممتنعة، بل واقعة. ثم أشار إلى دليل آخر لهم بقوله: (**ولو عقل**) التقدير (**كما قيل في اليد السارقة فالشبهة**) الثابتة في القياس (**دارئة**) للحد، فلا يثبت، لقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «ادرؤوا الحدود بالشبهات» رواه في بعض السنن. وهذا أيضاً غير واف، فإنّ الشبهة الدارئة هي الشبهة في تحقق السبب، والحديث محمول عليه، والمأمور به هو الاحتيال في ثبوت الحد كيلا يثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك لا إسقاط ما هو ثابت من الشرع بشبهة في دليله غير مانعة عن وجوب العمل، كيف ولو كان مطلق الشبهة مانعاً عن الحد لما وجب الحد بالدلائل الظنية، كالعام المخصوص ونحوه، وأخبار الآحاد، فما قال المصنف أن أخبار الآحاد

مثل القياس في عدم الإثبات فلا ينقض بها غير نافع مع أنه قد تقدم أن الرواية عن الإمام أبي يوسف ثبوت الحدود بخبر الواحد، وكذا لا ينفع الجواب بأن خبر الواحد ليس في دلالته وإثباته ضعف. وإنما الضعف في السند بخلاف القياس، فإن الضعف في أصل دلالته لأنه لا يعم جميع صور النقض. ولأن الفرق بين الضعفين تحكم. فإنّ كليهما يوجبان شبهة عدم الثبوت فافهم. المثبتون **(قالوا: أوّلاً: أدلة الحجية)** أي حجية القياس **(عامة)** لجميع الأقيسة في حدود كان أو في غيرها، فيجب القول بحجية جميع الأقيسة **(قلنا)** لا نسلم أنها عامة **(بل مخصصة بعدم المانع، فإنه)** تخصيص **(عقلي)** كيف وقد مرّ الشروط في الحجية، فالقياس الغير المشتمل على بعضها غير حجة، والقياس في الحدود من هذا القبيل، لأنّ التقدير مانع **(و)** قالوا **(ثانياً: حد في الخمر)** زمن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم **(بقياس)** أمير المؤمنين **(علي)** كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام كما مرّ **(قلنا)** لم يحد في الخمر بالقياس **(بل بالإجماع)** المزيل لشبهة القياس **(ولا يلزم منه)** أي من الجواز بالقياس المزال الشبهة **(الجواز)** بالقياس **(مطلقاً)** ولا يذهب عليك ما فيه، أولاً أن هذا الكلام إن أورد نقضاً على الدليل الأول لا يتوجه هذا الجواب. فإنه قد عقل بالرأي التقدير. وثانياً: إن الإجماع إنما ينعقد بالاستدلال بالقياس. وإذ قد استدل أهل الإجماع به لم يكن مزال الشبهة أصلاً، وإنما زالت شبهته بعد تقرر الإجماع، فعلم بعمل أهل الإجماع أن الشبهة الراسخة في القياس غير مانعة عن العمل به في الحدود **(على أنه كان)** الحد عليه **(باجتماع أدلة سمعية عليه عندنا)** ولم يكن بالقياس، وفيه أن استدلال أمير المؤمنن علي رضي الله عنه بحضرة أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ومشهد من الصحابة مع عدم إنكارهم عليه يفيد أن التعبد به في الحدود كان جائزاً عندهم، وهذا لا ينافي الاجتماع أدلة سمعية عليه أيضاً فافهم. ثم أورد عليه أيضاً أن الأدلة السمعية ما دلّت على أن حد الشرب ثمانون، وهذا إنما يثبت بالقياس لا غير، ويؤيده ما روى الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنه أن أهل الشرب كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ بالأيدي والنعال والعصيّ حتى توفي، فكان أبو بكر يجلد أربعين حتى توفي إلى أن قال: فقال عمر رضي الله عنه: ماذا ترون؟ فقال علي رضي الله عنه: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون. فإذن علم أن تحديد ثمانين بالقياس لا غير. وأجيب أن المقصود أن حده كان أخذ بإشارات رسول الله ﷺ، وكان أمره في الزيادة والنقصان موقوفاً على فساد الزمان وصلاحه، ولذا زادوا ثم أجمعوا على ثمانين منعاً للزيادة عليه عند ظهور فساد شديد، فمراتب الحدود كانت مأخوذة من صاحب الشرع والرأي لتعيين كل عدد بحسب الزمان، ويؤيده ما روى البخاري عن السائب بن يزيد قال: كنا نؤتي بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وامراة أبي بكر وصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين. هكذا قالوا **(ثم الكفارات كالحدود)** في الخلاف المذكور، فالحنفية قالوا: لا يجري القياس فيها، لأنّ الكفارة ساترة للذنوب، ولا يهتدي إليه العقل، ولأنها مندرئة بالشبهات وفي القياس شبهة، وغيرهم قالوا: نعم، يجري فيها لعموم الأدلة.

(**مسألة: هل يجري**) القياس (**في العلل والشروط**) لا خلاف في أنه لا تثبت العلل وأوصافها كعلية الجنسية في ربا النساء وصفة السوم في نصاب الزكاة ولا الشروط وأوصافها، كاشتراط الشهود في النكاح وذكورتها مثلاً، ولا الأحكام وأوصافها، كجواز البتيراء ووجوب الوتر ابتداءً من غير نص مقيس عليه، فإنّ هذا نصب الشرع بالرأي من غير حجة شرعية، بل إنما أمر القياس تعدية حكم أصل إلى مسكوت بجامع، ثم اختلفوا: هل تصح هذه التعدية في العلل والشروط والأسباب بأن توجد علة أو سبب أو شرط لحكم لأجل مناط، فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها، ويحكم بعليتها وبسببيتها وشرطيتها (**فكثير من الحنفية**) ومنهم الإمام فخر الإسلام (**والشافعية نعم**) يجوز (**وكثير**) قالوا: (**لا**) يجوز (**واختاره ابن الحاجب**) المالكي. قال في «الكشف»: وعليه عامة أصحابنا فيما أظن، والذي يدل على أن هذا الحبر الهمام أعني فخر الإسلام على الجواز قوله بعد إبانة أن هذه الأمور لا تثبت بالقياس. وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله، فأما إذا وجد فلا بأس به. المنكرون قالوا: إن استقل الجامع فهو العلة إن كان مضبوطاً وإلاّ فمظنته وكل من الأصل والفرع من أفراده. وكذا الحال في الشرط، وأنت لا يذهب عليك أنه يجوز أن لا يكون المناط علة لأصل الحكم وإن كان مضبوطاً، بل إنما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط، فلا يلزم من وجوده في الفرع إلاّ كونه علة أو شرطاً، لا أن يكون من أفراد العلة فافهم. ودليل المجوزين أن العلية والسببية والشرطية أحكام من أحكام الله تعالى، كالوجوب والندب وغير ذلك، فتخصيص القياس ببعض الأحكام دون بعض تحكم، كيف والأمر بالاعتبار، وكذا عمل الصحابة غير مختص بصورة دون صورة أما تذكر قول أمير المؤمنين علي لأمير المؤمنين* عمر: كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف، وكيف قاسوا: أنت حرام عليّ أنت طالق بائن. ثم لو تدبرت الفقه علمت أن مشايخنا لا يبالون بالقياس في الأسباب والشروط فافهم. ثم بعضهم جعلوا الخلاف لفظياً، بأن المجوز إنما يجوز إثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم، والمانع إنما يمنع قياس سببية شيء لحكم على سببية آخر لحكم آخر، ولم يوجد لهذا التمحل أثر في كلماتهم. وبعضهم قالوا: الخلاف إنما هو في المستنبطة دون المنصوصة، قال المصنف (**والحق أنه**) أي هذا المختلف فيه (**كالمتفق عليه في اشتراط التأثير أو كفاية المناسبة أو تجويز الإرسال**) فمن شرط التأثير في التعليل لأحكام شرط ههنا أيضاً، ومن اكتفى بما عداه فيها اكتفى ههنا أيضاً (**لأن الفرق**) بينهما (**تحكم**) فإن المسلك مسلك على كل تقدير (**إلاّ أنه لا إلحاق على الآخيرين لاستقلال المسلك**) فإنه حينئذٍ لا بد في المقيس من مناسبة يكون بها علة من غير حاجة إلى أمر آخر كالتأثير وغيره، فلا يحتاج إلى أصل يلحق به فافهم. (**ومثال ذلك**) أي القياس في الأسباب ونحوها (**قياس**) أمير المؤمنين (**علي السكر على القذف بجامع الافتراء، وقياس الردة على السرقة**) الكبرى (**للحكمة الضرورية**) فالأول فيه هتك الدين، والثاني فيه هتك المال، وإلى كل منهما حاجة ضرورية (**وأما المثقل**) أي قياسه (**على المحدّد للقصاص**) بجامع القتل العمد العدوان (**والأكل**) أي قياسه (**على الوقاع للكفارة**) لكونه جناية

عن صوم الشهر المبارك مثله **(فليس منه)** لأن القياس على السبب عبارة عن أن يثبت عليه علة قياساً على علية أخرى لذلك الحكم أو لغيره، فلا بد هناك من وصفين: أحدهما أصل والآخر فرع، وههنا العلة أمر واحد، وهو القتل العمد، العدوان والجناية الكاملة على الصوم، لكن الخلاف إنما كان في تحققهما في القتل بالمثقل والأكل عمداً أم لا، بل هذا تعميم لما ورد به النص بتحقيق المناط **(فتأمل)**.

(تقسيمات للقياس أما عند الشافعية فباعتبار القوة) ينقسم **(إلى)** قياس **(جلي، وهو ما علم فيه إلغاء، الفارق كالأمة على العبد في)** حق **(التقويم على معتق البعض)** قال رسول الله ﷺ: «من أعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ به ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلاّ فقد عتق ما عتق» رواه البخاري. وظاهر أن خصوصية الذكورة ملغاة. وإنما التقويم لتنقيص ملكه وخروج العبد من أن يتصرف فيه سيد بعضه أن يبيع، والأمة فيه مساوية للعبد، فيتعدى الحكم وينفي الفارق، والحق أن هذا دلالة نص، فمن عدها من القياس يكون هذا قياساً وإلاّ لا **(والى)** قياس **(خفي بخلافه)** أي ما لم يعلم فيه إلغاء الفارق وإنما قصارى الأمر الظن **(ولذلك اختلف فيه)** فنفى التعبد به. وأما الجلي فهو متفق عليه بين الأنام **(وقيل)** القياس **(الجلي قياس الأولى)** بالحكم على غيره **(كالضرب على التأفيف)** في التحريم فإن الأول أولى بالحرمة من الثاني **(و)** قياس **(الواضح المساوي)** بحيث لا ينبغي أن يشك فيه **(كإحراق مال اليتيم على أكله)** فإن كليهما متساويان في التلف المحرم **(والخفي الأدنى)** أي قياس الأدنى على الأعلى **(كالتفاح)** أي قياسه **(على البر)** في حرمة الربا.

(و) ينقسم **(باعتبار العلة إلى قياس علة ما صرح فيه بها)** كقولهم: التفاح مطعوم، فيجري فيه الربا كالبر **(وإلى قياس دلالة ما)** لم تذكر فيه العلة صريحاً و**(دل عليها بملازمها كقطع الجماعة بالواحد)** أي كقياسه **(على قتلهم به)** أي بالواحد الثابت بإجماع الصحابة **(بجامع وجوب الدية)** فإن الدية واجبة فيهما إذا كانا خطأين **(وهو دليل القصاص)** فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص **(لأنهما)** أي وجوب الدية ووجوب القصاص **(موجبان متلازمان)** فيما بينهما **(للجناية)** العلة لهما، فإذا علم وجوب الدية فيهما على وجود الجناية، لأنها العلة وحدها، ووجود ما وجب به القصاص، فالمذكور لازم العلة لا العلة نفسها **(وإلى قياس في معنى الأصل وهو ما لا يجمع)** بين الأصل والفرع **(إلاّ بنفي الفارق ولو)** كان **(ظنياً)** ولا يحتاج إلى أمر آخر **(كإلغاء كون المفطر جماعاً)** في إيجاب الكفارة فإنها تستدعي الجناية والذنب، لأنها كاسمها ستارة، وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية الذنب، وإنما هي إفطار الصوم عمداً **(فتجب الكفارة بعمد الأكل)** أيضاً و**(أما عند الحنفية فباعتبار التبادر)** إليه قسموا **(إلى)** قياس **(جلي)** وهو ما يتبادر إليه الذهن في أول الأمر **(و)** إلى قياس **(خفي منه)** وهو ما لا يتبادر إليه الذهن إلا بعد التأمل **(والثاني الاستحسان)** بالمعنى الأخص، وكثيراً ما يراد به في الفقه هذا المعنى **(وقد يقال: لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص)** من كتاب أو سنة **(كالسلم)** أي كنصه. وهو الآية والحديث اللذان تقدما، ولهذا قال الإمام: إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف

القياس والمراد به نص الرجم فاندفع إيراد الرازي الشافعي أن هذا الاستحسان إن كان قياساً فقد أثبتم الحدّ به، وإلاّ فلا يكون حجة أصلاً **(أو إجماع كالاستصناع)** صورته أن يقول للخراز أخرزني خفاً بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا، وهذا ينعقد عندنا بيعاً لا عدة، مع أن القياس يأبى عنه لعدم المبيح إلاّ أنه انعقد الإجماع على جوازه في الصدر: الأول لأنهم كانوا يتعاملون به من غير نكير **(أو ضرورة، كطهارة الحياض والآبار)** بعد تنجسهما والقياس يقتضي أن لا تطهر أبداً لبقاء الماء النجس ولو قليلاً، وكذا أرضه نجس لم يستعمل في المطهر إلا أنه حكم بالطهار للضرورة والوقوع في الحرج العظيم، ثم هذه الضرورة إما راجعة إلى الإجماع والضرورة مستندة، أو إلى القياس الخفي فافهم. **(فمن أنكر)** الاستحسان وهو الإمام الشافعي **(حيث قال: من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به)** عفا الله عنه، وليس هذا إلاّ كما يقول الشافعي عند تعارض الأقيسة: هذا استحسنه. قال الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية في «الفتوحات المكية»: إن مقصود الشافعي من قوله هذا مدح المستحسن، وأراد أن من استحسن فقد صار بمنزلة نبيّ ذي شريعة. وأتباع الشافعي لم يفهموا كلامه على وجهه هذا والله تعالى أعلم **(والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه)** فإنه إن أريد به ما يعده العقل حسناً فلم يقل بثبوته أحد، وإن أريد ما أردنا نحن فهو حجة عند الكل، فليس هو أمراً يصلح للنزاع **(وبالجملة: ليس الاستحسان عندنا إلاّ دليلاً معارضاً لقياس)** وهو معارضه **(وهو)** أي الاستحسان **(إن كان قياساً تعدى)** حكمه إلى ما وراء لوجود علة متعدية خالية عن الموانع **(وإلاّ)** يكن قياساً بل نصاً أو إجماعاً **(فلا)** يتعدى الحكم منه إلى المسكوت لأن النص أو الإجماع حينئذٍ على خلاف القياس، فلا يجوز القياس عليه **(وذلك كإيجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل قبض المبيع)** في ضمن التحالف **(استحسان قياسي لإنكاره وجوب التسليم)** الذي هو دعوى المشتري، كما أن المشتري ينكر زيادة الثمن المدعاة من البائع فكل مدعى عليه للآخر مجبور على الخصومة، والجواب لصاحبه، واليمين عليه من قضية القياس **(فتعدى إلى الإجارة)** اختلفا قبل استيفاء المستأجر المنافع، فإنه يدعي التسليم بما نقد من الأجرة وينكره المؤجر وهو يدعي زيادة الأجرة، وينكر المستأجر فوجب التحالف **(والوارثين)** للبائع والمشتري لكون كل منهما مدعياً للآخر قبل القبض فيتحالفان فافهم **(و)** إيجاب يمين البائع في ضمن إيجاب التحالف **(بعد القبض بالنص)** وهو حديث التحالف الذي مر **(فقط)** لا بالقياس **(لأن المشتري لا دعوى له)** وإن كان قوله في صورة الإثبات، لأنه ممن يجبر على الخصومة، وإذا ترك لا يترك، فلم يبق إلاّ مدعى عليه. فالقياس أن لا يحلف، لكن إنما يحلف بحديث التحالف **(فلا يتعدى إليهما)** أي إلى الإجارة بعد استيفاء المعقود عليه وإلى الوارثين **(وأورد)** عليه **(أن البينة من المشتري مقبولة، وهو فرع الدعوى)** فيكون المشتري أيضاً مدعياً **(فتأمل)** وجوابه أن بينة المدعى عليه أيضاً قد تقبل إذا كان قوله مما يدخل تحت العلم. ألا ترى أن بينة ذي اليد على النتاج مقبولة ومقدمة على بيّنة المدعي، هذا غاية الكلام في هذا المقام. ولهذا العبد ههنا كلام هو: أن البائع قبل القبض مدع لزيادة الثمن ومدعى عليه من

جهة المشتري المدعي للتسليم، وكذا المشتري، فيجب عليهما إقامة البينة تنويراً لدعواهما، وعند عدمها يحلفان بالنص هو قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام «البينة على من ادّعى واليمين على من أنكره» لا بالقياس، وفي صورة القبض يحلف البائع مخالفاً لهذا النص وإنما يحلف بحديث التحالف لو كان في قوة هذا حتى يصلح معارضاً فيخصصه، لكن قالوا: هذا الخبر مشهور وخبر التحالف خبر واحد بل تكلم في صحته أيضاً، فينبغي أن لا يجب التحالف بل يمين المشتري وإن وجب فليس مما نحن فيه أصلاً فافهم (**ثم قسموا الاستحسان إلى ما قوي أثره**) بأن لم يكن فيه فساد خفيّ (**وإلى ما ظهر صحته**) في بادىء الرأي وإن كان هذا الظاهر خفياً بالنسبة إلى القياس (**وخفي فساده**) يعرف بالتأمل (**و**) قسموا (**القياس إلى ما ضعف أثره**) بأن يعرف بالتأمل فساده (**وإلى ما ظهر فساده**) في بادىء الرأي (**وخفي صحته، وذلك بأن ينضم إليه معنى يفيده قوة، فأول الأول**) وهو الاستحسان الذي قوي أثره (**مقدم على أول الثاني**) وهو القياس الضعيف الأثر (**وثاني الثاني**) وهو القياس الخفيّ الصحة مقدم (**على ثاني الأول**) وهو الاستحسان الخفي الفساد وهذا ظاهر (**فالأول كسؤر سباع الطير**) فإنه (**نجس قياساً على سؤر سباع البهائم، لأن السؤر معتبر باللحم**) ولحمها حرام نجس (**وطاهر استحساناً كسؤر الآدمي**) فالقياس عليه جيد من القياس الأول وإن كان هو أظهر (**وذلك لضعف علة القياس، وهو**) أي علة القياس والتذكير باعتبار تأويلها بالوصف الجامع (**مخالطة الرطوبة النجسة**) في السؤر، ولا توجد هذه العلة في سباع الطيور (**إذ تشرب بمنقارها**) فيخالط الماء دون اللعاب (**وهو عظم طاهر**) فما لاقى إلا طاهراً وملاقاة الطاهر لا توجب النجاسة (**فكان كسؤر الآدمي، وهذا أقوى، لأن تأثير ملاقاة الطاهر في بقائه طاهراً أشد**) وأقوى (**قيل ما يقع منها**) أي من سباع الطيور (**على الجيف سؤره نجس، لأن منقاره لا يخلو عن نجاسة عادة**) لأكله الجيف فيصير نجساً لمخالطة هذه النجاسة (**وأجيب بأن عادتها دلك المنقار بالأرض بعد الأكل**) منه (**فيطهر**) المنقار، نعم: في شبهة بقاء أثر النجاسة، فلهذا أي شبهة وقوع أثر اللعاب فيه أيضاً حكم بكراهته عند وجود ماء آخر فتأمل (**والثاني**) وهو ما فيه القياس خفي الصحة دون الاستحسان (**كسجدة التلاوة، القياس أن تؤدي بالركوع في الصلاة لظهور أن المقصود**) من إيجاب هذا السجود (**التعظيم**) لله تعالى (**مخالفة للمتكبرين**) من المشركين (**ولذا صح التداخل**) فيها إذا قرئت آية أو سمعت مراراً في مجلس واحد (**وهذا**) القياس (**فاسد ظاهر اللزوم تأدى المأمور به بغيره**) فإن الركوع ليس مأموراً به (**والاستحسان أن لا يجوز كما هو قول الأئمة الثلاثة قياساً على سجود الصلاة لا ينوب ركوعها عنه**) فكذا هذا، والجامع كونه غير المأمور به (**وهذا**) الاستحسان (**فاسد باطناً، لأن كلاً من الركوع والسجود مطلوب**) في الصلاة (**بطلب يخصه**) فيكون كل مطلوباً بالذات (**قال**) الله تعالى: ﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾ [الحج: ٧٧] (**فامتنع تأدّي أحدهما في ضمن الآخر**) وإلاّ فات مقصود الآمر (**بخلاف سجدة التلاوة**) فإنه غير مقصود، بالذات، وإنما التعظيم عند قراءة هذه الآيات. وهو كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع، ولذا عبر في بعض آيات السجدة بالركوع، وإنما لم تتأدّ بالركوع خارج الصلاة لأن الركوع خارجها

لم يعرف قربة، والتعظيم إنما يكون بما هو قربة عند الله تعالى وإنما لم تتأدّ بالركوع من ركعة سجدة آية قرئت في الأولى، لأنها لم تؤد في محلها صار ديناً في الذمة لازم القضاء في هذه الصلاة، فصار مقصوداً بالذات، فصارت كالصلاتية، فلا ينوب الركوع عنها، كذا قالوا. وفي «الحاشية» نقلاً عن «التقرير» عن ابن عمر أنه كان إذا قرأ النجم واقرأ باسم ربك في صلاة وبلغ آخرها كبر وركع، وإن قرأها في غير صلاة سجد. وعن ابن مسعود أنه سئل عن سجدة تكون في آخر السورة أيسجد لها أم يركع؟ قال: إن شئت فاركع وإن شئت فاسجد ثم اقرأ بعدها سورة. وإن استدل بهذه الآثار فحسن (**ثم الحق عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط بالاستحسان وقلبه**) أي قوة الباطن والضعف (**بالقياس وقول**) الإمام (**فخر الإسلام سميناً ما ضعف أثره قياساً وما قوي أثره استحساناً إما مؤوّل**) بأنه ليس مقصوده التسمية باعتبار القوة والضعف، بل باعتبار الظهور والخفاء، بدليل ما قدمه، وإنما ذكر نوعاً منهما، وإنما ذكرهما إشارة إلى معنى كلام الإمام محمد حيث قال في مواضع: أنا أخذنا بالاستحسان وتركنا القياس إن المراد بالاستحسان القياس الخفي القوي الأثر وبالقياس الجلي الضعيف الأثر، وإلى دفع ما يورد عليه إن كان القياس قوياً، فلا معنى للعدول عنه للاستحسان الذي ليس هو حجة، وإن كان ضعيفاً فلا معنى لتركه للاستحسان، بل هو واجب الترك فافهم (**أو اصطلاح**) خاص (**منه فقط**) لا يشاركه فيه غيره ولا مشاحة فيه، وكأنه بعيد جداً (**فباعتبار القوّة**) القياس والاستحسان (**إما قويان أو ضعيفان، أو القياس قويّ والاستحسان ضعيف، أو بالعكس**) أي الاستحسان قوي والقياس ضعيف (**ولا ريب في رجحان القوي على الضعيف**) لأن من قضية العقل والإجماع تقديم الراجح على المرجوح و(**أما ترجيح القياس في الأوّلين**) أي إذا كانا قويين أو ضعيفين (**بالتبادر**) فيكون القياس أرجح (**ففيه نظر**) إذ لا دخل للتبادر في الرجحان أصلاً، بل ربما يكون غير المتبادر راجحاً بما ينضم إليه مما يقويه (**بل**) الترجيح إنما يكون (**بالمرجحات الآتية إن أمكن، وبالاعتبار الآخر**) غير القوّة والضعف (**كل منهما صحيح الظاهر والباطن، أو فاسدهما، أو فاسد الظاهر صحيح الباطن، أو بالعكس**) صحيح الظاهر فاسد الباطن (**فصور التعارض ستة عشر**) حاصلة (**من ضرب أربعة**) من القياس (**في أربعة**) من الاستحسان، لكن الأليق إسقاط فاسد الظاهر والباطن إذ لا شائبة للحجية فيه (**قيل**) القائل صدر الشريعة (**الظاهر امتناع التعارض في الصحيحين باطناً**) من القياس والاستحسان، سواء كانا صحيحين ظاهراً أيضاً أو لم يكونا (**والقويين**) منهما (**أثر اللزوم التناقض في الشرع**) بتحققهما وهو محال. ونعم: يقع التعارض للجهل، وإذا فرضا صحيحين باطناً أو قويين باطناً فلا دخل فيه لجهلنا وعلمنا فافهم.

الترجيحات القياسية

لما ذكر معارضة القياس والاستحسان وفهم منه إمكان المعارضة بين قياسين عقب البحث ببحث الترجيح (**يقدم**) القياس (**قطعي العلة على منصوصها**) الظنية (**إجماعاً و**) يقدم (**منصوصها**) من القياس (**صريحاً على ما**) ثبت فيه العلة (**بالإيماء**) لأن الصريح أقوى دلالة من

الإيماء **(وفيها)** أي في المنصوصة **(مراتب)** كما يثبت بظاهر النص أو بنصه أو بخفيه **(فيقدم الغالب على المغلوب و)** يقدم (ما) ثبت علته **(بالإيماء على ما)** ثبت **(بالمناسبة وإذا اتفقا فيها)** أي في المناسبة **(فالعين في العين أولى من الجنس في العين)** أي القياس الذي فيه العلة التي لعينها تأثير في عين الحكم أولى من القياس الذي فيه العلة التي لجنسها تأثير في عين الحكم **(وهذا أولى من عكسه)** أي مما لعينه تأثير في جنس الحكم، لأن الظن الحاصل بسبب التأثير في العين أقوى من الحاصل بسبب التأثير في الجنس **(وقيل بالعكس)** نظراً إلى الوصف **(وكل منهما)** أي مما لعينه في الجنس ولجنسه في العين تأثير **(أولى من الجنس في الجنس)** أي مما لجنسه تأثير في جنس الحكم **(وللقريب من البعيد)** أي لما لجنسه القريب تأثير أولوية مما لبعيده تأثير **(والمركب من بسيطه)** أي ما فيه تأثير مركب من هذه الأربعة مقدم على ما فيه تأثير واحد بسيطاً **(والأكثر تركيباً)** تأثيره **(من الأقل)** تأثيره تركيباً **(وفي المساواة)** أي فيما إذا تركبت التأثيرات متساوية **(الاعتبار لرجحان الجزء)** فما كان فيه تأثير العين في العين جزء أولى مما ليس فيه هذا التأثير جزء وقد تقدم **(ثم المظنة)** مقدم **(على الحكمة)** لأن الأحكام في الأكثر نيطت بالمظنات دون الحكم والظن يتبع الأغلب **(وقيل بالعكس)** أي الحكمة متقدمة على المظنة **(إذ لا تعليل إلا عند انضباطها)** وحينئذٍ فهي الأولى بالاعتبار **(والوجودي)** مقدم **(على العدمي)** للكثرة حتى اختلف في العدمي هل يصلح علة أم لا؟ **(والحكم الشرعي)** مقدم **(على غيره لتوافق الأصول)** لكونه حكماً شرعياً **(والوصف البسيط)** كالطعم مثلاً **(على)** الوصف **(المركب)** كالقدر والجنس **(إلا)** عند **(الحنفية)** رحمهم الله تعالى وكثرهم فإنهم يقولون: هما متساويان، وهو الأظهر إذ المعتبر التأثير والاعتبار والبسيط والمركب فيه سواء **(والشافعية)** رجحوا **(الإخالة على الدوران و)** رجحوا **(السبر عليهما لما فيه من التعرض لنفي المعارض)** دونهما ولا يتأتى من الحنفية لإنكارهم الثلاثة إلاّ ما يرجع من السبر إلى الظن **(وقيل: بل الدوران)** مقدم عليهما **(لزيادة الانعكاس)** فيه، وليس فيهما **(والحق أنه ليس بشرط)** في العلية، فلا دخل له في القوة، وفيه ما فيه، لأنه وإن لم يكن شرطاً لاحتمال التعليل بعلل شتى لكن الأصل في العلة التوحد، فالأصل الانعكاس فيصلح مرجحاً **(وما في التحرير من ثبوت الإنعكاس في السبر أيضاً للحصر)** وإبطال ما وراء الباقي، فلزم توحد العلة فلزم الانعكاس **(فوهم)** لأنه لا يبطل فيه استقلال ما سوى الباقي، بل الجزئية فقط كما مر **(ثم)** المصالح **(الضرورية)** متقدمة **(على الحاجية، والحاجية)** متقدمة **(على التحسينية ومكمل كل مثل المكمل)** فمكمل الضرورية مقدم على مكمل الحاجية. وهكذا **(و)** في الضرورية **(يقدم حفظ الدين ثم)** حفظ **(النفس ثم)** حفظ **(النسب ثم)** حفظ **(العقل ثم)** حفظ **(المال)** وهو ظاهر لأهمية الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال **(وقيل بتقدم هذه الأربعة على الدين، لأنها)** أي هذه الأربعة **(حق الآدمي)** والدين حق الله تعالى، وحق الآدمي مقدم **(ولذلك قدم القصاص على قتل الردة)** إذا قتل شخص ثم ارتد العياذ بالله **(فيسلم إلى الولي)** ليقتله قصاصاً **(لا)** إلى **(الإمام)** لقتل الردة، مع أن الثاني حق الله تعالى دون الأوّل **(يترك الجمعة والجماعة**

لحفظ المال) كخوف السرقة ونحوها، فترك حق الله تعالى لحق العبد **(ورد بأن القصاص فيه حق الله)** تعالى أيضاً فإن القاتل هدم بنيان الرب. وأتى بما نهى الله تعالى عنه، **(نعم: الغالب فيه حق العبد)** لما جعل الله لوليه سلطاناً مبيناً **(فالتسليم)** إلى الولي **(جمع بين الحقين)** فالدفع لهذا لا لأن إيفاء حق العبد مقدم **(والترك إلى خلف)** كما في الجمعة والجماعة **(ليس من التقديم المبحوث عنه)** فإن فيه ترك الآخر بالكلية **(وأما ترجيح أحدهما)** أي أحد القياسين المتعارضين **(بترجيح أصله على الآخر فله)** أي فذلك الترجيح للقياس **(بالعرض وللنص بالذات، وقد تقدم)** وجوهه في السنة **(وفيما ذكرنا كفاية)** للمستبصر **(وأصل الباب)** أي الأصل في باب الترجيح **(تقديم غلبة الظن)** فما أفاد الظن الغالب مقدم على ما أفاد المغلوب **(ثم الحنفية)** رحمهم الله تعالى **(إنما ذكروا في)** هذا **(الباب ثمانية)** تراجيح **(أربعة صحيحة وأربعة فاسدة أما)** الأربعة **(الصحيحة فمنها قوة الأثر)** إذ بها يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب **(كنكاح الأمة مع طول الحرة يجوز للحر قياساً على العبد)** فإنه يجوز له بالاتفاق **(وقال الشافعي: لا يجوز)** هذا النكاح **(قياساً على من تحته حرة بجامع إرقاق الماء مع غنية)** عنه **(وقياسنا أقوى، لأن أثر الحرية في اتساع الحل الذي هو من النعم أقوى من الرق)** في أثر الحل **(تشريفاً)** له على العبد **(ومن ثمة)** أي من أجل أن الحرية مؤثرة في اتساع الحل **(يباح للحر أربع)** من النساء **(وللعبد ثنتان، فالتضييق في ذلك)** أي الحر **(والتوسع في هذا)** أي العبد **(قلب المشروع وعكس المعقول، وما قيل)** في «التلويح» **(إن هذا التضييق من باب الكرامة)** فلا بأس به، كيف وإنما كان اتساع الحل للكرامة فلا يثبت بوجه يفوّتها **(حيث منع الشريف من تزوج الخسيس، كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم)** وفي السند شيء فإن جوازه ليس من باب التوسيع **(فمدفوع بأنه لا خسة كالكفر. وقد جاز نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقاً)** فلو كان الأخسية مانعة لكونها تحت الإشراف لما جاز الكتابية إلاّ ضرورة **(وأما الإرقاق)** الذي جعله الشافعي رضي الله عنه علة للحرمة **(فمنقوض بالعبد المقيس عليه، فإن ماءه حر، إذ الرق من)** جهة **(الأم)** لا الأب وإذ قد جاز له النكاح مع الأمة مع طول الحرة لزم إرقاق مائه **(على أن العزل ونكاح الصغيرة والعجوز والعقيم جائز اتفاقاً مع أنه إتلاف)** له **(حقيقة)** فالإرقاق الذي هو اتلاف حكمي أولى أن يجوز **(تدبر)** واعلم أن جواز نكاح الحر مع الأمة وإن كان عنده الطول ثابت بالعمومات، وهذا القياس ممد له، والذي جرأ الإمام الشافعي رضي الله عنه قوله بالمفهوم كما مر **(ومنه)** أي مما فيه قوة الأثر **(قياس مسح الرأس كالخف)** في كونهما مسحين **(فلا يثلث أقوى من قياسه)** أي الشافعي مسح الرأس **(ركن)** للوضوء **(فيثلث كالمغسول)** من الأعضاء وإنما كان قياسنا أقوى **(لأنه)** لا يظهر تأثير الركنية في التثليث، لكن على هذا يفسد القياس، والكلام كان في الترجيح، ولذا لم يذكره وقال: **(لو سلم تأثير الركنية في التثليث فتشريع المسح سيما مع عدم الاستيعاب ليس إلا للتخفيف)** فللمسح تأثير في التخفيف فلا يثلث، وأما الركنية فإنما تأثيره في التكميل، وقد سن بالاستيعاب **(ومنها)** أي من الترجيحات الصحيحة **(الثبات على الحكم أي كثرة اعتبار الشارع للوصف فيه)** أي في الحكم، فله قوة تفيد

غلبة الظن (**كالمسح**) أنه مؤثر (**في التخفيف في كل تطهير غير معقول، كالتيمم ومسح الجبيرة والجورب والخف**) فلم يشرع فيها التكرر فله كثرة اعتبار في التخفيف (**بخلاف الاستنجاء من الحجر**) وقد شرع فيه التكرار (**فإنه**) تطهير (**معقول**) قد قصد فيه إزالة الخبث (**إذ التكرار في التنقية مؤثر، وأما الركنية فأثبت في الإكمال**) فإن أركان الصلاة من إكمالها، وكذا أركان الحج، وكذا أركان الغسل، لكن الإكمال مختلف، ففي الغسل بالتكرار (**وهو ههنا**) أي مسح الرأس (**بالاستيعاب، ومنها**) أي من التراجيح الصحيحة (**كثرة الأصول على**) القول (**المختار**) فإنه أيضاً يفيد قوة في القياس (**ولا يلزم كثرة العلل**) أي الدلائل حتى يمنع الترجيح به على مذهبنا (**لاتحاد الوصف**) المعلل، وما دام هو واحداً فالقياس واحد، فلا تعدد للدلائل فافهم (**قيل**) القائل الإمام فخر الإسلام وصدر الشريعة رحمهما الله تعالى. الترجيح (**الثالث: قريب من**) الترجيح (**الثاني**) لأن كثرة اعتبار الشارع يوجبه كثرة الأصول (**و**) قال (**في التلويح: والتحرير الحق بأن التفرقة بين الثلاثة بالاعتبار، فالأول**) أي قوة الأثر (**بالنظر إلى الوصف، والثاني**) أي كثرة اعتبار الشارع بالنظر (**إلى الحكم والثالث**) بالنظر (**إلى الأصل**) لكن الكل يرجع إلى قوة الأثر لا غير (**وعليه**) الإمام (**شمس الأئمة**) رحمه الله تعالى (**أقول: الحق أن الثالث أعم**) من الثاني (**فإن الثبات على الحكم بعينه إنما هو إذا كان التأثير لجنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم**) فإن الثبات إنما هو كثرة التأثير (**أما إذا كان**) التأثير (**في جنسه**) فقط (**فذلك كثرة الأصول فقط**) ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار، وأما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الأصول فظاهر، وهذا إنما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة تأثيره في عين الحكم، ولو كان أعم منه، ومن كثرة تأثيره في جنسه لم يتم، مع أن أتباع فخر الإسلام وشمس الأئمة يدعون انتفاء التأثير في الجنس بسيطاً (**وأما التفرقة بالاعتبار بينها فغلط، ألا ترى المسح أقوى في التخفيف، ولو عدم النظائر بل القوة عبارة عن قوة المناسبة**) بين الوصف والحكم (**بحيث يكاد يحكم بعليته العقل، ولولا الشرع كما قيل في الإسكار للحرمة**) فحينئذٍ يتحقق قوة الأثر وإن لم تكن كثرة الاعتبار وكثرة الأصول (**فلا تغفل، ومنها**) أي من التراجيح الصحيحة (**العكس كمسح**) أي كالقياس بأن مسح الرأس مسح (**لا يعقل فلا يسن تكراره بخلاف**) القياس بأنه (**ركن، فيسن تكراره لأنه منقوض بالمضمضة**) فإنها تكررت وليست ركناً (**وهذا**) أي العكس (**أضعف الوجوه**) للترجيح (**لأن الحكم يثبت بعلل شتى**) فلا يستلزم عدم العلة عدم الحكم، لكن مع ذلك مرجح لما بينا أن الأصل في العلة الاتحاد، فالأكثر فيها العكس فتذكر.

(**فرع على ما سلف**) في الأصل الثاني في بحث المعارضة (**من عدم الترجيح بكثرة الأدلة أن لا يرجح قياس بقياس**) آخر موافق له في الحكم (**مخالف**) له (**في العلة**) على قياس آخر معارض إياه (**وكذا كل ما يصلح علة**) استقلالاً (**لا يصلح مرجحاً**) وإلا لزم الترجيح بكثرة الدلائل (**فلم يتفاوت بتفاوت الملك للشفيعين**) بأن يكون ملك أحدهما ثلث الدار المشفوع بها وللآخر الثلثان (**ما يشفعان فيه**) حتى يكون أثلاثاً بل يستحقانه على التناصف (**خلافاً للشافعي**) الإمام (**له أن الشفعة من مرافق الملك كالولد والثمرة**) من مرافقه (**فيقسم بقدر الملك**) فيختلفان

في الاستحقاق **(وأجيب بأن ذلك)** الانقسام **(في العلل المادية)** فقط، بل المرافق في العرف. إنما تقال لما تولد منه، ولذا قال في «الهداية»: إن تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه **(وهذه كا)** لعلة **(الفاعلية)** فلا تنقسم بانقسامها **(وقد جعل الشارع الملك مطلقاً علة للشفعة)** دفعاً لضرر جوار السوء **(فجعل كل جزء من العلة علة لجزء المعلول نصب الشرع بالرأي)** فهو باطل، بل أي قدر من الجوار فرض علة مستقلة لاستحقاق كل المشفوعة **(أقول: فيه ما فيه)** لأنه ليس مبني كلام الشافعي رضي الله عنه على أن الترجيح بكثرة العلل، ولا جوابنا متوقف عليه، بل مبني النزاع أن كل جزء من المشفوع بها علة لجزء من الشفعة أم لا **(فتأمل، وأما)** التراجيح **(الفاسدة فمنها بكثرة العلل وقد عرفت ومنها)** الترجيح **(بغلبة الأشباه)** وإذا كان فاسداً **(فلا يقدم ذو شبهين على ذي شبه)** واحد **(خلافاً للشافعي)** رضي الله عنه فإنه يقبل هذا الترجيح ويقدم ذا شبهين، وإنما قلنا بفساده **(لأن كل شبه علة)** ولا ترجيح بكثرة العلل **(كما لو قيل: الأخ كالأبوين في المحرمية)** فله بهما شبه واحد **(ومثل ابن العم في حل الحليلة)** أي حليلته له **(و)** حل أخذ **(الزكاة)** منه **(والشهادة)** له **(والقصاص)** إذا قتل أحد الأخوين الآخر، فله مع ابن العم أشباه فيلحق به **(فلا يعتق بالملك كابن العم)** وهذا فاسد. فإن هذه الأشباه علل بزعمكم فلا ترجيح لها وإلاّ فلا دخل لها في الحكم بل الموجب عندنا القرابة المحرمية المقتضية للصلة **(ومنها)** الترجيح **(بزيادة التعدية كالطعم)** في باب الربا **(يعم القليل)** في التفاح **(دون الكيل ولا أثر له)** أي لهذا في الترجيح **(بل)** إنما الترجيح **(للقوة)** في التأثير وبزيادة التعدية لا تثبت القوة **(ومنها)** الترجيح **(بالبساطة)** أي بساطة العلة وعدم تركبها من أجزاء **(كالطعم)** أي كترجيحه **(على الكيل والجنس)** في باب الربا **(مع أن المختصر والمطول سواء في البيان، والعبرة للمعاني)** التي بها التأثير، فلا ترجيح بها أصلاً **(كذا في البديع)**.

فصل:
في آداب المناظرة

(وهي المخاصمة لإظهار الصواب) احترز به عن المجادلة التي المقصود منها إلزام الخصم، والمكابرة التي بها يعجز عن إظهار الصواب.

(اعلم أن المستدل إذا بين دعواه بدليل فإن خفي على الخصم مفهوم كلامه لإجمال أو غرابة) فيما استعمل **(استفسره، وعلى المستدل بيان مراده)** عند الاستفسار، وإلا يبقى مجهولاً، فلا تمكن المناظرة **(ولو)** كان **(بلا نقل)** من لغة أو أهل عرف **(أو)** بلا **(ذكر قرينة)** وبعضهم شرطوا استعمال لفظ على قانون الاستعمال حقيقة كان أو مجازاً، والحق ما قال المصنف، فإن الفهم بعد البيان غير متوقف عليه، وكفى للمقصود **(فإذا اتضح)** مراده **(فإن كان جميع مقدماته مسلمة ولا خلل فيها بوجه لا تفصيلاً ولا إجمالاً لزم الانقطاع)** للبحث وظهر الصواب **(وإلاّ)** يكن جميع مقدماته صحيحة مسلمة، بل بعضها مختلة **(فإن كان)** الخلل في البعض **(تفصيلاً يمنع)** هذا المختل **(مجرداً)** عن السند **(أو)** مقروناً **(مع السند)** ويطالب بالدليل عليه **(فيجاب**

بإثبات المقدمة الممنوعة، أو) كان الخلل فيها **(إجمالاً)** من غير تعيين لمقدمة أصلاً **(وذلك** الخلل **(إما بتخلف الحكم عنه)** في صورة فيكون الدليل حينئذٍ أعم من المدّعي **(أو لزوم محال)** آخر **(فينقض)** حينئذٍ ويدّعي فساد الدليل، فلا بد من إقامة دليل **(وإما بوجود دليل مقابل)** لدليل المستدل وحاكم بمنافي ما يحكم هو به **(فيعارض وفي هذين)** أي النقض والمعارضة **(تنقلب المناصب)** فيصير المعترض مستدلاً، والمستدل معترضاً **(وكل مقدمة)** من الدليل **(استدل عليها، فالكلام فيه كالكلام)** في أصل المدعي المدلل **(فكل بحث إما منع أو نقض أو معارضة)** لا كما زعم أنه منحصر في الطرفين، وأما التوجيه بأن النقض يرجع إلى المنع مع السند فلا يخفى فساده **(ثم الأسئلة الواردة على القياس أنواع)** خمسة:

النوع **(الأول: ما يمنع التمكن)** من القياس لعدم كون المحل صالحاً له **(ويسمى فساد الاعتبار، وهو مخالفة القياس للنص أو الاجماع)** اللذين يمنعان التعليل وأدرجة في «الكشف» ناقلاً عن بعض الكتب الأصولية في فساد الوضع، وجعله أحد نوعيه، وحاصله مخالفته لما هو مقدم شرعاً **(وجوابه بالطعن في السند)** إن كانا مرويين بالآحاد **(أو بمنع دلالته على المنافي)** لحكم القياس **(أو بأنه مؤوّل أو مخصص بدليله أو بترجيحه بسبيله)** أي بسبيل الترجيح بحيث يتقدم على الخبر **(أو بالمعارضة بمثله)** فبالمعارضة تساقطاً، ويبقى القياس معمولاً **(ولا يجب بيان المساواة الواقعية)** في إبداء المعارض **(لأنه متعسر)** لا يكاد يوجد، فيسد باب المعارضة، إلاّ أن للمعترض أن يرجح خبره فتفوت المعارضة **(نعم: يجب أن لا يكون)** هذا الخبر **(مرجوحاً اتفاقاً كآحاد مع مشهور)** فإن مراعاة هذا تتيسر **(واعلم أن الصحابة كانوا يرجعون عند تعارض النصوص مطلقاً إلى القياس)** وإن كان في جانب واحد وفي آخر أكثر، **(فعلم أن لا ترجيح بالكثرة)** للأدلة **(فلو عارض المعترض بنص آخر لم يسمع)** فإن الواحد يعارض الاثنين من غير ترجيح **(و)** علم أيضاً **(أن لا معارضة بين النص والقياس، وإلا كان)** الأخذ بالقياس **(تحكماً، فلو قال المستدل: عارض نصك قياسي لم يجز والسر)** فيه **(أن الضعيف)** كالقياس **(وإن اضمحل في مقابلة القويّ، لكن ربما يرجح المساوي)** عند التعارض **(كالعدالة مع الاسلام)** فإنه مرجح، وهذا بظاهره يدل على أن الدليل بالذات هو النص، والقياس مرجح إياه، وهذا ناظر إلى ما ذهب إليه البعض أن الدليل الضعيف يرجح القوي، وهذا غير سديد، فإن كان دليل يصلح بنفسه حجة لا يرجح غيره، بل الحق أن الدليل بالذات القياس، والخبران المتعارضان تساقطا، وقد مر ما يكفي للمسترشد **(و)** علم أيضاً **(أن المعتبر في فساد الاعتبار مخالفة نص سالم)** عن المعارض، كيف وبالمعارض يسقط هذا وهو فلم يبق مخالف حتى يفسد اعتباره **(تدبر. مثاله)** ما يورد من قبل الشافعي الإمام رضي الله عنه على صحة حل متروك التسمية عامداً والذابح مسلم **(ذبح التارك)** للتسمية وقع **(من أهله)** وهو من له ملة **(في محله)** وهو المذبوح الحلال ذبحه **(فيحل)** به المذبوح **(كالناسي)** في تركها تحل ذبيحته **(فيقال)** هذا القياس **(فاسد الاعتبار، لقوله تعالى:** ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] **(الآية، فيجاب)** من قبلهم **(بأنه مؤوّل بذبح الوثني بقوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم

«المؤمن يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم» قال العيني في «شرح الهداية»: المحفوظ سمي أو لم يسم ما لم يكن متعمداً، وعلى هذا لا يصلح حجة على ما يزعمون **(فلو منع المعترض معارضة خبر الواحد لعام الكتاب)** فلا يصح هذا الخبر معارضاً إياه **(فعلى المستبدل إثباته)** حتى يتم دليله، وإلاّ لحقه الدبرة (و) يجاب **(بأن قياسي أرجح من نصك، لأنه قياس على الناسي المخصص)** للنص **(بالإجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعاً)** والقياس على المخصص مقدم على العام ومخصص إياه قطعاً فحينئذٍ له أن يقول: لا خطاب للناسي، لأن الفهم شرط، فلا مخصص فالقياس إنما هو على حكم منصوص غير مخصص للعام، بل العام قطعي كما كان، فتم فساد الاعتبار **(قالوا: فإن أبدى المعترض الفرق)** بين العامد والناسي **(بأن العامد مقصر)** حيث ترك المأمور به مع العلم **(بخلاف الناسي)** فإنه معذور فلا يصح القياس **(ليس له ذلك، لأنه انتقال)** من بحث إلى آخر **(ومعارضة)** في العلة، مع أنه سيجيء أنها لا تسمع **(أقول: يجوز أن يكون الفرق سنداً لمنع الأرجحية، لأنها موقوفة على الإجماع على العلة المذكورة مطلقاً، وهو ممنوع بل)** العلة هو **(مع عدم التقصير)** فإذا لم يكن القياس أرجح بل ولا مساوياً، وسيجيء أن الفرق إن أمكن تقريره ممانعة يقرر كذلك ويقبل **(ولا نسلم أنه انتقال ممنوع، لأنه هدم لما اعترض به على المقصود أولاً)** وهو أرجحية القياس، فإن الفارق أثبت نقصاناً فيه، فما ظنك بالأرجحية **(فتأمل)**.

النوع **(الثاني)** من الاعتراض: **(ما يرد على حكم الأصل، ولا يستدل على خلافه ابتداء، لأنه غصب)** لمنصب المستدل، فيصير هو مستدلاً، و**(لم يجوّزوه)** ولم يظهر لي الآن وجه امتناعه، كيف وليس هذا إلاّ المنع عن إظهار الصواب، فإنه لا شك أن تمام الدليل يتوقف على ثبوت حكم الأصل وقد أبطله المعترض بإثبات منافيه، فقد بطل الدليل قطعاً. ثم هذا أولى من منعه، فإن المنع لا تبطل به المقدمة، بل تبقى في دائرة الاحتمال وبهذا النحو من الإبطال يظهر كذبه بحيث لا يرجى الإتمام بوجه، ويظهر الحق، فافهم فهو الأحرى بالقبول **(بل منع)** حكم الأصل إن قبل المنع **(وقول أبي إسحق)** الشيرازي **(لا يسمع)** المنع على حكم الأصل لأنه حكم شرعي كالمدعي فلا بد له ما لا بد له فيطول البحث **(لا يسمع)** كيف وعلى هذا يلزم أن يتم الدليل مع الشك في مقدمة منه، وأيضاً يلزم التزام تسليم ما هو كاذب عنده أو مشكوك الصدق، قيل في وجهه أن مدعي المستدل ثبوت حكم الفرع لو ثبت حكم الأصل، فلا يضر حينئذٍ منع حكم الأصل ونقض المصنف بالعلة، فإن مثله يجري فيها أيضاً فلا يصلح منه العلة أيضاً، والحل أن هذا مكابرة، فإنه من البين أن المقصود إثبات حكم الفرع في الواقع ولو ظناً لتحصيل حكم شرعي موجب للعمل فافهم **(إلا أن شرط إجماعنا فيه)** ولا يجوز القياس على أصل يخالف فيه الخصم، فحينئذٍ لا يصح المنع قطعاً، لكن هذا الشرط تحكم محض، ومنع عن بعض أنواع الاستدلالات **(مثاله)** قول الشافعي رضي الله عنه: مسح الرأس **(ركن، فيسن تكرره كالغسل، فيمنع)** الحنفي **(سنية تكرر الغسل، بل)** إنما السنة **(إكماله)** أي الغسل في محله **(إلاّ أنه)** أي الغسل **(لما استوعب المحل فهو)** أي إكماله إنما يكون **(بتكرره)**

فالتكرر إنما صار سنة لأنه نوع من الإكمال في الأعضاء المغسولة، لا لأنه تكرر، (**بخلاف المسح**) فإنه لما لم يستوعب الرأس خصوصاً عند المستدل (**فتكميله استيعابه**) كما أن تكميل القراءة بإتمام السورة لا بتكرار الآية (**ولا ينقطع المستدل**) عما كان فيه من البحث (**للانتقال**) من إثبات المدعي إلى إثبات حكم الأصل (**على**) المذهب (**الصحيح لأنه إثبات مقدمة من الدليل**) في إثبات المدعي كما كان، ولا يخرج عنه (**كالعلة**) أي كما لا يخرج عن إثبات المدعي بالاشتغال بإثبات العلة (**اتفاقاً. ولو اصطلحوا على الانقطاع**) أي على أن هذا انقطاع للبحث (**كان**) هذا الاصطلاح (**باطلاً لأنه منع عن إظهار الحق**) المتوقف على إثبات الأصل (**وقول**) الإمام حجة الإسلام (**الغزالي: ذلك أمر وضعي لا مدخل للعقل فيه**) فمن شاء فليضع كما شاء (**ممنوع، بل قوانين المناظرة عقلية**) كيف وهذه القوانين إنما وضعت ليتمكن من إظهار الصواب وإعلامه المسترشد، فلا بدّ من وضعها بحيث توصل إلى المقصود (**فافهم. ولا ينقطع المعترض**) عن الاعتراض (**على المختار**) وإن ظن شرذمة قليلة خلاف ذلك (**بمجرد اعتبار إقامته الدليل**) على حكم الأصل (**لأنه لا بدّ من صحته فله الاعتراض**) على الدليل (**بالمنع**) القاطعون (**قالوا: فيه بعد عن المقصود**) بالاشتغال بغيره فلا يجوز (**قلنا**) لا نسلم البعد بحيث يقع في غير مقصود، بل (**لما لم يحصل**) المقصود (**إلاّ به كان مقصوداً ضرورة**) فلا بدَّ من الاشتغال به (**واعلم**) هذه القضية (**ربما يمكن الجواب أيضاً بالنقل عن ناظر المناظر**) موافقة للمستدل في حكم الأصل (**وتصحيحه**) فلا يتمكن من المنع، لكن هذا إنما يصح إذا كان المستدل حافظاً للوضع مقصوداً منه الإلزام وإما إذا كان المقصود إثبات الحكم الواقعي فلا يتم إلاّ إذا أثبت الأصل بالدليل فافهم (**ثم قد يمنع بعد ترديد ويسمى تقسيماً فيمنع أحدهما**) أي أحد الشقين الحاصلين بالترديد (و) الحال أنه (**هو المراد**) ويسلم الآخر الغير النافع (**أو كلاهما وذلك**) أي منع الشقين (**إذا كان لكل**) من المنعين (**جهة مختلفة**) وأما إذا كان جهتا المنع متحدة فلا فائدة بالتطويل بالتشقيق (**مثاله في الصحيح الفاقد**) للماء (**وجد سبب التيمم**) وهو الفقدان (**فيجوز**) التيمم له (**كالمسافر**) الفاقد جاز له (**فقال**) المعترض (**السبب الفقد مطلقاً**) في الحضر كان أو في السفر (**أو**) الفقد (**مع عدم الإقامة**) ماذا ادعيتم (**والأول ممنوع، والثاني لا ينفعكم أقول حاصله**) أي حاصل الاعتراض (**منع مع إبداء سند**) فلا بدّ للمستدل من إثبات المقدمة الممنوعة (**فاندفع ما قيل أن حاصله ادعاء المعترض مانعاً**) موجوداً في الفرع (**وإنما بيانه عليه**) لأن الدعوى بلا بينة لا تسمع (**ويكفي للمستدل أن الأصل عدمه**) وجه الدفع ظاهر، فإنه ليس ادّعاء المانع، بل منع العلية، ثم بقي في التمثيل شيء فإن الكلام كان في منع حكم الأصل، والاعتراض ههنا يرجع إلى علة الأصل (**مثال آخر**) قول الشافعية: صوم شهر رمضان (**صوم فرض، فيجب تعيينه**) عند النية (**كالقضاء**) يجب تعيينه (**فيقال**) من قبل الحنفي (**إن كان**) المراد بوجوب التعيين (**الوجوب بعد تعيين الشرع فمنتف في الأصل**) فإن القضاء ليس متعيناً من قبل الشرع (**وإن كان**) الوجوب (**قبله**) أي قبل تعيين الشرع (**فمنتف في الفرع**) ولا يمكن إثباته فيه فيفوت شرط القياس (**وقد يمنع**) الأصل (**كالعلة والفرع**) أي كما أن العلة تمنع والفرع يمنع

(باعتبار إنتفاء شرط مجمع عليه أو مختلف فيه إلاّ إلزاماً) أي من جهة الإلزام فإن المعتبر هنا تسليم المناظر دون الصحة الواقعية، هذا عند القاضي الإمام أبي زيد، وشمس الأئمة، وقال الإمام فخر الإسلام: لا يجوز منع الشرط المختلف فيه، وصحح صاحب «الكشف» الأول كما هو الظاهر، ثم الإلزام إنما يتحقق إذا كان المستدل لا يرى الشرط دون الخصم، وأما في العكس فيجوز منع الشرط ولو كان المستدل في صدد الإلزام كما لا يخفى **(مثاله)** قول الشافعية: **(الوضوء عبادة، فتجب النية)** فيه **(كالتيمم)** يجب فيه النية **(فيقال: الأصل)** فيه **(معدول به عن القياس، لأن التراب ملوث)** فلا يصلح مطهراً، إلاّ أن الشارع جعله مطهراً عند إرادة الصلاة فلا يقاس عليه.

النوع **(الثالث)** من الاعتراض **(ما يرد على علة الأصل وذلك وجوه أولها منع وجودها)** في الأصل **(مثاله)** قول الشافعي: مسح الرأس **(مسح، فيسن تثليثه كالاستنجاء فمنع كون الاستنجاء مسحاً بل)** الاستنجاء **(إزالة النجاسة)** ولذا لا يشترط عندنا عدد، بل المعتبر فيه التنقية على أكمل الوجوه بأي عدد حصل **(وجوابه)** أي جواب هذا المنع **(بإثبات وجودها فيه بحس)** إن كان من الحسيات **(أو عقل)** إن كان من العقليات **(أو شرع)** إن كان من الشرعيات **(وثانيها)** أي ثاني وجوه اعتراضات علة الأصل **(منع العلية)** للوصف المذكور وإن وجد في الأصل **(مثاله أن يقال في)** القياس **(المتقدم: لا نسلم أن تثليث الاستنجاء معلل بأنه مسح)** كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار، بل معلل بكونه إزالة للخبث وهو يناسب التكرار، واختلف في هذا الاعتراض، فقيل: لا يقبل **(والمختار قبوله، وإلاّ)** أي أن لم يقبل بل يكتفي بوجودها مع حكم الأصل **(يصح)** التعليل **(بكل طرد وهو)** أي الطرد **(لا يفيد الظن)** ظن العلية، فالتالي باطل. المنكرون للقبول **(قالوا: الاقتصار)** أي اقتصار المعترض **(على المنع دليل عجزه)** عن الإبطال **(وهو)** أي العجز **(دليل صحته)** أي الدليل، وإذا صح فلا يسمع الاعتراض عليه، بل لا يقبل **(قلنا)** كون العجز دليل الصحة **(ممنوع)** فإن رب دليل يكون باطلاً، ولا يقدر على إبطاله **(ولو تم)** هذا الكلام **(لزم صحة دليل النقيضين كالحدوث)** للعالم **(والقدم)** له **(إذا تعارضا وعجز كل)** من المستدلين **(عن الإبطال)** لدليل الآخر **(قيل)** في تقوية قول القابل **(السبر)**: ههنا دليل ظاهر على العلية **(للناظر والمناظر فيدفع به منعه، فلا بد أن يعدل)** بعد هذا **(إلى الإبطال فليفعل ابتداء قصراً للمسافة بخلاف سائر الأدلة)** إذ ليس فيها دليل ظاهر لإثبات المقدمة **(أقول فيه غصب)** للمنصب **(من غير ضرورة)** وقد منعتم من قبل فلا يقدر على الإبطال **(إذ لا دليل)** ههنا على العلية **(حتى ينقض أو يعارض، فلا بد أن يمنع حتى يأتي بمسلكه فيفعل مع ما يفعل)** به من وجوه الاعتراض **(على أن السبر قد لا يسلمه أحدهما كالحنفية)** أي كما إذا كان أحد الخصمين حنفياً فلا يتمكن من الاستدلال له به ولا عليه به، ولك أن تقول: وأيضاً لا يجب على المناظر تعيين الطريق، فله أن يسلك أي طريق شاء قصيراً كان أو طويلاً فافهم **(وجوابه)** أي جواب هذا النحو من الاعتراض **(بإثباتها)** أي بإثبات العلة **(بمسلك من مسالكها)** التي مرت فيرد عليه ما يليق به فعلى النص يرد إذا استدل به **(الإجمال)** أي أنه مجمل لا يصلح حجة من

دون بيان **(والتأويل)** أي إنه مؤوّل ليس على ظاهره، فلا يثبت مدعاكم **(والمعارضة)** بنص آخر **(إلى غير ذلك)** مما يرد على الاستدلال بالنصوص **(وعلى الإجماع)** إذا استدل به يرد **(منع وجوده)** إن كان آحادياً وعليه إثباته بالسند **(أو أنه سكوتي)** فلا يكون حجة، هذا من قبل من لا يرى حجية هذا النحو من الإجماع **(ونحو ذلك مما يستنبط من شرائط حجيته، وعلى الدوران)** إذا استدل به **(ونحوه)** أي نحو الدوران من الإخالة والسبر **(مما اختلف فيه)** يرد عليه **(منع صحته، وللمستدل إثباتها)** إن أمكن **(فإن لم يتيسر انتقل إلى مسلك متفق عليه كما في محاجة الخليل)** صلى الله عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه وسلم حين قال للنمرود: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] وقال **(أنا أحيي وأميت)** إلى أنه تعالى يقدر على الإتيان بالشمس من المشرق فأت عكسه، ولي في كونه من الباب نظر فإن المقصود من قوله ربي الذي يحيي ويميت إبانة الدعوى من هو قادر على الإحياء والإماتة ربنا، ومقصود نمرود ادعاء صفات الربوبية فيه فاستدل أن يكون قدرة الرب عامة وأنت لا تقدر على الإتيان بالشمس من المغرب إلى المشرق، فأنت بمراحل عن صفات الربوبية، فليس هنا استدلال، ثم انتقال منه إلى دليل آخر **(وذلك)** أي جواز الانتقال في المناظرة **(لأن العمدة)** **(محافظة المقصود بالذات)** وههنا المقصود إثبات الحكم بالعلة المدعاة فما دام في سعي العلة ليس خارجاً عن المقصود بلا بأس به، وفيه: دغدغة، فإن ههنا مناظرتين: إحداهما: أصل المناظرة لإثبات الحكم بالعلة، وثانيتهما لإثبات العلة، وإن كان هذا بدليل، فبالانتقال من دليل العلة إلى آخر لحقه الدبرة في هذه المناظرة، وهذه مناظرة أخرى، فهذا الانتقال كانتقال من حجة إلى حجة أخرى لإثبات أصل المقصود فافهم.

ثم للانتقال صور أربع:

الأولى: الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات العلة الأولى.

قال في «الكشف»: هذا الانتقال إنما يكون في الممانعة، فإن الخصم إذا منع عليه وصف المجيب لم يجد بداً من إثباته بدليل آخر.

الثانية: الانتقال من العلة الأولى إلى علة أخرى لإثبات حكم آخر يحتاج إليه الحكم الأوّل، وهذا أيضاً ليس انتقالاً مذموماً، لأنه إثبات لما يتوقف عليه، فهو بالحقيقة إثبات لمقدمة الدليل، مثاله قولنا: الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالإقالة، فلا يمنع التكفير كالبيع بشرط الخيار فاعترض الخصم أن غاية ما لزم عدم مانعية الكتابة، وإني أقول به، بل المانع النقصان في الرق فنقول: الرق لم ينقص به، لأن الكتابة عقد معاوضة، فلا يوجب نقصاناً، كالبيع، فههنا وإن انتقل إلى إثبات عدم النقصان بعلة أخرى لكن: لكونه مقدمة من أصل الدليل فيتمم الدليل الأوّل، هكذا الكتابة عقد لا يوجب نقصاً في الرق ويقبل الفسخ، فلم يتحقق المنع فيجزي.

الثالثة: الانتقال إلى حكم آخر يحتاج إليه الأوّل بالعلة الأولى وهذا أيضاً ليس انتقالاً

مذموماً لأنه إثبات لمقدمة الدليل، قيل: هذا إنما يكون إذا اعترض الخصم بالقول بالموجب، فليس للخصم بد من إثبات المدعي الذي هو غير الحكم المستفاد فتأمل، ومثاله ما تقدم، فنقول في جواب المعترض إنها لما قبلت الفسخ لم توجب نقصاناً في الرق كما لا يوجب البيع بشرط الخيار نقصاناً في الملك، فهذه الأقسام كلها ترجع إلى الانتقال إلى مناظرة أخرى لإثبات مقدمة من مقدمات المناظرة الأولى وإتمامها، وليس واحد منها كما زعم المصنف الانتقال من دليل على إثبات العلية إلى آخر عند عدم تمامية الأول، وما استدل به عليه من أنه وفي ما التزم من إثبات الحكم بالعلة المدعاة فقد عرفت ما فيه.

الرابعة: الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات أصل المدعي ومنه ما ذكر المصنف من الانتقال من مسلك إلى آخر فإنه علة لإثبات المقصود من المناظرة الثانية، فالانتقال منه إلى آخر انتقال من علة إلى علة أخرى، فذهب الجمهور إلى عدم جوازه، ومنهم الإمام فخر الإسلام قدس سره، وخالف شرذمة قليلة وذهبوا إلى الجواز لنا: إنه عجز عن الوفاء بما التزم في المناظرة من إثبات المقصود بالعلة المدعاة، فلحق الدبرة وتمت المناظرة، ولو تم ما انتقل إليه صار مناظرة أخرى كيف ولو جوز هذا لم تتم مناظرة أبداً. واستدلوا بقصة الخليل التي مرت، وله وجوه من الأجوبة الأوّل ما مر وهو جواب تام. الثاني: أن الممنوع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الأوّل إلى آخر ذلك المطلوب، وههنا ليس كذلك، فإن الاستدلال بالإحياء والإماتة كان تاماً في الواقع، وعنده وما ذكر نمرود اللعين من إحياء نفسه وإماتته فإنما أراد بالإحياء الإطلاق من السجن وعدم القتل وبالإماتة القتل وهذا بمراحل مما أراد الخليل، وكان له أن يقول أردت بالإحياء الإحياء الحقيقي، وبالموت الإماتة الحقيقية، فإن قدرت فأحي هذا المقتول وأمت هذا المطلق من غير مباشرة سبب كما يفعل هو سبحانه، ويتم الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافاً لكلامه وتنبيهاً على سخافته، ثم أقام حجة أخرى فبهت، وهذا لا يخلو من نوع قلق، بل الأولى أن يقال: إن مقصود الخليل من الاستدلال بالإحياء والإماتة الاستدلال بالقدرة الكاملة العامة، لكن ادّعاها في مثال الإحياء والإماتة، ولما كابر قرر ذلك الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقال أصلاً فافهم. الثالث: أن الخليل لم يكن التزم إلاّ إثبات ربوبية الله تعالى بدليل ما أياً كان وقد وفى والممنوع من الانتقال مما التزم إثباته به، وفيه نوع من الخفاء فإن إيقاع المناظرة بنحو التزام بإتمامه إثبات ما ادّعى بما استدل، فالانتقال منه انتقال مما التزم. الرابع: أنه من معرفات ربوبية الله تعالى، ولا بأس بالانتقال فيه، وإنما الكلام في العلة الباعثة، وهذا ليس بشيء، فإن الخروج عما ناظر فيه قبيح على كل حال، ثم ههنا انتقالات أخر كالانتقال من علة إلى أخرى لإثبات حكم آخر غير محتاج إليه أو من ذلك إلى حكم آخر كذلك غير محتاج إليه، ولعل هذا الانتقال إن كان بعد ظهور فساد الدليل الأصل فقد لحقه الدبرة في أصل المناظرة، وهذه مناظرة لمطلوب آخر، إن كان بعد تمام أصل الدليل فقد لحق الدبرة المعترض وهذا شروع في مناظرة أخرى فليس هذه الأقسام مما نحن فيه وإن عد هذا الكلام من تتمة المناظرة الأولى فهو حشو هكذا ينبغي أن يفهم المقام **(وثالثها)** أي ثالث

وجوه الاعتراض على علة الأصل **(ولم يذكره الحنفية لعدم استقلاله)** لرجوعه إلى المنع أو المعارضة **(عدم التأثير والاعتبار للوصف)** فيه **(وقسمه الجدليون إلى أربعة مرتبة)** الأولى **(أن يظهر عدم تأثيره)** في الحكم **(مطلقاً ثم)** الثانية: عدم التأثير **(في ذلك الأصل)** خاصة **(ثم)** الثالثة: عدم تأثير المقيد و**(إلغاء قيد منه)** وادّعاء عليه المطلق **(مطلقاً ثم)** الرابعة: عدم تأثير هذا المقيد في المتنازع فيه وإلغاء القيد **(في محل النزاع مثال الأول)** وهو عدم التأثير مطلقاً **(ويسمى عدم التأثير في الوصف)** كما لو قيل للحنفية **(لا يقصر الفجر فلا يقدم أذانه)** على الوقت **(كالمغرب، فيرد عدم القصر طردي، إذ لا مناسبة)** له بتقديم الأذان **(فلا يعتبر)** أصلاً **(اتفاقاً، والثاني)** عدم ظهور التأثير في ذلك الأصل **(ويسمى عدم التأثير في الأصل)** كما لو قيل للشافعية **(في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح)** بيعه كالطير في الهواء لا يصح بيعه **(فيرد أن العجز عن التسليم مستقل)** بالتأثير **(في الأصل)** وهو الطير في الهواء، فلا دخل لكونه غير مرئي **(و)** مثال **(الثالث)** وهو عدم تأثير القيد **(ويسمى عدم التأثير في الحكم)** كما **(لو قال الحنفية في المرتدين مشركون أتلفوا ما لا في دار الحرب، فلا يضمنون إذا أسلموا كسائر المشركين)** لا يضمنون ما أتلفوا، بعد الإسلام **(فيرد لا تأثير لدار الحرب)** في انتفاء الضمان **(للانتفاء)** أي لانتفاء الضمان **(عندكم)** معشر الحنفية **(مطلقاً)** عن المرتدين الذين أتلفوا ثم أسلموا **(و)** مثال **(الرابع)** وهو عدم الاعتبار بإلغاء القيد في محل النزاع **(ويسمى عدم التأثير في الفرع)** كما لو قيل للشافعية **(زوّجت نفسها من غير كفؤ فيردّ)** نكاحه **(كتزويج الولي الصغيرة من غير كفؤ)** فإنه لا ينفذ **(فيرد أن لا أثر لغير كفؤ)** عندكم أيها الشافعية **(لأن النزاع)** بيننا وبينكم **(مطلق)** في انعقاد النكاح بعبارات النساء من كفؤ كان أو غيره، فعندكم لا ينعقد وعندنا ينعقد **(قالوا: الأول)** وهو عدم التأثير في الوصف **(والثالث)** وهو عدم التأثير في الحكم **(راجعان إلى منع العلية)** عما ادّعى المستدل عليته، فإنه ادّعى علية هذا المقيد وقد منع عليته إما منع العلية مطلقاً أو المقيد بإلغاء القيد **(والثاني)** وهو عدم التأثير في الأصل **(والرابع)** وهو عدم التأثير في الفرع راجعان **(إلى المعارضة في الأصل)** فإن فيهما إبداء علة أخرى وهو المطلق **(وفي التحرير)** لا **(بل الرابع راجع إلى الثالث)** الرجوع ظاهر، فإنه إذا ألغى القيد فقد منع علية المقيد كما منع في الثالث، ولكنه يحتمل كونه معارضة، فإذا ألغى في هذا الحكم بقي المطلق علة، ففيه إبداء علة أخرى أيضاً، لكنه ليس مطمح نظر المعترض فإن الظاهر أن مقصوده الاعتراض على علة الخصم لا إثبات علة أخرى، ولذا قال المصنف **(وهو الأشبه، وأورد)** على ما قالوا **(فرق بين منع العلية ليدل عليها وبين إقامة الدليل على عدمها)** وههنا دعوى عدم التأثير فيكون إبطالاً لها لا منعاً **(وكذا)** فرق **(بين إبداء ما يحتمل العلية و)** بين **(إبداء ما هو العلة قطعاً)** والمعارضة في العلة هو الأول، في الثاني يلزم إبطال العلة قطعاً **(أقول لعل الإرجاع)** المذكور **(لئلا يلزم الغصب)** لمنصب المستدل **(في نفس صورة المناظرة وإلاّ)** يكن هذا السبب **(فكل مقدّمة تقبل المنع ولو مجازاً يمكن الدلالة على بطلانها ابتداء)** فكذا ههنا أيضاً يمكن ونحن لا نمنعه، لكنا نرجع حذراً عن لزوم الغصب **(فافهم)** وفيه نظر ظاهر، لأن قوله: كل مقدمة تقبل المنع الخ،

ممنوع: فإن المنع يكفي فيه الاحتمال، والإبطال لا بد فيه من إتمام المقدّمات وقلما يتيسر في الممنوع مع السند، وأيضاً: أنت قد عرفت إن امتناع غصب المنصب لإبطال مقدّمة الدليل تحكم بل منع له عن نوع من أنواع إظهار الصواب، بل هذا النوع أولى من المنع، فإن في المنع يبقى للمستدل طمع إتمام كلامه بإثبات المقدمة الممنوعة، وبعد قيام الدليل على بطلانها انقطع طمعه من الأصل (**ثم**) اختلف في القيد الطردي، و(**المختار أن القيد الطردي مردود إن اعترف المستدل بطرديته**) فلا يليق إيراده في الاستدلال (**لأنه كاذب حينئذٍ في جعله من العلة بإقراره**) بالطردية (**وقيل: لا**) يردّ (**لأن الغرض**) من العلة (**استلزام الحكم والجزء إذا استلزم**) الحكم وهو المطلق عند القيد (**فالكل**) وهو المقيد بالقيد الطردي (**مستلزم قطعاً**) فلا يضر بالمقصود (**أقول قد يكون الجزء الآخر مخصصاً**) بتخصيص (**فيخل**) التقييد (**بالاستلزام ظاهراً**) لجواز أن يكون المقيد بهذا القيد مما خص منه فيؤدي بالآخرة إلى زيادة بيان وإيضاح فتأمل فيه (**وإلاّ**) أي وإن لم يعترف بطرديته (**فغير مردود**) ويجوز التقييد به (**لجواز أن يكون له غرض صحيح وهو دفع النقض**) عن العلة (**إلى النقض المكسور، فإنه أصعب على المعترض**) من الأول فربما لا يتوجه ذهنه إليه (**أقول في كونه غرضاً صحيحاً في المناظرة نظر، لأنه تلبيس**) مناف لإظهار الصواب (**ورابعها**) أي رابع وجوه الاعتراضات على علة الأصل (**للشافعية ما يختص بالمناسبة كما قيل**) في «شرح المختصر» لا يظهر وجه اختصاصها بالشافعية فإن مناسبة العلة شرط عند الكل غاية ما في الباب أن الشافعية يقنعون بها وحدها، ومشايخنا يشرطون مع ذلك التأثير أيضاً، فينبغي أن تكون هذه الإيرادات مقبولة عند الكل، إلاّ أن الحنفية لم يذكروا لما سيذكر المصنف (**وهو أربعة: الأول: القدح في المناسبة بإبداء مفسدة راجحة أو مساوية بناء على انخرام المناسبة**) فلا يرد إلاّ على القائل بالانخرام (**وجوابه ترجيح المصلحة**) على المفسدة (**إجمالاً، لأنها لولا رجحانها لزم التعبد بالباطل**) الذي هو حكم الأصل، ولقائل أن يقول: حكم الأصل مجمع عليه ولو بعد الاستدلال وإقامة الحجة على الخصم فلا بد من كونه مشتملاً على مصلحة البتة، لكن لا يلزم منه لرجحان مصلحة المستدل، إذ يجوز أن تكون تلك المصلحة غيرها، فلا يكفي بيان الإجمال بهذا بل لا بد من رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض بخصوصها كذا في «الحاشية» (**و**) جوابه أيضاً ترجيح المصلحة على المفسدة (**تفصيلاً لما في الخصوصيات من المرجحات مثل**) قول الشافعية لإثبات خيار المجلس (**وجد سبب الفسخ في المجلس، وهو دفع الضرر**) عن البائع (**فيثبت**) الفسخ في حقه (**فيعارض بمفسدة مساوية وهو تضرر الآخر**) وهو المشتري بزوال ما ملكه من المبيع عن ملكه (**فيجاب بأن هذا**) أي المشتري (**يجلب نفعاً**) بتملك المبيع (**وذلك**) أي البائع (**يدفع ضرراً**) في خروج ما كان ملكه عن ملكه بثمن غير مرضي (**وهو**) أي دفع الضرر (**أهم**) من جلب النفع، وأنت لا يذهب عليك أن المبيع قد دخل في ملك المشتري بنفس العقد، فضرر المشتري في خروج ما ثبت فيه ملكه عن ملكه من غير رضاه وهذا أشدّ ضرراً والبائع إنما يريد العود في الملك بعد الزوال، فهو يريد جلب النفع بإضرار الآخر فافهم (**ومثل**) مسألة (**التخلي للعبادة النافلة أفضل**

من التزوّج) عند الشافعي وغيره، وروي عن الإمام أبي حنيفة التزوّج أفضل، كما في «الفتوحات المكية» **(لما فيه من تزكية النفس فيعارض بفوت)** مصلحة **(راجحة)** ثابتة في التزوج **(لما فيه من اتخاذ الولد وكسر الشهوة وغيرهما)** من المصالح **(فيرجح بأن حفظ الدين أرجح من حفظ النسل)** فإن الكلام فيما لم يبلغ حدّ التوقان والشبق، وفي النكاح مصلحة أخرى مذكورة في «فصوص الحكم» في الفص المحمدي، وهي أرجح على الكل، ثابتة الاعتبار، ولا يليق ذكره بهذا الكتاب ولعل مطمح نظر الإمام الهمام تلك والله أعلم بحال عباده **(الثاني)** من قدوح المناسبة **(القدح في الإفضاء إلى المصلحة في شرع الحكم)** الذي لا بد للمناسبة **(كتحريم المصاهرة للحاجة إلى رفع الحجاب فإنه)** أي التحريم **(يفضي إلى دفع الفجور)** المتوهم **(لأنه يرفع الطمع)** عن نكاحها **(فيمنع)** إفضاؤه إليه **(بل النفس حريصة على ما منعت)** فيفضي كثيراً إلى الفجور **(فيدفع ببيان الإفضاء بأن تأييد التحريم يمنع الطمع عادة)** واحتمال حرص النفس بعيد غير واقع في العادة **(إذ يصير)** هذا المنع **(كالطبيعي، فلا يبقى مشتهى)** أصلاً **(كالأمهات الثالث)** من القدوح الواردة على المناسبة **(كون الوصف خفياً)** لا يدرك فلا يصلح للعلية **(كالرضا)** في العقود، فإنه أمر مبطن لا يعرف أصلاً **(وجوابه بالضبط بأمر ظاهر)** يكون مظنة له **(كالصيغ)** الدالة عليه **(والأفعال)** الدالة عليه **(كالتعاطي)** في البيع وإشارات الأخرس في العقود كلها **(الرابع)** من الأسئلة الواردة على المناسب **(كونه)** وصفاً **(غير منضبط، مثل الحرج والزجر ونحوهما، فإنها مشككات)** ولا يعتبر كل قدر منه **(والجواب)** أن الوصف المناسب **(إما منضبط بنفسه بأن يعتبر مطلقة، كالإيمان لو قيل بتشكيك اليقين)** فالمعتبر مطلق اليقين في أي فرد تحقق من الافراد المختلفة **(أو)** منضبط **(في العرف، كالمنفعة والمضرة)** فإنهما وصفان مضبوطان عرفاً **(أو)** منضبط **(في الشرع)** بالمظنة **(كالسفر)** وبه يتعين مرتبة الحرج، وهو حرج السفر **(والحدّ)** وبه يتحدّد حدّ الزجر **(واعلم أنه لم يذكره الحنفية مع أنه انتفاء لازم العلة الباعثة مطلقاً)** فيقبل عندهم **(لأنهم أدرجوه فيما ذكروا من منع الصلاحية)** للوصف **(ومنع الشروط هذا. وخامسها)** أي خامس وجوه الاعتراض على علة الأصل **(النقض ويسميه الحنفية المناقضة وهي)** أي المناقضة **(في المشهور)** في اصطلاح من عداهم **(المنع)** وذهب الإمام فخر الإسلام إلى أن النقض مختص بالعلل الطردية ولا يجري في المؤثرة، لأن الصحيح من العلة ما ظهر أثره بالكتاب والسنة والإجماع والحجج الشرعية لا تتناقض أصلاً فكذا التأثير الثابت منها لا يحتمل ذلك، وذهب عامة الأصوليين إلى جريانه في المؤثرة أيضاً، وهو الذي اختاره المصنف وقال **(ولا يختص)** النقض **(بالطردية)** من العلل **(كما توهم)** الإمام **(فخر الإسلام)** والإمام شمس الأئمة اتباعاً للقاضي الإمام أبي زيد عليهم الرحمة **(وأتباعه)** كالعلامة النسفي **(لأنه)** أي النقض **(إنما يرد على ظن الناظر والمناظر)** بالعلية، ولا يرد باعتبار نفس الأمر أي ما يكون علة في نفس الأمر يكون منقوضاً فيها **(وهو يخطيء ويصيب)** فإذا أورد نقض على المؤثرة فأحد الظنين خطأ **(فلا يلزم التناقض في الشرعيات كما في القلب)** الذي سيجيء إن شاء الله تعالى، فإنه يجري في المؤثرة مع أنه تنقلب العلة معلولاً فيلزم التناقض في

الشرعيات. قال في «الكشف»: لعل مراد الشيخ أن النقض لا يرد على المؤثرة بعد اتفاق الخصمين على التأثير، فأما قبله فيرد انتهى وهذا ظاهر من تعليله رحمه الله تعالى، ولا يرد أنه ينبغي حينئذٍ أن لا يرد على الطردية أيضاً فإنه بعد اتفاق الخصم على أنه وصف طردي لا يمكن النقض، لأنه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم بالطرد والتلازم فإنهما متنازعان في الفرع، وإذا لم يكن متفقاً في جميع الصور أمكن النقض ببعض المواد لكون الطرد بالاستقراء الناقص: ثم إنه لو عمم الطرد والإخالة والسبر وأيضاً فاتفاق الخصمين لا يمنع ورود النقض، فإن المناسب ربما يتخلف عنه الحكم بأن يكون ملغى الاعتبار ونحوه، لكن يرد على هذا أنه لا تخصيص للنقض، بل كل الاعتراضات بهذه المثابة، فإنه بعد تسليم اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا معارضته فافهم **(وقيل: لا يمكن دفعه عن)** العلل **(الطردية)** بعد الورود **(إذ الاطراد لا يبقى بعده)** أي بعد النقض الموجب للتخلف **(بل يلجىء)** هذا النقض المعلل **(إلى التأثير)** وبهذا وجّه أيضاً كلام الإمام فخر الإسلام **(وهذا بناء على قصرها على ما)** ثبت **(بالدوران)** فإن النقض إنما يمنع اللزوم لا المناسبة **(ولا وجه له)** أي لقصرها عليه **(بل هي)** أي الطردية **(غير المؤثرة)** مطلقاً **(فيعم ما)** ثبت **(بالإخالة)** على ما مر عن الشيخ ابن الهمام **(فيمكن الفرق)** حينئذٍ في مادة النقض وغيره **(بدون التأثير)** ثم يرد عليه ورود آخر، لأنك عرفت أن النقض إنما يرد على ظن الناظر والمناظر فيحتمل كون ظن الناقض خطأ، فلا يبطل الإطراد فافهم **(واعلم أنهم ردّوه إلى منع مع السند)** صرح به الشيخ ابن الهمام وقال في «الكشف»: هي ممانعة في التحقيق: **(هرباً عن لزوم الغصب)** لمنصب المعلل وقد عرفت منا سابقاً أنه لا خلف في الغصب أصلاً، كيف وهو حينئذٍ نوع من المنع عن إظهار الصواب **(أقول: على هذا لا يتجه جوابه بالمنع)** فإن المنع على المنع خارج عن قانون العقل **(والأوجه أنه لما كان يرد تفصيلاً)** على مقدمة معينة **(وإجمالاً)** بأن إحدى مقدّمات الدليل فاسدة **(و)** يرد **(قبل الدلالة على العلية)** بمسلك من مسالكها **(وبعدها بأي مسلك كان اعتبر فيه جهة الاستدلال والإبطال من حيث الإجمال)** وليس فيه غصب المنصب بالذات، فإن المقصود كان هو المنع، لكن لوروده بنحو إجمالي أيضاً أورد بهذا الوجه ولا ضير فيه **(والجواب)** عن النقض **(أوّلاً بمنع وجودها في محل النقض، فللمعترض الاستدلال عليه)** إن أمكن لأن له أن يفي ما قصد، ولو منع عن هذا منع عن إظهار الصواب **(وقيل: لا يقبل)** الاستدلال **(وقيل: إن كان حكماً شرعياً)** لأنه حينئذٍ يصير مثل المستدل **(وقيل)** لا يقبل **(إن كان له قادح أقوى)** والحق أن الكل تحكماً فتأمل **(ولو كان المستدل استدل عليها)** من قبل **(بدليل موجود في محل النقض فنقضها)** المعترض **(فمنع المعلل (وجودها فقال)** المعترض **(يلزم إما انتقاض العلة أو)** انتقاض **(دليلها قبل)** هذا النحو من الاعتراض **(اتفاقاً ولو نقض دليلها)** أي دليل العلة **(عيناً فالجدليون)** قالوا **(لا يسمع، لأنه نقضه ليس نقضها)** أي نقض الدليل ليس نقض العلة، فخرج عما كان بصدده، **(ونظر بأن القدح فيه)** أي في دليل العلة **(قدح فيها)** فلم يخرج عما كان بصدده **(أقول: إن أراد)** الناظر من القدح فيها **(بطلانها لا يتم)** لأن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدعي **(وإن أراد طلب الدليل عليها ثانياً)**

تم لأنه ارتفع الدليل الأول بالنقض، فلا بد لإثباته من دليل آخر، ثم إن هذا انتقال أم لا فقد حققنا من قبل (**و**) الجواب (**ثانياً بمنع انتفاء الحكم**) مع ثبوت العلة (**فللمعترض إقامة الدليل عليه**) إن تيسر له إيفاء لما التزم وإلاّ تلحق الدبرة (**على المختار**) ولا اعتداد بمنع لا يقبل، لأنه منع له عن إظهار المطلوب بالأخذ بدليل، لم تظهر صحته (**ثم المختار عدم وجوب الإحتراز عن النقض بذكر قيد**) لا يوجد في مادة النقض (**في متن الاستدلال، وقيل يجب**) الاحتراز (**واختاره السبكي**) من الشافعية (**وقيل**) يجب (**إلاّ في المستثنيات وهي ما يرد**) نقضاً (**على كل علة، كالعرايا عند الشافعية**) وهي بيع الرطب على النخل بمثله مما على الأرض خرصاً فيما دون خمسة أوسق، قال الشافعي: هذا البيع جائز، وإنه مستثنى عن نص الربا وإن وجد فيه الطعم، لما روى البخاري ورخص في العرايا، وأما عندنا فهذا البيع فاسد لشبهة الربا، وأما العرايا المرخص فيها فهبة ما على النخيل قدراً، ثم إعطاء مثل ذلك مما على الأرض خرصاً، وهذا ليس بيعاً حقيقة، فإن ما على النخيل لم يدخل في ملكه حتى يباع به على الأرض، بل هو بر مبتدأ (**ولهذا اتفقوا على أن المستثنى لا يقاس عليه**) لخروجه عن قاعدة عامة (**ولا يناقض به**) فإن الحكم فيما سواه (**أقول: الاستثناء لا يكون إلاّ لمانع**) موجود فيه عن حكم المستثنى منه (**أو مقتض**) للمخالف من الحكم (**أقوى**) موجود فيه (**دفعاً للتحكم، فالاستثناء منقوض**) البتة فلا معنى لعدم الاحتراز عنه (**تأمل**) فإنه غير وافٍ، لأن المقصود أن المستثنيات قد بلغ أمرها في الشهرة، فلا حاجة إلى الاحتراز عنها فافهم (**لنا أنه أتى بما سئل**) عنه (**من دليل العلة**) فيما التزم (**والنقض معارضة ونفي المعارض ليس منه**) أي دليل العلة (**واستدل**) أنه لا يمكن الاحتراز إلاّ بزيادة قيد و(**القيد لا يفيد**) في دفع النقض (**لأنه طرد اتفاقاً**) بين المعلل والمجيب (**أقول: المقصود دفع النقض المضرور، بما يحصل ذلك**) بالقيد لجواز أن يكون به ارتفاع المانع أو وجود الشرط (**تدبر. والجواب**) عن النقض (**ثالثاً بإبداء المانع المقتضى عدم الحكم، وهو**) إما (**تحصيل مصلحة**) فلا يقدح في علية العلة (**كالعرايا الواردة**) نقضاً (**على الربويات**) دفعت (**لعموم الحاجة**) فالمصلحة في ترخيصه (**وكالدية**) الواجبة (**على العاقلة فقط**) دون القاتل في قتل الخطأ (**عند الشافعية الواردة**) نقضاً (**على تشريعها للزجر على القاتل في العمد**) يعني أن الشافعية أوجبوا الدية على القاتل في العمد معللاً بأن إيجاب الدية للزجر والقتل العمد أليق بالزجر، فيجب فيه، فورد النقض بأن الخطأ لا يجب فيه الدية عندكم إلاّ على العاقلة، ومحل الزجر إنما هو القاتل، كذا قالوا، ولا يظهر لهذا القياس وجه، فإن الأصل المقيس عليه هو الخطأ، وحكمه لم يتعد بعينه حينئذٍ إلى الفرع بل قد تغير فافهم، ودفع هذا النقض بإبداء المانع (**لأن الغرم بالغنم**) فإنه لو كان هو المقتول لاغتنموا الدية، وإذا كان هو القاتل غرموا فلهذه المصلحة تخلف الحكم هذا كله عندهم، وأما عندنا فالقاتل شريك في دية الخطأ وفي العمد لا دية، بل يجب القصاص عيناً (**أو دفع مفسدة**) عطف على قوله تحصيل مصلحة (**كحل الميتة للمضطر**) المتخلف عنه حكم الحرمة لمانع دفع مفسدة (**فإن هلاك النفس أعظم**) مفسدة من أكل الميتة (**ولو كانت**) العلة (**منصوصة يكفي تقدير المانع**) لدفع النقض (**كما مر، وأما**

مانعو تخصيص العلة فلا يقولون بوجودها مع المانع، لأن عدمه شرطها) أي شرط عليه العلة فانتفت بانتفائها **(لا شرط الحكم عندهم)** حتى ينتفي الحكم لأجله مع بقاء العلة **(وقد تقدم ما فيه)** وقد تقدّم منا أيضاً أن هذا البحث قليل الجدوى، ويرجع إلى اللفظ **(ومن ههنا)** أي من أجل عدم جواز تخصيص العلة **(مشايخنا المانعون)** لتخصيص العلة **(إنما دفعوه)** أي النقض **(بهذه الأربع فقط، بإبداء عدم الوصف كنجس)** أي كقياسنا ما خرج من غير السبيلين **(خارج)** نجس **(من البدن فينقض)** الوضوء **(كما في السبيلين)** ينقض الخارج منهما **(فينقض بما لم يسل من الجرح)** فإنه غير ناقض **(فيدفع بعدم الخروج)** فإنه غير خارج **(بل باد)** مع استقراره في مكانه، فلم يوجد الوصف، وبعضهم منعوا كونه نجساً **(وبمنع)** معطوف على قوله بإبداء **(وجود المعنى الذي به العلة علة، وإن وجد)** الوصف **(صورة)** ودخل فيه الجواب بعدم المانع، إذ بانتفائه ينتفي المعنى الموجب لكونه مؤثراً في الحال **(مثل)** قياسنا مسح الرأس **(مسح فلا يثلث كالخف)** أي مسحه **(فينقض بالاستنجاء بالحجر)** فإنه مسح مع أنه يتكرر **(فمنع فيه المعنى الذي شرع له المسح، وهو التطهير الحكمي كالتيمم)** فإنه تطهير حكمي **(والتعبد لا يؤكد بالعقل)** لكونه غير معقول المعنى، فعلية المسح لعدم التكرار من جهة كونه تعبداً **(وأما هو)** أي الاستنجاء **(فتطهير معقول وتأكيده بالتكرار مقبول)** لكونه مبالغة في تحصيل الغرض المطلوب من شرعه **(وبمنع التخلف)** هذا معطوف على قوله بمنع، أي بمنع تخلف الحكم في محل النقض **(كما إذا نقض)** القياس **(الأول)** وهو قياس الخارج من غير السبيلين **(بالجرح السائل)** لأنه ليس حدثاً، بل انتقاض الطهارة بخروج الوقت، أو الخروج عن الصلاة **(فيمنع عدم الحكم بل)** هو **(حدث لكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت)** عندنا **(أو الفراغ من المكتوبة)** عند الشافعي **(للضرورة)** يعني أن الشخص متصف بالحدث، ومحدث حقيقة، لكن لم يؤمر من الشرع بالتوضوء قبل خروج الوقت، كشهر رمضان في حق المسافر، وليس فيه تخصيص كما قال في «الكشف» فافهم وتأمل فيه **(وبالغرض)** عطف على قوله، وبمنع التخلف أي ويدفع ببيان الغرض من القياس، ولا يرد عليه النقض **(فنقول في دفع السائل)** عن النقض بالجرح السائل **(غرضي)** من القياس **(التسوية بين الخارجين)** الخارج من أحد السبيلين والخارج من غيرهما **(في كونهما حدثاً، وإذا استمر صار عفواً)** وهذا الحكم غير متخلف **(ولا يخفى أن الثاني راجع إلى الأول)** لأن منع المعنى الذي به العلية منع علية الوصف **(كالرابع)** أي كما أن الرابع يرجع **(إلى الثالث)** فإن المقصود من بيان الغرض عدم تخلف الحكم في مادة النقض **(تدبر)** فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين أوّلاً. **(وسادسها)** أي سادس الاعتراضات الواردة على العلة **(فساد الوضع وهو ثبوت اعتبار)** الوصف **(الجامع في نقيض الحكم)** أي منافيه **(بنص أو إجماع، وهو أخص من فساد الاعتبار من وجه)** فإنه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت، اعتبار الوصف في المنافي، وإن وجد ثبوت الاعتبار في النقيض من غير وجود نص أو أجماع على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع، ولا يوجد فساد الاعتبار وإن وجدا معاً فهما يجتمعان هذا، وقد نقل صاحب «الكشف» عن

بعض كتب الأصول أن فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار، بأن كان هناك نص أو إجماع مخالف حكم القياس أو اعتبر الوصف في نقيض الحكم، فحينئذٍ فساد الاعتبار نوع منه فافهم **(مثاله)** قياس الشافعية مسح الرأس **(مسح فيتكرر كالاستنجاء فيورد أنه)** أي المسح **(معتبر في كراهة التكرار كالخف)** فإن تكرار مسحه غير مشروع، مثال **(آخر للحنفية إضافة)** الإمام **(الشافعي الفرقة إلى إسلام الزوج)** فيما إذا كان الزوجان كافرين ثم أسلم الزوج فتقع الفرقة، فهذا التعليل فاسد الوضع **(فإنه اعتبر عاصماً للحقوق)** لا مزيلاً لها **(فالوجه)** الصواب إضافتها **(إلى إبائها)** عن الإسلام بعد العرض، وهو وصف صالح للتأثير في إزالة الحقوق **(واعلم أن ثبوت النقيض)** للحكم **(مع الوصف نقض، فإن زيد ثبوته به)** أي ثبوت النقيض بالوصف **(ففساد الوضع)** فهو نقض مع قيد زائد **(وإن زيد كونه بأصل المستدل فقلب)** فهو أيضاً نقض، وفساده وضع مع زيادة **(و)** النقض **(بدون ثبوته)** أي نقيض الحكم **(معه)** أي الوصف **(فبيان مناسبة للنقيض)** معه **(قدح فيها)** أي في العلية قريب من فساد الوضع **(إن كانت)** المناسبة **(من جهة واحدة)** هي جهة المناسبة بأصل الحكم **(وأما)** إذا كانت **(من جهتين فلا يضر)** العلية، لأنه يكون ناشئاً منها مصلحة ومفسدة، فبوجه صار مناسباً لحكم ومن وجه لنقيضه **(أقول: وافقنا ههنا ابن الحاجب مع أنه يقول بالانخرام)** والقول به يقتضي أن لا يكون له مناسبة بنقيضين فافهم **(والجواب)** عن فساد الوضع **(أجوبة النقض مع شيء زائد لا يخفى)** وهو لأجل الزيادة فيه، وهي إما بمنع سند النص الموجب تأثير الوصف في نقيض الحكم أو تأويله أو غير ذلك مما مر. **(وسابعها)** أي سابع اعتراضات علة الأصل **(المعارضة في الأصل ومعناها إبداء وصف آخر صالح)** للعلية **(مستقل)** بالتأثير **(أو لا)** يكون مستقلاً، بل جزء لكن يكون بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه **(والحنفية يسمونها مفارقة ويندرج فيه سؤال اختلاف جنس المصلحة)** في الأصل والفرع **(كقول الشافعي)** رضي الله عنه: اللواطة **(إيلاج فرج في فرج)** إيلاجاً محرماً قطعاً **(فيحد)** اللائط **(كالزاني)** يحد لكونه مرتكباً للايلاج المحرم **(فيعترض بأن المصلحة في الأصل)** في شرع الحد **(منع اختلاط النسب)** فإنه يحتمل أن يكون الولد من الزنا **(وفي الفرع)** هو اللواطة **(دفع رذيلة)** أخرى، لأنه احتمال للاختلاط، فقد اختلف جنس المصلحة، فلا يلزم تعدية الحكم **(ثم اختلف في قبولها)** أي المفارقة **(فالشافعية)** قالوا: **(نعم)** تقبل **(والحنفية)** قالوا: **(لا)** تقبل **(لنا: المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح)** عند الفارق، وإلاّ لكان هو الاعتراض لا هذا **(فلو لم يستقل)** وصفه بعلية **(لزم نقضه، لأن جزء العلة ليس بعلة)** فيكون الاعتراض هذا لا الفرق **(بل يجعل ممانعة)** لوصف المستدل **(إن صحت)** الممانعة وأمكنت، فبعد تسليم العلة لا يبقى في اليد شيء يورد **(وحينئذٍ لا ينافيه)** أي وصف المستدل **(وصف المعترض، لأنه إن لم يثبته بدليل فظاهر)** أنه لا ينافيه، لأن غير الثابت لا ينافي الثابت **(وإن أثبت)** بدليل **(فاجتماع)** علتين **(مستقلتين جائز اتفاقاً)** فكلاهما علتان فلا تنافي **(فلو قال)** الحنفية في جواب قياس الشافعي رضي الله عنه **(في إعتاق عبد الرهن: تصرف لاقى حتى المرتهن فيبطل كبيعه)** ومقولة

القول قوله **(إن العلة في الأصل كونه يحتمل الرفع)** وهو غير موجود في الفرع **(لم يقبل)** منه، لأنه لا ينافي كون العلة ما ادعاه الخصم، وهو موجود فيه، فيلزم الحكم فلا يفيد الفرق شيئاً **(بل يقول)** على سبيل الممانعة **(إن ادعيت أن حكم الأصل البطلان منعناه)** فإن بيع الراهن المرهون ليس باطلاً، بل متوقف على قضاء الدين أو إجازة المرتهن **(أو)** حكم الأصل **(التوقف فغير حكمك في الفرع)** فإنك لا تثبت فيه توقف العتق، فقد اختلف حكم الأصل والفرع، ففات شرط القياس، وهذا النحو من القول يقبل. الفارقون **(قالوا أوّلاً: لما احتمل)** وصف المعلل **(الاستقلال وعدمه، فالاستقلال)** أي دعواه **(تحكم)** فلم يثبت، فصح المعارضة بإبداء وصف آخر زائد عليه **(قلنا: لما أثبت)** المعلل **(استقلالها كما مر فلا احتمال)** لعدمه، ولو لم يأت بمسلك يفيد الاستقلال فالإيراد هذا أي منع العلية لا الفرق **(و)** قالوا **(ثانياً: إن مباحث الصحابة)** رضوان الله تعالى عليهم **(كانت جمعاً بعموم وصف، وفرقاً بخصوص آخر)** ولم ينكر أحد منهم الفرق، فيكون إجماعاً على القبول **(قلنا ذلك)** إنما كان **(قبل ظهور الاستقلال بالاستدلال)** بمسلك من مسالكه **(وأما بعده فممنوع)** والكلام فيه، ثم إن دعوى كون مباحثاتهم فرقاً ممنوع، بل كانت ممانعة للعلية، لكن قد تكون مع إبداء علة أخرى سند للمنع، لا إنها كانت معارضة، والكلام فيها **(ثم عند القائلين)** بالفرق **(المختار أنه لا يلزم)** الفارق **(بيانه انتفائه)** أي وصف المعلل **(عن الفرع إلاّ إذا ادعاه، لأن غرضه هدم الاستقلال)** أي هدم استقلال وصف المعلل، وهو لا يتوقف على بيان انتفائه في الفرع، وأما إذا ادّعى فلا بدّ من وفائه، وقيل يلزمه بيان الانتفاء إلاّ فيمكن أن يوجد في الفرع فيثبت الحكم فيه، وقيل: لا يلزم مطلقاً ادّعى أو لم يدع، لأن المقصود بيان هدم استقلال وصف المعلل فقط، فما زاد تبرع **(ولا)** يلزم الفارق **(ذكر أصل يعلم تأثيره)** أي تأثير ما أبدى **(فيه لأنه مجوز)** لكون ما أبدى علة لا موجب **(فيكفي وجوده في أصل المستدل)** فإن قلت: الفارق معارض فيكون مدعياً فعليه إثبات دعواه، قلت: معارض لصحة العلة وقابليتها له، ويكفيها وجودها في الأصل فقط، وأما وجودها في أصل آخر والتأثير فيه فأمر زائد **(والجواب)** عن الفرق **(بمنع وجوده)** أي الوصف المبدي في أصل المستدل **(أو ظهوره أو انضباطه أو مناسبته ولو تشبث المستدل)** في الإثبات **(بالسبر، لأن الصلوح)** والمناسبة في الواقع **(شرط)** في العلة **(مطلقاً)** وقيل: لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسبر، لأنه لم يدع المناسبة والمنع إنما يتوجه على ما ادّعى **(أو بأنه)** أي الوصف المبدي **(عدم معارضة في الفرع)** وليس وصفاً مناسباً **(وهو طرد)** فلا يكون علة **(مثل أن يقيس)** الشافعية **(المكره على المختار)** في وجوب القصاص **(بجامع القتل)** المحرم العدوان **(فيعارض بالطواعية)** أي العلة في المختار القتل في الطواعية **(فيجيب بأنها عدم الإكراه المناسب لعدم القصاص)** فيكون عدم معارض، فلا دخل له في العلية، ولو جعل ممانعة كما هو المختار عندنا لم يتوجه إليه ما أجابوا عن الفرق **(أو)** الجواب **(أنه)** وصف **(ملغى في صورة ما بنص أو إجماع)** فلا يصلح للجزئية **(كـ: لا تبيعوا الطعام بالطعام)** أي هذا الحديث **(في)** جواب **(معارضة الطعم)** المدعي علة للربا **(بالكيل)** بأن يقول: قد وجد الحرمة للربا في بعض الأطعمة

بهذا النص مع عدم وجود الكيل، فهو ملغى **(وهو)** أي المستدل **(غير متشبث)** في إثبات المطلوب **(بالعموم، وإلاّ كان إثباتاً للحكم بالنص)** لا بالقياس، وقد كان الكلام فيه **(ولا يلغى بضعف الحكمة)** التي بها صلح للعلية **(إن سلم المظنة)** أي إن سلم أنه يصلح مظنة لها **(كالردة علة القتل)** أي كقول الشافعية: علة القتل الردة، فتقتل المرتدة كالمرتد **(فيقال)** في الفرق العلة الردة **(مع الرجولية لأنه مظنة الإقدام)** على قتالنا **(فيلغيه)** المستدل **(بمقطوع اليدين، لأنه أضعف من النساء)** في المحاربة، فلا يكفي الرجولية **(وذلك)** أي عدم صحة الإلغاء بهذا النمط **(لأن المعتبر)** في العلية **(المظنة عند عدم انضباط الحكمة)** ولم تلغ **(كما في الملك المرفه ولو أبدى)** الفارق **(خلفاً)** عن الوصف في محل الإلغاء **(ويسمى تعدد الوضع، فسد الإلغاء نحو)** قول الشافعية: أمان العبد **(أمان من مسلم عاقل: فيقبل كالحر)** أي أمانة **(لأنهما)** أي أماني العبد والحر **(مظنتا الاحتياط للإيمان)** أي جعله آمناً **(فيعارض بالحرية)** أي العلة الإسلام مع الحرية **(لأنها مظنة الفراغة)** عن الشغل بخدمة السيد **(فنظره أكمل فيلغيها)** المستدل **(بالمأذون في القتال فيعترض)** المعترض **(بأن الإذن خلفها)** فسقط الجواب، ولو حرر ممانعة كما هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتخلف أصلاً كما لا يخفى **(فلو ألغي)** المجيب **(الخلف صح)** إلغاؤه **(فلو أبدى)** المستدل **(خلفاً آخر فسد)** هذا الإلغاء **(ويتسلل)** البحث **(إلى أن يقف أحدهما وعليه الدبرة. ثم الصحيح جواز تعدد الأصل)** لقياس واحد **(فهل للمعارض الاقتصار على)** دفعها عن **(أصل واحد فيه قولان)** أحدهما: أن له ذلك لأن مقصوده إلزام الخصم وقد تم، والآخر أنه لا بدّ من دفعها عن الكل، لأن مقصود المستدل إثبات مدعاه ولا يفوت بالدفع عن بعض الأصول، فلا يتم الاعتراض إلاّ بالدفع عن الكل، فالقائل الأول نظر إلى أنه يكفي لإلزام المستدل، والثاني: نظر إلى أصل المقصود، فإن: إبطال واحد من الأصول لا يضر مدعاه فافهم. النوع **(الرابع)** من الأسئلة على القياس **(ما يرد على ثبوت العلة في الفرع، وذلك سؤالان الأول)** منهما **(منع وجودها في الفرع)** فلا يتعدى إليه الحكم **(كقولهم)** أي الشافعية **(بيع تفاحة بتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة، فلا يصح، كصبرة)** أي كبيعها **(بصبرتين)** لشبهة الربا **(فيمنع وجودها)** أي المجازفة **(في الفرع لأنها)** أي المجازفة إنما تكون **(باعتبار الكيل أو الوزن)** فإن المعتبر في الأموال الربوية التساوي فيهما دون الأمور الأخر **(وهو)** أي جنس التفاح **(عددي عادة)** فلا يجري فيه المجازفة **(والجواب)** عن هذا المنع **(بيان وجودها)** في الفرع **(كما تقدم في)** جواب **(منعها في الأصل، ولو)** كان بيان الوجود **(بعد بيان مراده كأمان)** أي كقولهم أمان العبد أمان **(من أهله، فيعتبر كالمأذون في القتال)** يعتبر أمانه **(فيمنع الأهلية)** للأمان **(في العبد فيجيب)** المستدل **(بأني أريد كونه مظنة لرعاية مصلحة الإيمان وهو بإيمانه بالغاً كذلك عقلاً، ولا يمكن السائل من تفسيره)** بأن يقول: ليس مرادك هذا **(ليبين)** بهذا التفسير **(عدمه على)** المذهب **(الصحيح، لأنه ليس وظيفته)** وهو ظاهر لكن يمكن من منع العلية، حينئذٍ بأن يقول: كنت ظننت معناه كذا، فمنعت وجوده في الفرع مع تسليم العلة، والآن قد ظهر ببيانك غيره فامنع العلية **(وسؤال اختلاف الضابط)** في الأصل والفرع **(مندرج فيه كشهود الزور)** أي

كقياس الشافعية شهود الزور (**تسببوا للقتل**) فيقتص منهم (**كالمكره فيقول**) المجيب (**الضابط في الأصل الإكراه، وفي الفرع الشهادة، فلا مساواة**) والجواب عن هذا السؤال بيان القدر المشترك من الضابط، كما في المثال المذكور الضابطة التسبب للقتل الحرام تعمداً وهو قدر مضبوط مشترك، ولا يضر الاختلاف بوجه آخر أصلاً، والغرض المثال، وإلاّ قلنا منع علية السبب بل القصاص جزء المباشرة، والكره مباشر معنى لكون المكره آلة له كما تقدم الإشارة إليه في الأحكام و(**الثاني**) من سؤالي الفرع (**المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم، فلا بد من أصل**) ليقاس عليه الفرع المذكور (**فهي معارضة قياسين، فصار المعترض مستدلاً**) والمستدل معترضاً، وقيل: لا يقبل: «لأن هذا خروج عن وظيفة المعترض (**والمختار قبولها، لأن المعارض مانع عن قبول الحكم**) بهذه المعارضة (**فلا فائدة للمناظر**) باستدلاله (**إلاّ بدفعه**) ولا يلزم غصب المنصب، فإنه بعد تمام استدلال المستدل، والممنوع الغصب قبل ذلك (**والجواب**) عن المعارضة (**بجميع ما صح من قبل المعترض: أقول إلاّ المعارضة**) لأن الدليل المعارض الذي أقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب، فلا تندفع المعارضة إلاّ عند من يرجح بكثرة الأدلة (**و**) الجواب عنها (**بالترجيح**) أيضاً (**على المختار، لأن الرجحان دفع المساواة المانعة**) عن العمل فإذا وجد فات المنع وتم غرض المستدل من ثبوت العمل بمقتضى قياسه (**وقيل: لا**) يقبل الجواب بالترجيح (**لتعذر العلم بتساوي الظنين**) فلا يشترط في المعارضة (**والترجيح فرعه**) بل لا يقع به اندفاع المعارضة حينئذٍ (**قلنا: لو تم**) هذا (**بطل الترجيح**) في الأدلة (**مطلقاً، وهو باطل إجماعاً**) والحل أن المعارضة بحسب ظن المعترض، فيعارض بما يظنه مساوياً، وبالترجيح تدفع، ثم اختلف في أنه هل يجب الإشارة في الاستدلال إلى الترجيح (**وعلى المختار**) من المذهب في قبول الترجيح (**فالمختار أنه لا تجب الإشارة إليه في متن الدليل، لأنه ليس بشرط**) في الدليل (**مطلقاً، بل بعد المعارضة**) ولا معارضة حين إقامة الدليل فلا وجه للإشارة إليه، وقيل: تجب قطعاً لطمع المعترض في المعارضة (**ثم المعارضة عند الحنفية نوعان**) أحدهما (**معارضة فيها مناقضة**) للدليل (**وهي القلب، فمنه**) أي بعض ما يسمى قلباً، وإلاّ فهو لفظ مشترك (**جعل المعلول**) أي الذي جعله المستدل معلولاً (**علة**) في قياسه (**وقلبه**) أي جعل علة المستدل معلولاً، وبه انتقض الدليل وبطل (**وإنما يكون هذا في التعليل بحكم**) شرعي ليتمكن من قلب العلة معلولاً (**مثل**) قول الشافعي رضي الله عنه (**الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم**) كالمسلمين (**فيقول**) الحنفي في الجواب (**إنما جلد بكر المسلمين لأنه رجم ثيبهم**) فالرجم في المسلمين علة للبكر لا كما زعمت (**والاحتراس عنه بجعله ملازمة**) والاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم (**إن أمكن، كالتوأمين في الحرية والرقية والنسب**) فإذا ثبتت هذه الأشياء في أحدهما ثبتت في الآخر من غير حاجة إلى العلية، فيقال في المثال المذكور: إن جلد بكر الكفار فيرجم ثيبهم، والملزوم حق، فاللازم كذلك، لكن على هذا يتوجه المنع على الملازمة، فيجب إثباتها، واعلم أن هذا القلب يدفع بإثبات التأثير: فإن بعد ظهوره لا يتمكن من قلب العلة معلولاً، كقولنا: المدبر تعلق به حق الحرية بعد الممات فلا

يباع، كأم الولد التي لا تباع إجماعاً لذلك ولا يتمكن المعترض من القول بأنه إنما تعلق حق الحرية لعدم البيع كما لا يخفى **(ومنه جعل وصفه شاهداً لك)** في إثبات نقيض الحكم **(وقد كان)** شاهداً **(عليك)** بإثبات الحكم نفسه **(ولو بزياستيسير)** بل لا بدّ منها **(كتفسير)** قياس الشافعي صوم رمضان **(كصوم فرض، فلا يتأدى بلا تعيين)** في النية **(كالقضاء فنقول: صوم فرض معين)** من الشارع **(فلا يحتاج إليه)** بعد التعيين **(كالقضاء بعد الشروع فيه)** أي كما لا يحتاج إلى التعيين في القضاء بعد التعيين الحاصل بالشروع بنيته إلاّ أن التعيين في صوم الشهر المبارك، من قبل الشارع ابتداء، وههنا من قبله بعد التعيين فقد زيد فيه قيد التعيين، واعلم أنه قال الإمام فخر الإسلام رحمه الله القلب بالمعنيين وجعل كلاً منهما من أقسام المعارضة الواردة على العلل مطلقاً، طردية أو مؤثرة، فورد عليه أن هذا النحو من المعارضة مشتمل على النقض فينبغي أن لا يرد على المؤثرة، وأجيب عنه بأن المناقضة فيها تبع ومضمن في المعارضة، وكم من شيء لا يثبت قصداً ويثبت تبعاً، ولا استحالة فيه، وأما المناقضة نفسها فهي ليست تبعاً. وهذا الجواب ليس بشيء فإن الوجه في عدم جريان المناقضة في المؤثرة عنده كان عدم وجود التناقض في الشرعيات، وهذا عام فيما إذا كان تبعاً لشيء آخر أو لا، لأن التناقض في الشرعيات محال قطعاً، وإن بنى كلامه على ظن المعارض والمستدل فحينئذٍ يجوز المناقضة، فإن مناقضة مظنونهما غير مستحيل فافهم **(والشافعية قسموا هذا القسم)** من مسمى القلب **(إلى قلب لتصحيح مذهبه)** بأن تكون النتيجة نفس مذهب المعترض **(كلبث)** أي كما لو قال الحنفي: الاعتكاف اللبث في مكان **(ومجرده غير قربة، كالوقوف بعرفة)** ليس مجردة قربه، بل بعد ضم الإحرام فيجب في الاعتكاف ضم الصوم **(فيقول)** خصمه: إذا كان لبثاً **(فلا يشترط الصوم)** فيه كالوقوف بعرفة **(وإلى قلب)** يكون **(لإبطال مذهب الخصم صريحاً)** بأن تكون نتيجة القلب تنافي مدعي المستدل **(كما لو قيل)** من قبل الحنفية لمنع كفاية شعرة أو شعرات في مسح **(الرأس من أعضاء الوضوء، فلا يكفي أقله كبقية الأعضاء)** وهي المغسولات **(فيقول: فلا يقدّر بالربع كبقيتها)** وبه يبطل مذهب المستدل، ولا يثبت مذهب الخصم من كفاية الأقل، بل يجوز أن يكون الكل مفروضاً **(أقول: وما في التحرير أن وروده مبني على اتفاقهما، على أن الثابت أحدهما)** من قول المستدل والمعترض حتى ينتهض المعترض لإبطال قوله: **(محل نظر، لأن الناظر ربما لم يتعين مذهبه)** بل يقول: يجوز أن ينتج من القلب مبطل قول المستدل وإن لم يكن موافقاً لمذهبه، لأن غرضه دفع الدليل لا إثبات شيء فافهم **(أو)** إلى قلب لإبطال مذهبه **(التزاماً)** بأن تكون نتيجة القلب ما لا منافاة له بمذهب الخصم، إلاّ أن لها لازماً ينافي مذهبه **(وذلك إما بنفي اللازم)** لمطلوب الخصم **(مع اعترافه الملازمة)** فالنتيجة هذا النفي وهو ملزوم نفي المدعي **(كبيع الغائب)** أي كما لو قيل من قبل الحنفية بيع الغائب **(عقد معاوضة فيصح كالنكاح)** أي كنكاح الغائبة **(فيقول)** الشافعي:

إذا كان النكاح **(فلا يثبت فيه خيار الرؤية)** كما لا يثبت فيه **(وهو لازم)** للانعقاد والصحة عند الخصم **(فلا يصح)** البيع لانتفاء اللازم **(وإما بإثبات الملازمة)** بالقلب **(مع قبوله انتفاء**

(اللازم) فيلزم انتفاء الملزوم الذي هو منافي مطلوب المستدل، وقد لزم الملازمة **(ويسمى قلب المساواة كالمكره)** كما لو قيل: من قبل الحنفية المكروه **(مالك)** للطلاق **(مكلف فيقع طلاقه كالمختار)** في التطليق **(فيقول)** الشافعي **(فيصح الإقرار والإيقاع)** كلاهما **(كالأصل)** وهو المختار، فإنه يصحان منه **(مع أن الإقرار)** منه **(غير معتبر اتفاقاً)** وقد أثبت القالب الملازمة بينهما، واعلم أنه قال صاحب «الكشف»: هذه الأمثلة أوردها الشافعية فرضاً لتمثيل الأقسام، لا أنها واقعية صدرت من الحنفية لإثبات المذهب، كيف لا والأوصاف المذكورة فيها طردية غير مقبولة عندهم لقولهم بالتأثير فافهم **(واعلم أنه قد تقلب العلة من وجه آخر)** هو أن يثبت بنقيض وصف الأصل نقيض حكمه **(كصوم النفل)** أي كقول الشافعية صوم النفل **(عبادة لا يجب المضي في فسادها)** احترازاً عن الحج فإنه يجب المضي في فاسده، ويجب الإتمام والقضاء بالإفساد **(فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول: فيستوي النذر والشروع فيها كالوضوء، فيلزم بالشروع، لأنها تلزم بالنذر إجماعاً)** وقد ثبت المساواة بينهما **(ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكساً، لأن حاصله عكس حكم الأصل في الفرع)** فإن الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع، وفي الصوم الوجوب **(وهو في نفسه قياس العكس، لأن حاصله أنها تلزم بالنذر، فتلزم بالشروع، كالوضوء لما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع)** قال الإمام فخر الإسلام روّح الله روحه: العكس نوعان: نوع يصلح للترجيح، وصحيح في نفسه، ومثل بهذا القياس، وحاصله يرجع إلى ترجيح الوصف بتأثير نقيضه في نقيض الحكم في أصل، كالوضوء مثلاً، ونوع آخر حكم بفساده ومثله بالمثال الأول وحاصله يرجع إلى إثبات مطلق المساواة بين الشيئين بالقياس، ثم الاستدلال بحكم أحدهما على الآخر **(ثم اختلف في قبوله، فالأكثر ومنهم أبو إسحق)** الشيرازي الشافعي **(وفخر الدين الإمام)** الرازي الشافعي قالوا: **(نعم)** يقبل **(وهو المختار)** عند المصنف **(وقيل: لا)** يقبل **(وعليه القاضي)** من الشافعية، والإمام فخر الإسلام رئيسنا **(واختاره)** الشيخ **(ابن الهمام، لنا جعل)** المعترض **(وصفه)** أي وصف المستدل **(شاهداً لما يستلزم نقيض مطلوبه، وهو الاستواء وهذا متوجه)** وقد يقال: الاستواء ليس نقيضاً لمطلوبه إلاّ ببعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النحو من القلب بل لا بدّ لإثباته من أمر آخر، وليس الاستواء مقصوداً بالذات حتى يعدي، والذي هو مقصود غير معدي، والسر فيه أن المستدل إنما ادّعى وصفه علة لحكم في محل ولم يدع أنه علة للمساواة في محل آخر، حتى يلزم من التعليل، بل إن لزم فلا يلزم إلا المساواة في بعض الوجوه وهي المساواة في الحكم الذي علله بالوصف وليس هذا منافياً لمطلوب المستدل أصلاً فتأمل فيه فعليك بالتأمل الصادق. المنكرون **(قالوا)** أولاً **(كون الوصف يوجب شبهاً لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقاً)** حتى في نقيض الحكم والمقصود، هذا النحو من الاستواء **(أقول)** إنما يوجب هذا نظرية اللزوم و**(بيان اللزوم على المعترض المدعي)** الذي هو المعارض **(ولا يلزم من نظريته عدم القبول كالقلب المقبول على الصحيح)** ربما تكون مقدماته نظرية **(تدبر)** وجوابه أن الاستواء أمر عام، ويكون في أمور مختلفة لا يصلح وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه، فلا يفي هذا القياس،

والعلة: إن أوجبت فلا توجب إلاّ الشبه ببعض الوجوه، وهو غير مفيد ولو أثبت في الوجوه كلها بدليل آخر فلم يكن هذا القياس موجباً لمنافي مدعي المستدل فلا يقبل فافهم. وقالوا ثانياً: ليس الحكم بالاستواء مناقضاً للحكم المستدل عليه، ولا بدّ في القلب من ذلك، قال في «الكشف»: القائلون بالصحة يقولون: ليس يجب للمنافاة أن تكون ذاتية، وههنا منافاة بالعرض، فإن الاستواء يوجب أن لا يختلفا في الحكم، وحكم أحدهما مخالف لما ادّعى المستدل، فحكم الآخر كذلك، ولا يبعد أن يقال إن العلة لا توجب المساواة كيف كانت، بل لو أوجبت، فإنما توجب في بعض الأحكام، فلا يستنبط منه الحكم المنافي إلاّ بدليل آخر فهو مستقل، والعكس يصير فضلاً فافهم. وقالوا ثالثاً: أتى بحكم مجمل لا يعلم إلاّ بعد الاستفسار فيكون المستدل مستفسراً فيلزم قلب المناصب فتأمل وتذكر ما سلف منافي غصب المنصب.

(والثاني: المعارضة الخالصة) عن المناقضة **(ولا بدّ فيها من أصل آخر وعلة أخرى)** وإن كان الأصل والعلة واحدة كان مما فيه المناقضة **(وهي)** أي العلة **(أما يوجب النقيض)** أي المنافي للحكم **(كالمسح)** أي كقول الشافعية: مسح الرأس **(ركن فيثلث كالغسل، فنقول: مسح)** الرأس مسح **(فلا يثلث، كالتيمم)** فهذا يفيد أن المسح لا يثلث نقيض الحكم **(وأما)** يوجب **(أخص منه)** أي النقيض **(كفى صغيرة)** أي كالقياس في صغيرة **(بلا أب وجد صغيرة فيولي عليها في الإنكاح كذات الأب ويولي عليها فيقول)** الخصم **(الأخ قاصر الشفقة فلا يولي عليها)** في النكاح **(كالمال)** أي لا يولي عليها فيه: فنتيجة هذا القياس عدم صحة تولية الأخ عليها، وهي أخص من نقيض الحكم الأوّل، وهو لزوم التولية مطلقاً **(أو)** يوجب **(ما يستلزمه)** أي النقيض **(كقول)** الإمام **(أبي حنيفة في أحقية المنعي)** أي من نعي خبر موته إلى زوجته **(بولدها)** المنعي **(صاحب فراش صحيح، فهو أحق من)** الفراش **(الفاسد فيقول)** الخصم وهو تابع الصاحبين والأئمة الثلاثة **(الثاني: صاحب فراشد فاسد، فيلحقه الولد، كالمتزوج بلا شهود)** يلحق ولده به، فالحكم اللازم منه نسبة الولد إلى الثاني، وهذا ليس نقيضاً لثبوت النسب من الأول لكنه يستلزمه **(وذلك للإجماع على أن النسب ليس منهما)** بل من أحدهما فإذا ثبت من أحدهما انتفى من الآخر ثم اعلم أن مبنى قول الإمام على عموم نص الولد للفراش فافهم.

النوع **(الخامس)** من أسئلة القياس **(ما يرد على ثبوت المقصود من الحكم وهو القول بالموجب، وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع)** في الحكم كما كان **(وحاصله منع الاستلزام)** أي استلزام الدليل المدعي **(حقيقة)** ويعبر عنه في غير هذا الفن بعدم تمامية التقريب **(فلا يختص)** هذا النحو من الاعتراض **(بالقياس ولا بالطردية)** من العلل **(كما عليه بعض الحنفية)** بل محققهم والكلام فيه يعرف بمقايسة ما مر في النقض **(وهو)** أقسام **(ثلاثة)** القسم **(الأول)** منه **(ما يكون لاشتباه الحكم)** على المستدل **(كقوله)** أي القائس الناصر لقول الصاحبين **(في المثقل)** القتل به **(قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص، كالخرق)** لا ينافيه **(فيسلم)** المعترض **(عدم منافاته، والنزاع)** إنما هو **(في إيجابه)** وهو باق كما كان **(ومنه كركن)** أي كقول الشافعية مسح الرأس ركن **(فيثلث فنقول: تثليثنا بالاستيعاب)** سلمنا حكم قياسك، لكن النزاع باق. **(و)**

القسم **(الثاني)** من القول بالموجب **(ما)** يكون **(لاشتباه المأخذ)** للحكم **(وهو الأكثر كقوله)** أي القائس المتبع لهما **(التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه)** فإن التفاوت فيه لقلة الجراحات، وكثرتها لا يمنع القصاص، فالقتل بالمثقل لا يمنع القصاص **(فنقول)** سلمنا أن التفاوت في الوسيلة غير مانع عن القصاص بل **(المانع)** في المثقل **(غيره ولم يلزم بطلانه)** من دليلك **(ويصدّق المعترض (في ذلك)** أي في بيان المأخذ وإن بين إجمالاً **(على)** المذهب **(الصحيح)** ولا يعتد بخلاف من خالف **(لأنه أعرف بمذهبه)** فيقبل قوله **(أقول: على أن البيان على من ادّعى)** ويكفي للمعترض المنع، فإنك قد عرفت أن حاصل القول بالموجب يرجع إلى منع الاستلزام فافهم. **(و)** القسم **(الثالث)** من وجوه القول بالموجب **(أن يسكت)** المستدل **(عن مقدمة)** الدليل **(بظن العلم بها)** أي بسبب ظنه علم المخاطب بها **(فيسلم)** المقدمة **(المذكورة، و)** الحال أنه **(هي بدون المطوية لا تستلزم)** النتيجة **(فيبقى النزاع)** كما كان **(كما يقول)** القائس **(ما هو قربة شرطه النية فيقول)** الخصم ما ذكرت **(مسلم، لكن من أين أن الوضوء شرطه النية)** والنزاع إنما وقع فيه **(ولو ذكر الصغرى)** المطوية وهي الوضوء قربة **(لا يرد إلاّ منعها)** ولا يمكن القول بالموجب **(أقول: ههنا نظر، وهو أن القول بالموجب فرع الموجبية)** أي فرع كون الدليل موجباً **(والكبرى وحدها ليست بدليل، ولا موجب لها حتى يسلم)** فلا بدّ من ضم الصغرى، وحينئذٍ لا يستقيم تسليمها **(تدبر، ثم الجدليون)** متفقون **(على أنه لا بدّ فيه من انقطاع أحدهما)** أي المستدل أو السائل **(إذ لو بين المستدل أنه محل النزاع أو أنه مأخذه بالنقل مثلاً، أو أن المحذوفة ما هي، وهي معلومة، ومنتجة انقطع المعترض)** لأنه لا يمكنه حينئذٍ أن يسلم الموجب ويناقش في المدعي **(وإلاّ)** يكن كذلك **(فالمستدل)** منقطع **(واستبعد ابن الحاجب في الأخير، لأن)** المقدمة **(المطوية إذا ذكرت كان له المنع)** ولعل مرادهم أنه ينقطع المعترض عن النحو الذي اعترض من القول بالموجب، وإلاّ فكيف يدعي عاقل أنه ينقطع عن الاعتراض مطلقاً **(وفي التحرير، وكذا الثاني)** مستبعد أيضاً **(فللمعترض أن يقول: مأخذي غيره)** أي غير ما ذكرت، فإنه يمكن خفاؤه على المستدل **(وبينه إلاّ أن يقال: فحينئذٍ انقطع المستدل)** بظهور أن ما زعمه مأخذاً غيره **(وإلاّ)** استطاع أن يقول: مأخذي غيره انقطع **(المعترض)** لأنه لم يبق في يده شيء يعترض به **(ومن ههنا)** أي مما ذكرنا من بيان المستدل ما ينقطع به المعترض **(يستبين أنه لا يلجىء أهل الطرد إلى القول بالتأثير كما زعم بعض الحنفية)** زاعمين أنه لما بقي النزاع مع تسليم المقدمات لم ينفع الطرد شيئاً، فلا بد من القول بالتأثير **(فإن الأجوبة المذكورة غنية)** عن ثبوت التأثير فلا إلجاء إليه فافهم. **(ثم الاعتراضات إما من جنس أي نوع واحد)** بأن يكون كل منعاً أو معارضة أو نقضاً **(فيجوز تعدده اتفاقاً)** بين النظار **(أو من أجناس)** مختلفة **(كمنع ونقض ومعارضة، فمنع تعدده أهل سمرقند للزوم الخبط)** في المباحثة **(والغصب)** للمنصب، فإن المانع بالنقض أو المعارضة يكون مستدلاً **(والمختار جوازه، لأن كل واحد)** من الإيرادات **(مع قطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل)** وتعدد الدليل جائز، فكذا تعدد الأبحاث، ولا يلزم غصب المنصب في بحث واحد، بل إنما يلزم تعدد المباحث في أبحاث

ولا ضير فيه، فإنه بمنزلة شخصين باحثين (**وإذا جاز**) التعدد (**فمنع أكثر النظار تعدد**) الأنظار (**المرتبة طبعاً**) بأن يكون بحث في مقدمة والآخر في أخرى (**كمنع حكم الأصل ونقض العلية، لأن**) الجزء (**الثاني**) من الدليل إنما يكون (**بعد تسليم الأول، فهو**) أي الثاني (**متعين**) للاعتراض (**والمختار جوازه، لأن التسليم فرضي**) لا اعتقادي حتى لا يقدر على الإيراد عليه (**فيقدم ما يتعلق بالأصل**) فيمنع أصله (**ثم**) يؤتى ما يتعلق بالعلية فيقال: لو سلم الأصل فالعلة منقوضة (**ثم**) ما هو متعلق بـ (**الفرع**) فيقال: لو سلم العلة فيمنع وجودها في الفرع مثلاً، وإنما يترتب هكذا (**لئلاّ يلزم منع بعد تسليم ضمناً**) فإنه يتكلم على الفرع، وإلاّ فقد سلم: ضمناً الأصل والعلة، فلا يحسن المنع بعده، ومع هذا لو فعل جاز، لأن التسليم فرضي فافهم.

(**تكملة: للأربعة**) الأئمة الباذلين جهدهم لإقامة مباني الدين وأساس الشريعة أبي حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي، ومالك بن أنس المدني ومحمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن محمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم وعلى من تبعهم بإحسان (**على**) الأصول (**الأربعة**) الكتاب والسنة والإجماع والقياس (**اتفاق، واختلف في أمور**) وحجيتها (**وتقدم، منها شرائع من قبلنا**) أنكره بعض من أتباع هؤلاء الأئمة (**والاستحسان**) وقد تقدم أنه ليس حجة خلافية (**والمصالح المرسلة**) نسب حجيتها إلى الإمام مالك (**وقول الصحابي**) ذهب إلى حجيته بعض الحنفية والمالكية والحنبلية والشافعي في قوله القديم، وتقدمت مع ما لها وعليها (**ومنها: عدم الدليل بعد الفحص**) فيدل على العدم (**واختاره بعض الشافعية، والحق**) عند الجمهور (**أنه ليس بدليل**) فإن انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول (**إلاّ بالشرع**) فإنه دلت القواعد الشرعية على أن ما لم يقع فيه دليل بخصوصه، فهو على الإباحة كما مر الإشارة إليه (**ومنها: الأخذ بأقل ما قيل، أخذ به الشافعي رضي الله عنه**) كدية اليهودي، قيل: الثلث، وقيل: النصف، وقيل: الكل، فأخذ بالثلث، وهذا فاسد، فإنه من أين نفى الزيادة وبعضهم ادعوا أنه إجماع وقد تقدم (**والحق أنه ترجيح**) للعمل لكون الأقل متيقناً لا أنه استدلال (**كالأخذ بالأصل في تعارض الأشياء**) فإنه يعمل بما وافق الأصل فهو مرجح كما قلنا في سؤر الحمار (**ومنها: الاستقراء، واختاره البيضاوي**) من الشافعية (**والحق أنه لا يدل على حكم الله**) لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزئي جزئي تفصيلاً حتى يستدل بالجزئيات على الحكم الكلي. وإن قيل بوروده بالعموم فلم يبق استقراء، بل العموم هو الدليل (**إلاّ إذا دل على وصف جامع**) للجزئيات، فحينئذٍ الحكم بهذا الوصف والاستقراء إنما هو لتحققه في الجزئيات فآل إلى القياس (**تدبر ومنها الاستصحاب**) وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال (**وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية، منهم**) الإمام علم الهدى الشيخ (**أبو منصور**) الماتريدي قدس سره (**مطلقاً**) للأثبات وللدفع (**وعند**) القاضي الإمام (**أبي زيد، و**) الإمام (**شمس الأئمة و**) الإمام (**فخر الإسلام**) رحمهم الله تعالى حجة (**للدفع فقط**) لا للإلزام (**ونفاه كثير، ومنهم المتكلمون مطلقاً**) في الإثبات والدفع، وعليه الشيخ ابن الهمام (**وهو المختار**) ومن ثمرات الخلاف المفقود، فعند الشافعي رحمه الله تعالى: يرث من الذي مات بعد فقدانه، لأنه كان حياً، فهو

الآن حي أيضاً باستصحاب الحال، وعندنا لا يرث، لأنّ حياته الآن غير معلوم، والاستصحاب ليس حجة، ولا يورث ماله عندنا، فمن قال بكونه حجة دافعة قال: الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله، ومن لا يقول يقول لأنّ الموت لم يعلم، فلم يوجد شرط كونه مورثاً فافهم. **(لنا ما يوجب الوجود)** بل علمه **(لا يوجب البقاء)** بل علمه وإن كان العلة الموجدة والمنفية واحدة، وليس وجود العلة التامة للمعلول موجباً ومستلزماً لبقاء نفسها، فلا يوجب بقاء المعلول ولا يستلزمه ويجوز أن ينتفي المعلول بعد تحققه بانتفاء العلة التامة بعد تحقيقها فلا يلزم من الوجود البقاء **(فالحكم ببقائه بلا دليل)** إذ غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يوجب البقاء والحكم بلا دليل باطل، فالاستصحاب ليس بشيء **(وأورد بأن المدعي إن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي بوجوده يفيد ظن البقاء)** قوله: ما يوجب الوجود لا يوجب البقاء ممنوع مطلقاً، بل عند عدم ظن المنافي يوجب ظناً **(أقول: كلتا المقدمتين أعني كان موجوداً. ولم يظن انتفاؤه صحيحتان مع الشك)** في الوجود وإنكار هذا مكابرة صريحة **(فالحكم)** بالوجود **(تحكم)** لكونه مع الشك فلا يفيد الظن أصلاً **(نعم: قد يرجح الدفع على الإثبات)** في ثبوته بالاستصحاب **(لأنّ عدم الطارىء أصلي)** فلا يتغير حكمه إلى أن يظهر طريان الطارىء **(تدبر)** قائلو الحجية **(قالوا: أولاً، بأن إفادته الظن ضروري)** وهذا هو الذي ادعاه صاحب «التلويح» بعينه **(وعليه مدار تصرفات العقلاء من إرسال الرسل والهدايا)** فإنه لو لم يكن الوجود دليلاً على البقاء لجاز موت المرسلي، فلا يهدي ولا يرسل **(واستبعد)** هذا الدليل **(بأنه دعوى الضرورة في محل النزاع)** فلا يسمع، وأما ظن بقاء الحياة وعدم طريان الموت، فلأن الموت عجلة خلاف العادة، ولو ذهب زمان كثير شكك في الحياة البتة **(أقول: على أنه)** لو سلم الظن **(لا يلزم منه الحجية الشرعية)** والكلام فيها **(إذا لم يلزم)** منه **(النصب من الشارع)** وهو شرط كونه حجة شرعية **(والإجماع على اتباع الظن إنما هو فيه)** أي في الظن الذي حدث بنصب الشارع **(مع أنه يجوز أن يردّ)** الظن الذي حدث فيما حدث **(إلى ما يثبت به الأصل)** كالأحكام الشرعية الثابتة بالإنشاء، فإن الأصل هناك البقاء لبقاء الإنشاء ما لم يطرأ عليه مزيل، وهذا لا ينافي ما ادعينا أن موجب الوجود لا يوجب البقاء، لأنه كان رفع إيجاب كلي، لا، أنه كان سلباً كلياً **(وربما تكون التصرفات)** أي تصرفات العقلاء **(مبنية على الشك والوهم)** دون الظن، فلا يلزم من بنائهم تصرفاتهم عليه كونه مفيداً للظن **(كالاحتياط)** أي كما أن مبني الاحتياط الشك أو الوهم. كذا هذا **(و)** قالوا **(ثانياً: لو لم يكن)** الاستصحاب حجة **(لم يجزم ببقاء الشرائع، لاحتمال طريان الناسخ)** والموجب للوجود لا يوجب البقاء، فلا يصح العمل بحكم علم نزوله قطعاً **(والجواب منع الملازمة لجواز التواتر)** للشرائع **(وإيجاب العمل)** أي لجواز إيجاب الشارع العمل **(إلى ظهور الناسخ)** فهذا الإيجاب دليل موجب لبقاء الشرائع، ولا يحتاج إلى الاستصحاب أصلاً **(أقول: على أن القطع به)** أي بالشرائع **(لم يقل به أحد)** بل القطع فيما قام على بقائه دليل قطعي كالشريعة المطهرة لسيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه لدلالة الحجج القاطعة على بقائها إلى يوم القيامة وبعض أحكام الشرائع

السابقة الباقية بالدلائل القاطعة (و) قالوا (**ثالثاً: الاجماع على بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير**) كطهارة الماء ونحوه (**مع طريان الشك**) في بقائه، فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم بالبقاء (**قلنا: الإنشاآت توجب أحكاماً باقية إلى ظهور الناقض**) فتلك الإنشاآت موجبة للبقاء، فليس هناك البقاء بالاستصحاب (**أقول: على أن اللازم**) مما ذكرتم (**بقاء حكم الفروع لا ظن حكمنا بالبقاء**) والاستصحاب هو هذا لا ذاك (**كيف**) يحكم بظن البقاء (**والشك ضدّ**) وقد فرضت أيها المستدل الشك في البقاء، فمن أين الظن؟ ولك أن تقرر الاستدلال بأنه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء حكم من الأحكام كالزوجية الثابتة بالنكاح والملك وغير ذلك لما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحداً. والتالي باطل بالإجماع وحينئذٍ لا ترد هذه العلاوة فافهم. (**ومنها**) أي من الأمور الزائدة على الأصول الأربعة (**التلازم بين الحكمين بلا تعيين علة وإلاّ**) أي وإن تعين العلة (**فقياس**) هو لا أمر آخر (**وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس بالأدلة الأربعة**) فالاستصحاب والتلازم داخلان فيه (**وهو إما بين ثبوتين من الطرفين**) بأن يكون هذا لازماً له، وهو لهذا (**كما في المساواة**) بينهما (**أو من طرف فقط**) ويجوز الانفكاك من الطرف الآخر (**كما في العموم مطلقاً، كمن صح ظهاره صح طلاقه**) وبينهما تساو عند الشافعية وعموم مطلق عندنا، لأنّ طلاق الذمي صحيح عندنا دون الظهار (**أو بين نفي وثبوت**) بأن يكون النفي يلزم الثبوت (**وبالعكس كما في المنفصلة الحقيقية**) فإن صدق الطرفين ممتنع، وكذا كذبهما، فيكون رفع كل ملزوماً لثبوت الآخر. وإلاّ يلزم ارتفاعهما وثبوت كل رفع للآخر، وإلاّ يلزم الاجتماع (**نحو: الخنثى إما رجل أو امرأة**) حكماً، فإنه لا يخلو عن أحدهما ولا يجتمعان فيها. وأكثر أحكامها أحكام النساء عندنا إذا كان مشكلاً (**أو بين نفي وثبوت فقط**) بأن يكون نفي ملزوماً لثبوت (**كما في مانعة الخلو**) فإن طرفيه لا يكذبان، وقد يصدقان، فنفي كل ملزوم لثبوت الآخر دون العكس (**نحو: ما لا يكون جائزاً، فمنهي**) عنه أراد به ما يعم المكروه أو بالجائز ما يعمه (**أو بالعكس**) أي اللزوم بين ثبوت ونفي بأن يكون الثبوت ملزوماً للنفي (**فقط، كما في مانعة الجمع، نحو: ما يكون مباحاً فليس بحرام، والحق أنه**) أي الاستدلال بالتلازم (**كيفية الاستدلال بأحد**) الأصول (**الأربعة**) ومثل هذا (**كقولك: هذا ما دل عليه الأمر، وكل ما دل عليه الأمر فهو واجب**) فهذا واجب، فكما أن هذا النحو من الاستدلال كيفية الاستدلال بأحدها، كذلك الاستدلال بالتلازم، إلاّ أن هذا الاستدلال على هيئة الاقتراني، والاستدلال بالتلازم على هيئة القياس الاستثنائي (**كيف لا**) يكون هذا كيفية الاستدلال بأحد الأصول (**والتلازم بينهما**) أي الحكمين (**ليس بعقلي**) إذ لا مجال للعقل في درك الأحكام الشرعية (**بل شرعي، فلا يثبت إلاّ بالشرع**) وهو الأصول الأربعة (تدبر) فإنه حقيق بالقبول والله أعلم بحقيقة الحال.

خاتمة

الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني، أقول: المراد من الفقيه من أتقن لمباديه أي مبادىء الفقه، بحيث يقدر على استخراجه من القوة إلى الفعل **(لا المجتهد بالفعل)** العالم بمسائله **(كما هو ظاهر المختصر)** حيث قال: والفقيه ما تقدم، ومثله في «شرح البديع» أيضاً **(وإلاّ)** أي إن لم يكن كذلك، بل يكون المراد المجتهد العالم بالفعل **(لزم التسلسل في الاجتهاد)** لتوقفه على اجتهاد سابق، وهو متوقف على اجتهاد آخر **(ولا)** أي وليس المراد **(من يحفظ الفروع)** الفقهية **(فقط على ما شاع الآن، لأن بذل سعيه ليس باجتهاد اصطلاحاً)** وإذا عرفت هذا فقد انكشف لك حقيقة ما قالوا: قيد الفقيه احتراز عن بذل الطاقة من غير الفقيه، وسقط اعتراض شارح الشرح أنه لا وجه له، فإنه لا يكون فقيهاً إلاّ بعد الاجتهاد، فبينهما تلازم، مع أنه يرد عليه أيضاً ما في «التحرير» أن التلازم بين الفقيه والمجتهد لا يضر، فإنّ المذكور في التعريف بذل الطاقة، وهو أعم من الاجتهاد، وهذا تنزل **(وإنما قيد الحكم بالشرعي لأنه المقصود ههنا)** وبذل الطاقة في العقليات خارج عن الاجتهاد على هذا **(وأما التقيد بالظني)** احترازاً عن نحو الأركان الأربعة، وحرمة الزنا، والشرب، والغصب، من الضروريات الدينية **(فمبني على أن النظرية تستلزم الظنية)** وقيد النظر لا بد منه، فقيد بملزومه، والاستلزام إنما هو في الشرعيات، فلا يرد النقض بالهندسيات **(لأنها)** أي النظرية **(إما لضعف دلالة المتن أو السند)** فإنّ الأمر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والأحكام فيه يفيد القطع ضرورة **(وفيه ما فيه)** لأنّ مبني النظرية على الخفاء، والخفي ربما يكون قطعياً فتأمل فيه **(ثم قسموه)** أي الاجتهاد **(إلى)** اجتهاد **(واجب)** وفرض **(عيناً على المسؤول)** عن حكم **(عند خوف فوت الحادثة)** بحيث لا يستطيع السائل السؤال من غيره قيل (و) واجب عيناً **(في حق نفسه)** بحيث احتاج هو للعمل (و) واجب **(كفاية عند عدم الخوف)** خوف فوت الحادثة **(وثم)** مجتهد **(غيره)** يتمكن السائل من السؤال منه **(فيأثمون بتركه ويسقط)** عن ذمة الكل **(بفتوى أحدهم)** أي أحد المجتهدين لحصول المقصود **(ولو ظن)** المجتهد الآخر **(كونها)** أي الفتوى **(خطأ)** لأن ظنه هذا لا يكون حجة على المفتي. ويحتمل الخطأ مثله، فلا يمنع العمل، فلا يجب عليه التنبيه **(وإلى)** اجتهاد **(مندوب كالاجتهاد قبل الوقوع)** أي قبل وقوع الحادثة الغير المعلومة الحكم **(وإلى)** اجتهاد **(حرام في مقابلة قاطع هذا)** وهذا ليس اجتهاداً حقيقة ولا يصدق الحد عليه أيضاً، والتقسيم إما لأنه أريد به مطلق بذل الطاقة في استخراج حكم، أو هو كتقسيم الفرس إلى الفرس المركوب وإلى شجه المرسوم

على اللوح، ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق أي من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت ومجتهد في البعض، وسيجيء حاله **(وشرطه)** أي شرط المجتهد حال كونه **(مطلقاً بعد صحة إيمانه)** فإنه شرط في كل عباده. وأيضاً: الاجتهاد استخراج الحكم، فلا بد من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة في تبليغ الأحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والإرادة والكلام والحكمة ونحوها **(ولو بالأدلة الإجمالية)** يعني معرفته الأدلة التفصيلية المذكورة في علم الكلام، بحيث يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين ليست شرطاً **(ومعرفة الكتاب)** متناً ومعنى وحكماً، لأنه أساس الأحكام، ثم معرفة الكتاب كله ليست شرطاً، بل القدر الذي له تعلق بالأحكام وإلى تقديره أشار بقوله **(وقيل: بقدر خمسمائة آية و)** بعد معرفة **(السنة متناً)** فيعلم معناه وطريق تأويله، ثم ليس معرفته جميع السنن شرطاً، بل القدر الذي يدور عليه أكثر الأحكام **(قيل: التي يدور عليها العلم ألف ومائتان و)** معرفة السنة **(سنداً)** بأن يعلم تواتره أو شهرته أو سندها التي رويت به آحاداً **(مع العلم بحال الرواة)** وإلاّ لم يتميز عنده الصحيح عن السقيم فلا، يظهر مأخذ الحكم **(ولو بالنقل عن أئمة الشأن)** يعني لا يشترط معرفته بنفسه بملازمته إياهم **(و)** بعد معرفته **(مواقع الإجماع)** لئلاّ يجتهد مخالفاً له مع كونه قطعياً **(أن يكون)** خبر لقوله وشرطه أي شرطه بعد هذه الشروط أن يكون **(ذا حظ وافر)** من العلم **(مما تصدى له هذا العلم)** علم الأصول **(فإنّ تدوينه وإن كان حادثاً لكن المدوّن)** بصيغة المفعول **(سابق)** لأنّ طرق استخراج الأحكام إما تتبين منه، ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة، لكن بقدر ما يتمكن به من معرفة معاني الكتاب والسنة لا كونه مثل الأصمعي والخليل وسيبويه **(وأما العدالة فشرط قبول الفتوى)** فإنّ الفاسق واجب التوقف في إخباره بالنص وليس شرطاً في نفس تحقق الاجتهاد كما لا يخفى.

(مسألة: اختلف في تجزي الاجتهاد) بأن يكون مجتهداً في بعض المسائل دون بعض **(ويتفرع عليه اجتهاد الفرضي)** أي من له معرفة في نصوص فرائض السهام، والآثار الواردة فيها **(في الفرائض)** يجتهد **(فقط)** دون غيرها من الأحكام **(فالأكثر)** قالوا **(نعم)** يتجزى الاجتهاد **(ومنهم)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** قدّس سره من الشافعية **(و)** الشيخ **(ابن الهمام)** رحمه الله منا، ويلوح رضا صاحب «البديع» به أيضاً **(وهو الأشبه)** بالصواب **(وقيل: لا)** يتجزى، **(وتوقف ابن الحاجب، لنا كما أقول أوّلاً: ترك العلم)** الحاصل **(عن دليل إلى تقليد)** وهو ليس بعلم حقيقة **(خلاف المعقول)** فلا يلتفت إليه **(كيف وفيه)** أي في التقليد **(ريب)** عند المقلد، هل هو مطابق أم لا، وما عن الدليل خال عن هذا الريب. **(وقد قال)** رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: **(«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» و)** لنا **(ثانياً)** قوله ﷺ: **(«استفت نفسك وإن أفتاك المفتون» ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد غيره)** حيث أمر بالاستفتاء من نفسه.
ولنا ثالثاً: أن المجتهد في البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشارع، فيحصل له معرفة حكم الله تعالى، فيجب اتباعه، ولا يسوغ تركه بقول أحد. فإنا إنما أمرنا بالاتباع لقول رسول الله ﷺ، واتباع غيره بظن أنه حاك، فإذا علم حكم من قوله ﷺ فقد ظن أن ما وراءه

مخالف لحكمه، فيحرم اتباعه، ومن له حسن أدب بأحكام الله تعالى لا يتعدّى عن هذا الأصل فافهم. **(واستدل)** على المختار

(أوّلاً لو لم يتجز) الاجتهاد وانحصر في اجتهاد المجتهد في الكل **(لعلم)** أي لزم للمجتهد العلم **(بجميع المآخذ)** للأحكام كلها **(فعلم بجميع الأحكام)** وهو باطل قطعاً، فالاجتهاد متجز **(وأجيب بمنع الملازمة الثانية لجواز التوقف)** أي لجواز توقف معرفة بعض الأحكام **(على الاجتهاد)** في المآخذ، ولا يكفي العلم بالمآخذ فقط **(وعدم المانع من التعارض وغيره. أقول: ولك أن تمنع الملازمة الأولى)** وهي لزوم معرفة جميع المآخذ لعدم التجزىء **(لأن)** أمير المؤمنين **(عمر)** رضي الله عنه **(وغيره من الصحابة)** رضي الله تعالى عنهم **(اجتهدوا في مسائل كثيرة لم يستحضروا فيها النصوص)** الواردة **(حتى رويت)** تلك النصوص **(لهم فرجعوا إليها)** وهذا غير وافٍ. فإنه إن جهل مأخذ بعض الأحكام فلا يتمكن من استخراجه منها، فلم يكن مجتهداً في الكل، ومعرفة المأخذ عبارة عن معرفة أمور يتمكن بها من استخراج حكم واقعة. وأمير المؤمنين وإن كان لم يستحضر بعض الأحاديث لكنه كان يعلم أموراً يتمكن بها من استخراج حكم ما ورد فيه الخبر ولو بالقياس، نعم: بعض الصحابة أفتوا ببعض المسائل، وفي بعضها احتاجوا إلى الغيرة، فإما للتعارض أو نحوه من الموانع، وإلاّ فهو من دلائل تجزي الاجتهاد كما حكى صاحب «الكشف» عن الإمام حجة الإسلام فافهم. **(و)** استدل على المختار **(ثانياً: إذا حصل ما يتعلق بمسألة)** مما يتوقف عليه تحصيلها لأحد **(فهو وغيره)** ممن حصل له ما يتعلق بالمسائل كلها **(فيها)** أي في تلك المسألة **(سواء)** كما أنه يتمكن هذا من استخراجها كذلك يتمكن ذلك، فيقبل قول ذلك ويحرم التقليد، كما يقبل قول هذا ويحرم التقليد **(والمزية في غيرها)** لهذا **(لا دخل له فيها)** أي في تلك المسألة **(وأجيب بمنع الاستواء)** بينهما في استخراج تلك المسألة، كيف **(فقد يكون ما لم يعلمه متعلقاً بها)** فلا يتمكن من استخراجها، فإن قلت: فالمجتهد المطلق أيضاً غير عالم بالجميع بالضرورة فيجوز أن يكون لما لا يعلمه تعلق بجميع المسائل، فلا يصح اجتهاد. قال: **(وهذا)** أي التعلق لما لا يعلمه بها **(غير ظاهر في المجتهد المطلق)** بل الظاهر عدم التعلق. والحق أن إبداء هذا الاحتمال في المجتهد في البعض أيضاً أبعد لا يلتفت إليه. المنكرون **(قالوا: كل ما يقدر جهله به)** للمجتهد في البعض **(يجوز تعلقه بالحكم)** فلا يتمكن من استخراجه الحكم، فلا يصح الاجتهاد فيه **(قلنا: المفروض)** فيه **(حصول جميع ما يتعلق به في ظنه، ولو)** كان هذا الجميع **(بتقرير الأئمة، والاحتمال البعيد)** الذي ذكرتم **(لا يقدح في الظن)** وعليه المدار، فإن قلت: قد سلم المصنف في جواب استدلالهم الثاني احتمال التعلق، وههنا منع. قلت: هناك كان في جواب الاستدلال. ويكفي للمنع الاحتمال، وههنا الاحتياج إلى هذه المقدّمة لإتمام الدليل، ولا يكفيه الاحتمال، والحق غير خاف عليك **(أقول: وأيضاً، لو تم)** هذا الدليل **(لكان كل مجتهد مساوياً لكل في كل باب)** في العلم، وإلاّ لكان البعض مجهولاً للبعض، ويجوز أن يكون له دخل في المسائل فلا يصح **(واللازم باطل)** وكيف ويلزم أن يكون ابن شريح وأبو ثور

مساويين للأئمة الأربعة، بل للخلفاء الراشدين والعبادلة، وأي خلف أشنع من هذا.

(**مسألة: هل كان يجوز له عليه**) وعلى آله وأصحابه (**الصلاة والسلام الاجتهاد في الأحكام، وهو في حقه القياس فقط**) لا معرفة المنصوصات (**لأن المرادات**) من النصوص (**واضحة**) عنده عليه وآله الصلاة والسلام، فليس اجتهاده في معرفة المراد من المشترك ونحو (**ولا تعارض عنده**) فليس الاجتهاد لدفعه، وإنما الاجتهاد بإلحاق مسكوت بمنطوق وهو القياس (**فمنعه الأشاعرة**) التابعون للشيخ أبي الحسن الأشعري (**وأكثر المعتزلة شرعاً أو عقلاً**) الظاهر أنه لف ونشر غير مرتب (**وجوّزه الأكثر**) وإذا جاز (**فهل كان متعبداً به فالأكثر**) قالوا (**نعم**) كان متعبداً (**لكن عند الحنفية**) كان متعبداً (**بعد انتظار الوحي إلى خوف فوت الحادثة، لأن اليقين لا يترك عند إمكانه**) فيذهب إلى المظنون، وهذا أمر معقول ضروري وإنكاره مكابرة (**فإن أقر عليه**) بعد اجتهاده (**صار**) اجتهاده (**كالنص قطعاً**) في الإفادة، لأنه لا يقر على الخطأ (**لنا علل الأحكام عليه عليه الصلاة والسلام واضحة**) عنده فتكون منصوصة في حقه ﷺ (**وفي منصوص العلة التعبد**) لازم (**كما تقدّم**) فلزم التعبد في الأحكام، فإن قلت: فإذا كانت العلل واضحة فينبغي أن لا يقع الخطأ وقد جوزتم. قلت: الخطأ لعله الخطأ في تحقق العلل في الفروع لا الخطأ في تعليل الأصول. فإن العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا يقرر على الخطأ (**واستدل**) على المختار (**أولاً**) بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٧، ٦٨] يعني لولا سبق الكتاب في اللوح المحفوظ أنه لا يعذب من اجتهد بخالص النية مجتنباً عن شائبة الهوى وأخطأ من غير تقصير في بذل الجهد لمسكم العذاب، وقيل: معناه: لولا كتاب أنه لا يعذب ما دمت فيهم، والأول أوفق بالسياق فافهم. روى مسلم حديثاً طويلاً مشتملاً على قصة بدر فيه، قال ابن عباس: فلما أسروا الأسارى قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: «ما ترون في هؤلاء الأسارى»؟ فقال أبو بكر: يا رسول الله: هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوّة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «ما ترى يا ابن الخطاب»؟ قلت: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكنني أرى أن تمكننا فنضرب أعناقهم، فتمكن علياً من عقيل فيضرب عنقه، وتمكنني من فلان ـ نسيباً لعمر ـ فأضرب عنقه، فإنّ هؤلاء أئمة الكفر وصناديده، فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر ولم يهو ما قُلت، فلما كان من الغد جئت، فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان، فقلت: يا رسول الله أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد بكاء تباكيت لبكائكما، فقال رسول الله ﷺ: «أبكي للذي عرض على أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض عليَّ عذابهم أدنى من هذه الشجرة» ـ شجرة قريبة من نبيّ الله ﷺ ـ فأنزل الله عزّ وجل: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧] إلى قوله: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [الأنفال: ٦٩] فأحلّ الله الغنيمة لهم، وفي كتب التواريخ أزيد من هذا، وفيها قال رسول الله صلى الله

عليه وآله وأصحابه وسلم لأبي بكر: مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم قال: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٣٦] ومثل أبي بكر مثل عيسى، قال: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة: ١١٨] ومثلك يا عمر مثل نوح قال: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦] ومثلك مثل موسى، قال: ﴿رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾». [يونس: ٨٨] وفي رواية الواقدي في كتاب «المغازي» **(حتى قال)** رسول الله ﷺ: **(«لو نزل من السماء عذاب لما نجا)** منه **(إلاّ عمر»)** فقد بان لك أن هذا الحكم كان عن رأي، وإلاّ لما وقع العتاب، وقد يقال: هذا لا يدل على كون أخذ الفداء بالرأي، فإنه يجوز أن يكون مخيراً بين الفداء والقتل، ويكون القتل أولى والعتاب لترك الأولى، ولا يخفى أن هذا بعيد، فإنّ مثل هذا الوعيد الشديد لا يكون على خلاف الأولى فافهم. **(و)** استدل على المختار **(ثانياً)** بقوله ﷺ في حجة الوداع **(«لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهَدْيَ»)** فعلم أن سوق الهَدْي كان بالرأي، وإلاّ لما قال ما قال. قيل: معناه لو علمت سابقاً ما علمت الآن من الحرج الذي وجد في السوق لما سقت، ثم هذا لا يقوم حجة، فإن هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين أمر القوم بالتحلل عن إحرام الحج بالعمرة، ولم يتحلل هو نفسه ﷺ لما ساق الهدي، فتحرجوا عن التحلل، وأرادوا أن يهتدوا بهدي رسول الله ﷺ، علماً منهم لما فيما فعل من الأجر، فقال: إنّ سوق الهدي مانع لي من التحلل قبل أن يبلغ محله، ولو علمت بأنكم لا تطيبون أنفسكم إلاّ بالاتباع في فعلي لما سقت الهدي وتحللت وهذا لا يدل على أن السوق، كان عن رأي وظهر الآن خلافه بل كان حكمه معلوماً من الندب. وكان اختار هو ﷺ أمراً مندوباً، ثم قال تطييباً: لو علمت كذا لتركت هذا المندوب، ولو تدبرت في قصة حجة الوداع المروية في «الصحيحين» وغيرهما لما وجدت الحق متجاوزاً عما قلنا **(و)** استدل **(ثالثاً)** بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] **(إذ لا يصح فيه الأبصار)** أي لا يصح أن تكون الإراءة بمعنى الأبصار، فإنّ الأحكام أمور معقولة لا محسوسة **(ولا)** يصح **(العلم)** أيضاً. أي ولا يجوز أن تكون الرؤية بمعنى العلم **(لعدم المفعول الثالث)** ولا بدّ له منه، ومفعوله الثاني ضمير مقدر راجع إلى كلمة ما، فهو في معنى المذكور، فيلزم الاقتصار على المفعول الثاني، وهو غير جائز، **(بل)** المراد **(الرأي)** والمعنى لتحكم بما جعله لك الله رأياً، وهذا الاستدلال منقول عن الإمام أبي يوسف. فإن قلت: لم لا تكون ما مصدرية، وكلا المفعولين متروكين، فلا استحالة، والمعنى: لتحكم بإعلام الله لك، قال: **(وجعل ما مصدرية ضعيف)** لأنه أقل بالنسبة إلى الموصولة. وأيضاً: الباء على هذا للسببية، فيلزم ترك المحكوم به، وهو بعيد فتأمل. فإن قلت: لعل المراد بالرأي الإلهام كما حمل عليه الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى قال: **(وحمل فخر الإسلام على الإلهام لا يضر)** ما نحن بصدده **(لعمومه)** لفظاً، والعبرة له، فالإلهام فرد من أفراده، لأنه هو المعنى **(وأجيب)** عن هذه الوجوه **(بأنها لا تدل على التعبد)** ووجوب العمل، وإنما تدل على الوقوع والجواز والمطلوب ذاك لا هذا، وأنت لا يذهب عليك أن

جواز الاستدلال بالرأي يفيد أنه حجة من حجج الله في حقه كما هو في حقنا، وحجة الله تعالى واجبة العمل، لا سيما عند خوف فوت الحادثة بعد انتظار الحجة القوية فتأمل (و) استدل (**رابعاً بأنه**) أي الاجتهاد (**منصب شريف**) فإنه هو الله يعلم ما أعدلهم (**وأكثر ثواباً**) من العمل بالظاهر (**لأنه أكثر نصباً**) أي تعباً، والعبادة المشتملة على التعب الكثير أكثر ثواباً (**فلا يختص به غيره**) وإلاّ لزم فضل الغير عليه. وقد يقال: قد لا يدرك الأفضل رتبة لما أدرك أعلى منها. وههنا النبوة أعلى من درجة الاجتهاد فيمنعه عنها، وأجيب بأن منع الأعلى إنما يكون إذا تنافيا، وههنا لا تنافي فافهم. (**وأجيب بأن اختصاصه بدرجة أعلى اقتضى تخصيصه بخصائصه**) من الأحكام، فيجب عليه ما لا يجب على غيره، ويباح له ما لا يباح لغيره (**كإباحة الزيادة على الأربع**) في النكاح (**وإلزام التهجد، وغير ذلك**) فليجز أن يكون ممنوعاً عن الاجتهاد، ولك أن تستدل بعمومات دلائل القياس مثل فاعتبروا، والتخصيص من غير دليل. المنكرون (**قالوا: أوّلاً**) قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤] والقياس غير وحي، فلا ينطق به هو (**قلنا**) ما ينطق (**مختص بالقرآن، لأنه رد قولهم افتراه**) من عند نفسه. فإن قلت: أليس العبرة لعموم اللفظ؟ قلت: نعم، إلاّ أن ههنا قرينة التخصيص، فإنه ﷺ كثيراً ما يقول بالرأي في أمور الحرب وأمور أخرى، فلا بد من التخصيص فجعل مخصصاً بسببه (**ولو سلم عمومه فالقياس وحي باطن عند الحنفية**) وليس نطقاً بالهوى، قيل: القياس وإن كان وحياً لكن المتبادر منه في إطلاق الشرع ما كان سواه، قلت: كلا، فإن كل ما يكون من الله تعالى فهو وحي فتأمل (**ولو سلم**) أن نفسه ليس وحياً (**فلما كان متعبداً به بالوحي**) كقوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ (**لم يكن نطقاً عن الهوى**) بل لاتباع الوحي، وهل هو إلاّ كنطق الأدعية في الصلاة فافهم. (و) قالوا (**ثانياً: لو جاز**) التعبد بالقياس (**لجاز مخالفته، لأنه لازمه، واللازم باطل اتفاقاً**) فالملزوم مثله (**قلنا: اللزوم**) بين المخالفة والقياس (**مطلقاً ممنوع، بل**) اللزوم إنما هو (**إذا لم يقترن به قاطع**) وههنا قد اقترن (**وهو التقرير**) وهذا بظاهره يدل على أنه تجوز المخالفة قبل التقرير، وهو كما ترى، فالأولى أن يقال: إن اللزوم ممنوع مطلقاً، بل إنما يصح المخالفة لرأي من ليس له رتبة الاقتداء في كل قول وفعل إلاّ ما منع هو نفسه فافهم. (و) قالوا (**ثالثاً: لو كان**) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم متعبداً به لم يؤخر جواباً عما سئل عنه (**وقد أخر كثيراً كما في الظهار واللعان**) وفي التمثيل بهما نظر، فإنه لم يؤخر الجواب فيهما، بل أجاب في اللعان وقال: «البيّنة أو الحد في ظهرك» لهلال بن أمية. كما ورد في «الصحيح» وقال في الظهار لأوس بن الصامت: «ما أرى إلاّ أنها قد بانت منك» ثم نسخ الحكمان بنزول آيتهما فافهم. (**قلنا**) لا نسلم الملازمة و(**جاز**) أن يكون التأخير (**لاشتراط الانتظار كالحنفية**) أي كما أنهم يشترطون (**أو لعدم وجود الأصل أو لاستفراغ وسع**) في الاجتهاد، فلم يجب سريعاً، وبالجملة: التأخير لمانع (و) قالوا (**رابعاً**) هو ﷺ قادر على اليقين بنزول الوحي عليه، و(**القادر على اليقين يحرم عليه الظن**) أي اتباعه (**قلنا: الوحي غير مقدور له**) بل من مشيئة الله تعالى، فالقدرة فيما نزل فقط (**ولو سلم**) القدرة (**فمقتضاه**) أي مقتضى

الدليل **(أن لا يجتهد ما دام راجياً)** له **(وهو قول الحنفية)** لأنّ القدرة ما دام الرجاء فافهم.

(فائدة: الوحي عند الحنفية) فيما أوحى **(باطن، وهو الاجتهاد المقرر)** عليه. قيل: اجتهاده كاجتهاد غيره يحتمل الخطأ والصواب، فتسميته وحياً دون اجتهاد غيره اصطلاح، وبالتقرير يعلم أنه صواب، فالوحي هو التقرير لا الاجتهاد والقياس، لكن الحق أن اجتهاده مخالف لاجتهاد الأمة، فإنّ العلة واضحة له ﷺ كالشمس على نصف النهار، وإنما الرأي في وجودها في الفرع مع عدم المانع، وهو يعرف بالحس أو العقل، فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخرجه عن كونه وحياً بل يؤيده إلاّ أنه قبل التقرير احتمال الخطأ: قائم في كون الفرع من جزئيات العلل الموحى بها لا يطلق الوحي عليه، وبعد التقرير يزول هذا الاحتمال، ألا ترى أن دلالة النص وحي البتة، وليس إلاّ لأن العلة الجامعة غير مدركة بالرأي، بل بالوحي لعلة فافهم، **(و)** وحي **(ظاهر، وهو ما يسمعه من الملك)** قرآناً كان أو غيره **(أو ما يشير إليه)** الملك **(كما أشار إليه)** أي إلى هذا النحو **(بقوله: إنّ روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب)** ولا تطلبوه بطريق محرّم **(أو ما يلهمه الله تعالى مع)** خلق **(علم ضروري أنه منه)** والإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى جعل الإلهام من الباطن، والجمهور **(جعلوه وحياً ظاهراً، إلاّ أن المقصود ينال به بلا تأمل)** بخلاف القياس **(ومثله الرؤيا)** فإنه أيضاً مفهم للمراد بلا تأمل، كما قالت عائشة أم المؤمنين: أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة، فما رأى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. رواه الشيخان. ثم إن هذا إنما يتم لو لم تحتج رؤياه إلى التعبير، وما قالت أم المؤمنين: لا ينافيه، فإنه إنما قالت في رؤيا كانت في البدء، فالأولى أن يقيد بخلق علم ضروري بتعبيره **(ثم الهامه)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(حجة قطعية عليه وعلى غيره)** يكفر منكر حقيته ويفسق تارك العمل به كالقرآن **(وأما إلهام غيره)** من الأولياء الكرام **(فقيل: حجة في الأحكام، ونسب إلى قوم من الصوفية)** وفرقوا بين إلهامهم وإلهام الأنبياء أن إلهامهم لا يكون إلا موافقاً لما أسسه شرع نبيهم المتبوع ومؤيداً بتأييد منه لا يتلقون العلوم إلا بوساطة روح نبيهم المتبوع، وينالون هذا الشرف بالتبعية، وأما الأنبياء فيلهمون موافقاً لما شرع سابقاً فيقرره أو مخالفاً فينسخه، وليس لهم حاجة إلى التأييد، بل يأخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم **(والجعفرية)** من الروافض بل الروافض كلهم يرون الأئمة الاثني عشر كرم الله وجوههم معصومين من الخطأ مثل الأنبياء، فإن أراد هذا فلا وجه للتخصيص بالجعفرية وإن أراد نحو الإلهام فلا يفهمونه، وقد ختم الله على قلوبهم فكيف يكون مذهبهم اتباعه **(وقيل)** الإلهام **(حجة عليه)** أي على الملهم عليه **(فقط)** دون غيره **(ونسب إلى عامة العلماء)** ولعل وجهه أن الهامهم وإن كان حجة قاطعة إلاّ أنه لا يجب عليهم دعوة الخلق إليه من حيث إنه إلهامه، ولا على الخلق تصديقهم في كونهم ملهماً عليهم، والحجة فرع التصديق، وإلاّ فيرد عليهم أنه إما حجة يقيد كونه حاكياً عما في الواقع، فالكل في التمسك به سواء وأما ليس حجة فلا يكون حجة في حق نفسه أيضاً **(وقيل: ليس حجة أصلاً،**

واختاره) الشيخ **(ابن الهمام، وعلل بانعدام ما يوجب نسبته إليه تعالى)** أي ليس هناك ما يدل على أنه من عند الله تعالى حتى يكون مطابقاً حجة **(وفيه ما فيه)** فإن الإلهام لا يكون إلاّ مع خلق علم ضروري أنه من عند الله تعالى أو من عند الروح المحمدي، فحينئذٍ لا يتطرق إليه شبهة الخطأ، وهذا النحو من العلم أعلى مما يحصل بالأدلة الغير القاطعة، فالعجب كل العجب من مثل هذا الشيخ قد رفض وعاءً من العلم، ولعله زعم أن الإلهام ما يحدث في القلب في قبيل الخطرات، وليس كذلك، أما سمعت ما كتب الشيخ قطب وقته أبو يزيد البسطامي قدّس سره الشريف لبعض من المحدثين: أنتم تأخذون عن ميت فتنسبون إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ونحن نأخذ من الحي الذي لا يموت، وإن تأملت في مقامات الأولياء ومواجيدهم وأذواقهم كمقامات الشيخ محيي الدين، وقطب الوقت محيي الملة والدين السيد عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي، والشيخ سهل بن عبد الله التستري، والشيخ أبي مدين المغربي، والشيخ أبي يزيد البسطامي، وسيد الطائفة الجنيد البغدادي، والشيخ أبي بكر الشبلي، والشيخ عبد الله الأنصاري، والشيخ أحمد التامقي وغيرهم قدست أسرارهم علمت أن ما يلهمون به لا يتطرق إليه احتمال وشبهة، بل هو حق حق حق مطابق لما في نفس الأمر. ويكون مع خلق علم ضروري أنه من الله تعالى، لكن لا ينالون هذا الوعاء من العلم إلا بالمدد المحمدي وتأييده لا بالذات من غير وسيلة أصلاً، وإن تأملت في كلام الشيخ الأكبر خليفة الله في الأرضين خاتم فص الولاية الشيخ محيي الملة والدين الشيخ محمد بن العربي قدّس سره ووفقنا لفهم كلماته الشريفة: لما بقي لك شائبة وهم وشك في أن ما يلهمون به من الله تعالى. ومما يصلح ههنا أنه على ضرورة من الدين أن أولياء هذه الأمة أفضل من أولياء الأمم السابقين، كما أن نبيهم أفضل من نبي السابقين، ولا شك أن الأولياء الذين كانوا في بني إسرائيل مثل مريم وأم موسى وزوجة فرعون كان يوحى إليهم، ولا أقل من أن يكون إلهاماً، ولا يكون إلاّ مع خلق علم ضروري أنه من الله تعالى، فهو حجة قاطعة، ولو لم يكن أحد من هذه الأمة المرحومة الفاضلة منهم أفضل في تحصيل العلم القطعي، فتكون مفضولة عنهم غاية المفضولية، لأن التفاضل ليس إلاّ بالعلم والفضل بما عداه غير معتد به. ولا خلف أشنع من هذا اللازم فافهم.

(فرع: هل يجوز عليه) صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم **(الخطأ)** في اجتهاده، وكذا في اجتهاد سائر الأنبياء **(فالأكثر)** من أهل السنة قالوا: **(نعم)** يجوز **(وقيل: لا)** يجوز ونقل هذا النفي عن الروافض أيضاً **(وأما إنه لا يقرر عليه فاتفاق، لنا مفاداة أسارى بدر)** كان بالرأي وكان خطأ لنزول العتاب **(كما مر)** وأما عدم نقضه فلأن حكم الاجتهاد لا ينقض. وأيضاً روي أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم تحرج عن أخذ ما فدوا به فلما نزل: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [الأنفال: ٦٩] أخذ. قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله تعالى: إن هذا لم يكن خطأ، كيف وقد قرر عليه، والخطأ مما لا يقرر عليه بل كان أخذ الفداء جائزاً إلاّ أن قتلهم كان عزيمة والمفاداة رخصة، فعوتب باختيار الرخصة، وهذا لا يكاد يفقهه

أمثال هذا العبد فإنه قد ورد التنبيه به فأين التقرير، والعمل بالرخصة لا يستحق أن ينزل فيه العتاب، فكيف دنو العذاب من الشجرة. وأما الأخذ بعد ظهور الخطأ، فإما لورود التحليل بعد ذلك ابتداء أو لعدم انفساخ حكم الاجتهاد بعد ظهور الخطأ، ولنا أيضاً أنه أخطأ داود على نبينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام في الحكم في الحرث وفي القضاء في الولد وفي كليهما أصاب سليمان وغير ذلك من الوقائع **(واستدل)** على المختار أيضاً **(أوّلاً لو امتنع)** الخطأ **(لكان لمانع والأصل عدمه)** وفيه نظر ظاهر فإنه لا بد من وجود مقتض وهو ممنوع في محل النزاع **(وأجيب)** أيضاً بعد تسليم أن الامتناع لمانع **(بأنه)** أي المانع **(كمال فهمه وعلو درجته)** فإن قلت: وقع السهو مع وجود كمال الفهم قال **(ونحو سها فسجد، ليس مما نحن فيه لاشتراط استفراغ الوسع)**[1] كما في الاجتهاد ولا استفراغ ههنا **(و)** استدل **(ثانياً)** قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم «إنكم تختصمون إليّ» إلى آخر **(الحديث)** وهو ما في «الصحيحين» «إنكم تختصمون إليّ فلعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً فإنما أقطع له قطعة من النار» **(وأجيب بأن الكلام في استنباط الكليات)** من الأحكام **(لا في تطبيق الجزئيات)** عليها، والحديث يدل على الخطأ في الثاني لا الأوّل، ولو تشبث بدلالة النص وتنقيح المناط لم يبعد. المنكرون **(قالوا: أوّلاً الشك في الإصابة يخل بمقصود البعثة)** فإن المقصود منه أن يصدقوه فيما بلغ ويعملوا به **(قلنا)** الإخلال مطلقاً **(ممنوع، وإنما يكون)** الإخلال **(ولو كان)** الشك **(في الرسالة)** وليس كذلك **(أقول)** في السند ثانياً **(على أن التقرير حاسم)** للشك فلا إخلال وإنما الإخلال لو بقي الشك **(و)** قالوا **(ثانياً: لو جاز)** الخطأ **(لزم الأمر)** من قبل الشارع **(باتباع الخطأ)** لأنا مأمورون بالاتباع له عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في الأمور كلها **(قلنا: نحن)** معشر المجتهدين **(منه كالعوامّ من المجتهد)** بل ليس هذه النسبة، فإن العامي يجوز له إنكار هذا المجتهد واختيار غيره وليس لنا اختيار نبي آخر، وإذ قد أمر العوام باتباع الخطأ من المجتهد لكونه أفضل منهم فالأمر باتباع الخطأ الصادر من سيد البشر أولى بالتحقق **(و)** قالوا **(ثالثاً: اجتهاده أولى بالعصمة من الإجماع)** فإنه أفضل من أهل الإجماع **(أقول: لو تم)** هذا **(لم يكن الإجماع مقدماً على النص)** عند التعارض **(هذا)** وليس بشيء، فإن تقدم الإجماع على النص ليس لأنه أولى بالعصمة من النص، بل لأن الإجماع كاشف عن وجود ناسخ أو ضعف في ثبوت النص، أو أنه مؤوّل وإلا لزم المعارضة بين القاطعين، بل الحق في الجواب أن الأولوية دعوى من غير برهان، وكونه أفضل من أهل الإجماع لا يوجب الفضل من كل الوجوه الجزئية، فإن الفضل الجزئي لا ينافي الفضل الكلي، ألم تر أنه كيف فضل أمير المؤمنين عمر في أسارى بدر فافهم.

فرع: على هذا الفرع وإذا جاز صدور الخطأ في الاجتهاد من الأنبياء والعمل بحكم خطأ

---

(١) لعل كما زائدة من الناسخ، تأمل، كتبه مصححه.

من سيدهم الذي كان نبياً وآدم بين الماء والطين صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين وأصحابه المعظمين. فأي استبعاد في وقوع الخطأ لإبراهيم عليه السلام في تعبير رؤياه التي رأى فيها أنه يذبح ابنه بل أمر في المنام بذبح الكبش ورآه مذبوحاً لكن في صورة الولد فلم يعبره وزعم أنه مأمور بذبح الولد، والدليل أنه رأى فيها أنه يذبحه، كما قال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ [الصافات: ١٠٢] فلو لم تكن الرؤيا معبراً لوقع ذبح ابنه أو تكون كاذبة، وكلاهما باطلان، فمن شنع على الشيخ الأكبر صاحب فصوص الحكم في تجويزه. هذا النحو من الخطأ فمن قلة تدبره وسوء فهمه، وإنما شنع على نفسه وصار بحيث يضحك من صنعه هذا الصبيان فافهم وتثبت.

(**مسألة: قالت طائفة: لا يجوز اجتهاد غيره في عصره عليه**) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(**السلام ومختار الأكثر الجواز مطلقاً**) غيبة وحضوراً (**وقيل**) الجواز (**بشرط غيبته للقضاء**) **لا** لغيره بقصة معاذ بن جبل رضي الله عنه (**وقيل: بالإذن**) يجوز (**وإذا جاز ففي الوقوع مذاهب**) الأوّل (**نعم**) واقع (**مطلقاً**) حضرة وغيبة (**لكن ظناً**) قال السبكي: لم يقل أحد أنه وقع قطعاً. كذا في «الحاشية» (**واختاره الآمدي وابن الحاجب**) والثاني (**لا**) يقع (**وعليه الجبائي وابنه**) من المعتزلة (**على المشهور و**) الثالث (**نعم**) وقع (**في الغائب بقصة معاذ**) بن جبل رحمه الله تعالى، وقد مر، ولأنه ﷺ قال حين توجه إلى بني قريظة: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فلم يعنف واحداً. منهم رواه البخاري عن ابن عمر، وفي رواية محمد بن إسحاق فأتى رجال من بعد العشاء الأخيرة، ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا يصلين أحد إلاّ في بني قريظة» فشغلهم أمر لم يكن منه بد وأبوا أن يصلوا لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم حتى أتوا بني قريظة فصلوا العصر بها بعد العشاء الأخيرة، فما عابهم الله بذلك في كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وقال: حدث بهذا الحديث أبو إسحق بن يسار عن معبد بن كعب بن مالك الأنصاري (**دون الحاضر**) الذي يمكن له السؤال منه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**وعليه الأكثر، و**) الرابع (**الوقف مطلقاً**) حضرة وغيبة (**وقيل**) الوقف (**إلا فيمن غاب وعليه عبد الجبار**) المعتزلي (**وكثير**) الظاهر أنه تفسير للقول بالوقف (**والحق أن ترك اليقين إلى محتمل الخطأ مختاراً مما يأباه العقل**) فلا يعتبر بالقياس والاجتهاد عند إمكان السؤال (**ومن ثمة كانوا يرجعون إليه**) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**إلاّ لضرورة**) مانعة عن السؤال (**كالغائب البعيد**) فإنه لا يقدر على السؤال قبل فوت الحادثة (**أو للإذن**) من الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالحكم فإن الرغبة عما أذن به إلى غيره حرام، لأن الإصابة حينئذٍ مقطوعة (**كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة**) حين حاصرهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد بن معاذ (**فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم فقال**) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة

والسلام «لقد حكمت بحكم الله» وفي لفظ البخاري قال: قضيت بحكم الله **(وأما قول)** أفضل الصديقين بعد الأنبياء عليهم السلام ورضي الله عنه **(أبي بكر)** الصديق حين قتل أبو قتادة الأنصاري مشركاً، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من قتل قتيلاً فله سلبه» فقام وقال: قتلت قتيلاً، فقال رجل: صدق وسيلة عندي فأرضه يا رسول الله «لاهاً الله، قسم **(إذ لا يعمد إلى أسد من أسود الله يقاتل عن الله تعالى ورسوله)** ﷺ: «فيعطيك سلبه» رواه البخاري في حديث طويل في قصة حنين **(فأقول في كونه اجتهاداً)** كما زعم البعض واستدل على وقوع الاجتهاد عند الحضرة **(نظر لأنه)** قاله **(بعد قوله عليه)** وآله الصلاة و**(السلام: «من قتل قتيلاً فله سلبه»)** فقد تعلق حق القائل بسلب المقتول سواء كان هذا شرعاً عاماً، كما زعم الشافعي رضي الله عنه أو أذناً وعدة لكونه إماماً كما هو عندنا **(وقد كان عالماً)** موقناً **(بأنه عليه)** وآله وأصحابه **(الصلاة والسلام لا يضع الحقوق إلا في مواضعها، ومن ثمة أكد)** هو رضي الله عنه **(بالقسم فلم يكن احتمال الخطأ عنده)** رضي الله عنه **(كما في التحرير)** إنه كان يعلم لو كان خطأ رده **(وما دل)** هذا **(على ثبوت الخيرة له بين الرجوع والاجتهاد كما في المختصر تدبر)** بل الرجوع هو الصواب المختار عند الإمكان قبل فوت الحادثة.

(مسألة: المصيب) من المجتهدين أي الباذلين جهدهم **(في العقليات واحد: وإلا اجتمع النقيضان)** لكون كل من القدم والحدوث مثلاً مطابقاً للواقع **(وخلاف العنبري)** المعتزلي فيه **(بظاهره غير معقول)** بل بتأويل كما سيجيء إن شاء الله تعالى **(والمخطىء فيها)** أي في العقليات **(إن كان نافياً لملة الإسلام فكافر وآثم على اختلاف في شرائطه كما مر)** من بلوغ الدعوة عند الأشعرية. ومختار المصنف ومضي مدة التأمل والتمييز عند أكثر الماتردية **(وإن لم يكن)** نافياً لملة الإسلام **(كخلق القرآن)** أي القول به. ونفي الرؤية والميزان. وأمثال ذلك **(فآثم لا كافر، ومن ثمة)** أي من أجل أنه عند مشايخنا غير كافر **(أوّلوا ما)** روي **(عن)** الإمام **(الشافعي)** رضي الله عنه مثل ما روي عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه **(من تكفير قائله)** في أصول الإمام فخر الإسلام. قول أبي حنيفة رضي الله عنه: من قال بخلق القرآن فهو كافر بالله **(بكفران النعمة)** حيث أبى على المنعم ما ليس هو أهله **(والشرعيات القطعيات كذلك)** أي مثل العقليات **(فمنكر الضروريات)** الدينية **(منها كالأركان)** الأربعة التي بنى الإسلام عليها الصلاة والزكاة والصوم والحج **(وحجية القرآن ونحوهما كافر آثم، ومنكر النظريات)** منها **(كحجية الإجماع وخبر الواحد)** وعدوّا منها حجية القياس أيضاً **(آثم فقط)** غير كافر، والمراد بالقطع المعنى الأخص، وهو ما لا يحتمل النقيض ولو احتمالاً بعيداً، ولو غير ناشىء عن الدليل **(وقال)** أبو مسلم **(الجاحظ)** المعتزلي **(لا إثم على المجتهد المخطىء)** الباذل جهده في طلب الحق **(أصلاً وإن جرى عليه في الدنيا حكم الكفر)** لنفيه ملة الإسلام **(بخلاف)** الكافر **(المعاند)** الذي يعلم الحقية ثم ينكر عناداً، كاليهود وكفار قريش، وكذا من لم يجتهد لمعرفة الحق **(وقيل: هو مراد العنبري)** بقوله: كل مجتهد ولو في العقليات مصيب، قال التفتازاني: إنه أراد من لا يكون نافياً لملة الإسلام، بل كان من أهل القبلة وكيف يدعي من ينتمي إلى الإسلام

دخول الكفرة في الجنة لا يتصور منه، وهذا مخالف لنقل أكثر الثقات، وإن كان الأليق هذا **(لنا أولاً: إجماع السابقين)** على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم كلهم **(على أنهم من أهل النار مطلقاً)** سواء اجتهدوا أم لا، وهذا أولى مما في بعض الكتب أنهم أجمعوا على قتلهم من غير فرق بين أن كفروا اجتهاداً أم عناداً. فإن هذا لا يبطل قولهم، لأنهم قائلون بجريان أحكام الكفر عليهم في هذه الدار **(و)** لنا **(ثانياً مثل)** قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧] [آل عمران: ١٧٦] [النور: ٢٣] و[الجاثية: ١٠] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥] فإن قيل: لعل الآيات مخصصات بغير المجتهدين منهم قال: **(والتخصيص بغير المجتهد)** بل احتماله **(مدفوع بالصيغة)** فإنها قطعية في العموم كما مر. كذا في «شرح التحرير» و«الحاشية»، وهذا غير وافٍ لأن العام قطع بالقطع بالمعنى الأعم، وهو القاطع عن الاحتمال ناشىء عن الدليل، والذي يهمنا ههنا القطع بالمعنى الأخص القاطع للاحتمال مطلقاً لأن هذه المسألة من هذا القبيل، فالأولى أن يقال: هذه الآيات وردت بهذه الألفاظ وبألفاظ أخرى تؤدي معناها، وقد كثرت غير محصورة، وكذا الأحاديث المؤيدة لها، ومثل هذا ينقطع عن احتمال غير المعنى المفهوم في الخطابات كما لا يخفى **(أو)** مدفوع **(بالإجماع على التعميم)** فافهم وتثبت الجاحظ وأتباعه **(قالوا أولاً: لا تكليف)** في أمثال قوله: ﴿آمنوا﴾ **(بالذات إلا بالاجتهاد)** للإيمان لا بنفس الإيمان **(لأن الاعتقاد كيف)** لا يصح التكليف به لكونه غير مقدور للعبد **(وقد فعل)** المجتهد ما كلف به **(قلنا: لا نسلم)** أنه مكلف بمطلق الاجتهاد **(لأنه مكلف بالنظر الصحيح في المواد القطعية المفروضة، فإذا لم يؤد)** نظره **(إلى المطلوب علم أنه مقصر)** فيه ولم ينظر فيما يجب أن ينظر فيه، والسر فيه أن الآيات الدالة على وجود الصانع المتقن البريء عن النقصانات جلية مما لا سبيل إلى أن يمتري أو يماري، وكذا المعجزات الدالة على النبوة فإذا لم يصل بنظره إلى المطلوب علم أنه مقصر في النظر وعمى عن الآيات الدالة على الوحدانية والرسالة بتقصير منه قطعاً فتثبت **(و)** قالوا: **(ثانياً: التكليف بنقيض الاجتهاد)** أي بتصديقه **(تكليف بما لا يطاق لأن)** تصديق خلاف ما ظن أو قطع جهلاً مركباً محال و**(ما أدى إليه ضروري)** مضطر فيه **(فيمتنع)** التكليف بتصديق نقيض ما اجتهد فلا يأثم **(قلنا: ذلك امتناع بشرع الوصف)** وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاد نتيجته **(ولا يلزم منه الامتناع في زمانه، ولو)** كان **(عادياً)** فإنه لو عدم هذا النظر ووجد بدله نظر في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد الكاسد **(حتى يكون غير مقدور)** فلا يكلف به **(هذا)** وقالوا ثالثاً: إن الله تعالى لم يكلف إلا بما هو أيسر، ألا ترى كيف اعتبر مشقة إخراج الرجل من الخف، فشرع المسح، واعتبر خوف المرض فشرع التيمم، واعتبر مشقة السفر فشرع الإفطار، وهكذا. ورأى حاجة المفاليس، فشرع السلم ومن تكون رحمته بهذه المثابة، واعتبر هذه التضررات فمحال أن لا يسمع العذر عذر عدم ايصال نظره إلى ما هو الواقع ويوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب تبرد الرجل عند إخراج الرجل من الخف، قلنا: إيجاب معرفة نفسه أيضاً

من جملة رحمته حتى لا يبقى الإنسان مثل الوحوش، ومن جملة رحمته أن جعل آيات وحدانيته ورسالة رسوله واضحة لا يتطرق فيها شبهة من الشبهات، فإذاً لا يمكن أن ينظر الرجل في الآيات من غير مكابرة الهوى على العقل، فلا يؤدي النظر إلى المطلوب الواقعي، وعدم الوصول إليه بقصور منه، فلا يسمع العذر في هذا الواضح، وكيف يسمع وإنه إنما نشأ من حماقته وعدم استعمال العقل الموهوب له وميله لمكابرة العقل على الهوى، ولا يسمع عذر الحماقة بحال فافهم واستقم كما أمرت، فلا عذر لأحد في الجهل بالخالق أصلاً **(وأما الظنيات)** المعلومة ظناً بالمعنى الأعم الذي فيه احتمال الخلاف ولو بعيداً غير ناشىء عن دليل **(فلا إثم على المخطىء فيها)** إذا اجتهد كل الجهد فأدى رأيه إلى الاحتمال البعيد، فأول النص إلى ذلك الاحتمال. فإن قلت: قد شمل الظني بتفسيرك القاطع الذي فيه احتمال غير ناشىء عن دليل وخلافه باطل قطعاً، حتى ينقض القضاء به، فكيف يصح عدم الإثم؟ قلت: هذا القاطع يحتمل الخلاف في كونه قطعاً، ولما أدى اجتهاده إلى الاحتمال البعيد صار قريباً في ظنه فلم يبق قاطعاً فلا يأثم إلاّ إذا دعاه الهوى إلى ذلك الاحتمال، وحينئذٍ نحن نقول بالإثم قطعاً، وأما نقض القضاء فلكونه مقطوعاً عند قاض ناقض مبتلى به، فصار عنده باطلاً بيقين فينقض هذا غاية الكلام فافهم **(ولا يعبأ بتأثيم بشر، و)** أبي بكر **(الأصم)** المعتزلين وهما غير إمامي الهدى من الأولياء الكرام بشر الحافي والشيخ أبي بكر الأصم قدس سرهما. فإنهما قالا لا عن دليل، بل **(زعما منهما أن كل حكم عليه دليل قطعي البتة)** إن أراد القطعي بالمعنى الأعم، فلا ينفع، فإنه لا يوجب الإثم وإن أراد القطعي بالمعنى الأخص فالدعوى خلاف الضرورة مكابرة **(قيل: وعليه الظاهرية والإمامية)** أما عند الإمامية فظاهر فإنه لا يخلو على ظنهم الكاسد كل عصر عن إمام معصوم قوله قطعي، كقول الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وقد أبطلنا رأيهم في أصل الإجماع فتذكر. وإنما قلنا بعدم التأثيم **(لدلالة إجماع الصحابة على نفيه)** أي نفي التأثيم **(إذ تواتر اختلافهم بلا تأثيم)** لا حد من المخالفين **(وقول ابن عباس: ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً غير مستلزم للتأثيم فيها كما في التحرير لجواز ادعائه القطعية)** الثابتة بالدلالة **(أو)** ادعائه **(المبالغة في التخطئة)** هذا هو الظاهر، هذا كله توضيح هذه العبارة عن ابن عباس، والإجماع على هذا غني عن تجشم الإبانة وقد بلغ حد التواتر حتى صار من ضروريات الدين، واستدل الشيخ عبد الحق في مدارج النبوّة بما مر من حديث صلاة العصر في بني قريظة إلاّ أنه خبر واحد لا يفيد في المسائل اليقينية إلاّ أن يدعي الشهرة الموجبة للطمأنينة.

(مسألة: كل مجتهد في المسألة الاجتهادية) أي فيما يسوغ فيه الاجتهاد **(مصيب عند القاضي)** أبي بكر **(و)** الشيخ **(الأشعري)** كما قال أهل العراق. وقال أهل خراسان: لم يثبت عن الأشعري، كذا في «الحاشية» **(ونسب إلى)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** قدّس سره **(والمزني)** من كبار أصحاب الشافعي رضي الله عنه **(وغيرهما)** ولا يذهب عليك ما في هذا القول من الإشارة إلى ضعف هذه النسبة فلا تفعل، وهؤلاء ظنوا أن لا حكم لله تعالى في تلك

الواقعات. إلاّ أنه إذا وصل رأي المجتهد إلى أمر فهو الحكم عند الله تعالى **(ولا ينافي)** هذا **(قدم الكلام)** كما ظن زعماً منه بأن قدمه يوجب قدم الحكم **(كقدم العلم)** أي كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم، وذلك لأن الكلام وإن كان قديماً لكن التعلقات بحدوث الاجتهادات فافهم. وبعض منهم قالوا الحكم من الأزل هو ما أدى إليه رأي المجتهد **(وعليه الجبائي)** من المعتزلة **(ونسبته إلى جميع المعتزلة لم تصح، كيف والحسن أو القبح عندهم في مرتبة الذات)** فما فيه حسن واقعي هو الواجب لا يمكن أن يكون محرماً، وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير، ولا ينقلب الحسن والقبح الذاتيان. وإذا كان كل مجتهد مصيباً **(فالحق عندهم متعدد)** فعلى[1] كل من أدى اجتهاده إلى حكم فهو الحكم، وإذا أدى رأي آخر إلى آخر فهو الحكم عليه، فعلى الحنفية الفرض مسح ربع الرأس في الواقع، وعلى الشافعي ثلاث شعرات، وعلى المالكية مسح كل الرأس **(ولكن اختلفوا في أن تلك الحقوق متساوية)** كما هو الظاهر على ذلك التقدير **(أو أحدها أحق، وهو القول بالأشبه)** المنسوب إلى بعضهم **(والمختار أن لله حكماً معيناً)** في أفعال العباد **(أوجب طلبه ونصب عليه دليلاً)** لا كما زعم البعض أنه لم ينصب عليه دليلاً، وإنما يصل إليه العبد بالاتفاق المحض، ثم هذا الدليل ظني عند الأكثر قطعي عند من تقدم **(فمن أصابه فله أجران)** أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، ولا وجه لهذا الأجر إلاّ الرحمة الإلٰهية، لأنّ إصابته ليست بفعل مقدور، إنما المقدور له بذل الجهد، فإن اتفق تأدى نظره إلى مقدمات مناسبة له أصابه، لكن النص دل على أن له أجرين فيجب القبول **(ومن أخطأه فله أجر)** واحد **(لامتثاله أمر الاجتهاد ببذل الوسع)** ولا أجر بمقابلة الخطأ، فإنّ الخطأ وإن لم يكن مؤاخذاً به، إلاّ أنه لا يوجب الأجر عليه **(وهذا معنى قول الحنفية أن)** المجتهد **(المخطىء مصيب)** ابتداءً، أي مأجور بفعله ومخطىء انتهاءً **(وهذا)** أي كون الحق واحداً **(هو الصحيح عند الأئمة الأربعة)** وعبر عنه الإمام أبو حنيفة رحمه الله فقال: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله تعالى واحد، يعني مصيب في بذل وسعه حتى يؤجر عليه، والحق عند الله واحد قد يصيبه وقد لا **(واعلم أن النزاع)** المذكور إنما هو **(في الفقهيات)** المتعلقة بالأعمال **(فلا يتوجه)** إليه **(أن)** قولنا **(ليس كل مجتهد مصيباً صواب أو خطأ، وعلى التقديرين لا إيجاب كلياً)** أما على الأوّل فظاهر، وأما على الثاني فهذا خطأ[2] فالمجتهد الواصل نظره إليه على خطأ فثبت المدعي ووجه عدم التوجه ظاهر **(لنا أوّلاً: إطلاق الصحابة كثيراً الخطأ في الاجتهاد ولم ينكر)** وتكرر بحيث حدث علم بالتجربة أن الكل كانوا متفقين عليه **(فخطأوا ابن عباس في عدم القول بالعول، وهو خطأهم، فقال: من شاء باهلته، إنّ الله لم يجعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً)** هذا اللفظ في كتب الفرائض، ورواه سعيد بن منصور عن ابن عباس قال: أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً، جعل في المال نصفاً وثلثاً وربعاً، إنما هو نصفان وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع، وقد عرفت أن الحنفية ينكرونه ويقولون فيه انقطاع باطن، ثم إنّ هذا القول بعيد منه أيضاً فإن

---

(١) قوله: **(فعلى كل من أدى)** الخ لا يخفى ما في العبارة من الركاكة، والمقصود ظاهر، تأمل، كتبه مصححه.

(٢) قوله: **(فالمجتهد)** الخ كذا في النسخ، وليحرر، كتبه مصححه.

أصحاب العول لا يقولون بهذا، بل هم يقولون لما لم يجعل الله تعالى النصف والثلث والربع البتة وبين الحصص على هذا المنوال علم أنّ هذه حصص كل عند الانفراد وعند الاجتماع ينقص كل على نسبة حصصهم، ثم ما روي عنه أنه يقدم المقدم ويهدر الباقي، فإن أريد المقدم في الميراث عند التعارض فهو غير معلوم وليس مراداً أيضاً، وإن أريد بالمقدم الزوجان والأم والمؤخر الأخوات والبنات كما ورد في رواية البيهقي والحاكم. فهو تحكم محض، لأنّ الاستحقاق للكل بالنص على السوية، ثم احتجاب الأولاد والأخوات بالأزواج مما يمجه العقل، والحق أنّ ابن عباس بريء عن مثل هذه الأقوال **(ومنه قول)** أفضل الصديقين بعد الأنبياء عليهم السلام وعليه **(أبي بكر)** الصديق رضي الله عنه **(في الكلالة أقول برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن الشيطان)** لم يعلم إسناده **(ومثله قول ابن مسعود في المفوضة)** قد تقدّم، لكن لفظ الخطأ ليس إلاّ في المروي من كتب الأصول **(ومنه قول)** أمير المؤمنين **(علي لـ)** أمير المؤمنين **(عمر)** كرّم الله وجههما **(في المجهضة)** - بضم الميم وكسر الهاء - وهي المرأة التي أحضرت عند أمير المؤمنين فألقت بطنها، فقال لعبد الرحمٰن بن عوف: ما تقول؟ قال: إنما أنت مؤدب لا عليك، فسأل أمير المؤمنين علياً فقال: **(إن اجتهد أخطأ، وإن لم يجتهد فقد غشك)** أي خانك، أرى عليك غرة عبد أو أمة **(والضمير لعبد الرحمٰن بن عوف)** رضي الله تعالى عنه **(في رواية البيهقي)** كذا في «التقرير»، وما في «شرح الشرح» وغيره: إن اجتهدا - بصيغة التثنية والضمير - لأمير المؤمنين عثمان وعبد الرحمٰن بن عوف، فلم يثبت **(و)** لنا **(ثانياً: المجتهد طالب لمطلوب خبري)** ينظر لأجله **(وهو يحتمل الصواب والخطأ)** فإنه إن كان مطابقاً ووصل المجتهد إليه فقد أصاب، وإلاّ فقط أخطأ كما في العقليات **(والقول)** في الجواب **(بأن مطلوبه ما يغلب على ظنه من الدليل)** أيّ شيء كان **(لا ينفع)** للدفع **(لأنّ الظن)** الحاصل من الدليل **(إنما يتعلق بالنسبة الحاكية)** البتة، فلا بد من مطلوب خبري قابل للصدق والكذب، فقد وجد الخطأ ممن لم يصل إليه **(وما في شرح المختصر أن تلك النسبة ليس)** التذكير باعتبار الخبر **(كونه حكم الله تعالى، بل كونه أليق بما عهد من الشارع اعتباره)** وليس هذا أمراً فقهياً **(فأقول فيه إنه يجري الكلام في الأليقية فيجوز الخطأ فيها)** بل يقع لتخالف المجتهدين، فيكون بعض ما أدى إليه رأي مجتهد **ليس** أليق بما عهد من الشارع اعتبار، وهو حكم الله عندهم وحق **(فيلزم على رأيهم أن بعض حكم الله تعالى في الواقع مما لا يليق)** بما عهد من الشارع اعتباره **(في الواقع، وذلك)** باطل **(كما ترى فافهم)**. ولهم أن يقولوا في الجواب عن هذا أن المطلوب كونه حكم الله تعالى في حقي، وهو وإن كان بالنظر إلى نفس المفهوم قابلاً للصدق والكذب، إلاّ أن يكون صادقاً لكون حكم الله تعالى بحسب الظن فتدبر **(واستدل)** على المختار **(أوّلاً: لو كان الحكم)** الإلٰهي **(تابعاً لظنه لاجتمع النقيضان، لأنه)** أي المجتهد **(بظنه يقطع أنه حكم الله، والظن باق كما كان)** من قبل **(ضرورة، ولذا صح)** له **(الرجوع)** عنه. ولو لم يكن الظن باقياً بل صار مقطوعاً لما صح الرجوع، لأنّ المقطوع غير محل للاجتهاد والرجوع **(فيكون عالماً به)** أي بالحكم **(حين كونه ظاناً)** به، فاجتمع الظن

والعلم، وهو ملزوم اجتماع النقيضين (**ويرد عليه وجوه، أولها كما أقول: إن متعلق الظن ليس حكم الله**) أي ليس كونه حكم الله (**بل ما هو أليق بالأصول كما عرفت**) والقطع يتعلق بكون حكم الله (**فاختلف المتعلقان**) وفيه أنه من المستحيل أن يكون حكم من أحكام الله تعالى غير لائق بالأصول، فكونه أليق من لوازم كونه حكم الله تعالى، فالظن به يستلزم احتمال انتفائه، ومع هذا الاحتمال وجد القطع بكونه حكم الله تعالى، وهو في قوّة اجتماع النقيضين فتدبر (**وثانيها: أن المجتهد عندهم كنبي ذي شريعة**) في حق الحكم، فكما أنّ النبي يحكم بوحيه كذلك يحكم هو بظنه (**والظن كالوحي موجب للحكم قطعاً ما لم يثبت الرجوع الذي هو كالنسخ فلا بقاء للظن**) حين وجود القطع (**بل إنما هناك**) الباقي (**القطع فقط**) والظن كالعلة المعدّة له (**وتجويز الرجوع لا يقدح فيه**) أي في القطع (**كتجويز النسخ**) فإنه لا يقدح فيه، ولك أن تقول: إنه قد وقع الإجماع على أن المقطوع لا يجوز فيه اجتهاد يوصل إلى نقيضه، فلو حدث ههنا يقين وقطع لما صح الرجوع، وكون الرجوع نسخاً إنما يكون إذا بقي مظنونية الحكم، اللهم إلاّ أن يفرق بين القطع الحاصل بتوسط الظن وبينه حاصلاً عن قاطع شرعي موجب للقطع ابتداءً، ويجوز نقض الأوّل بالاجتهاد دون الثاني فافهم. (**وبهذا**) الجواب (**اندفع ما قيل: لو كان الظن موجباً للعلم لامتنع ظن نقيضه مع تذكره لامتناع ظن نقيض ما علم**) يقيناً (**مع تذكر الموجب للعلم**) لأن العلم لازم لموجبه (**بخلاف الأمارة إذ لا ربط عقلي**) بين الأمارة وبين ما هي أمارة له. وجه الدفع أن الرجوع من علم إلى علم آخر متعلق بنقيضه، كالرجوع من العلم الحاصل بالمنسوخ إلى الحاصل بالناسخ، والسر فيه أن الحاصل بعد الظن علم لا يحتمل الخلاف من البدء، ولكن يحتمل الارتفاع بالرفع الطارىء، فبقاؤه مظنون، فيحتمل تبدّله بمبدّل هو الظن بنقيضه (**وثالثها: أنه مشترك الإلزام للإجماع**) بيننا وبينكم (**على وجوب اتباع الظن**) قطعاً، فاجتمعا أيضاً (**ويدفع بأن محل الظن**) عندنا (**هو حكمه تعالى، ومحل العلم حرمة مخالفة ما أدّى إليه رأيه ما دام على ظنه**) فاختلف المتعلقان، فلا استحالة (**إن قيل**) إذا أجبتم بهذا (**فيمكن الجواب لهم**) عن دليلكم (**بأن متعلق الظن كون الدليل دليلاً، ومتعلق العلم ثبوت مدلوله**) الذي هو حكم الله تعالى (**ما دام دليلاً**) فاختلف المتعلقان أيضاً (**أجيب**) عنه (**كما في المختصر بأن كونه دليلاً حكم شرعي**) أيضاً (**وإن كان غير عملي، فإذا ظنه**) دليلاً (**فقد علمه. وإلاّ**) يعلمه بل احتمل أنه ليس دليلاً في الواقع (**لجاز التعبد بغيره**) في الواقع، فلم يبق الحكم المدلول متيقناً، بل جاز التعبد بضدّه المدلول الدليل آخر، فقد لزم العلم بكون الدليل دليلاً، وقد فرضتم مظنوناً، هذا خلف (**وفيه أن العلم بالمدلول إنما فرعوه على الظن بالحكم فقط**) بأن جعلوه كالمعد (**من غير ادعاء العلم بدليله**) كيف ولم يقولوا بحصول العلم بالحكم بهذا الدليل حتى يجب علمه (**وجواز التعبد بغيره ما دام مظنوناً ممنوع**) فإنّ التعبد بالمظنون لا غير، وإنما الجواز بعد بطلان ظنه، ولا استحالة فيه. فإنه حينئذٍ يبطل بمدلوله بمنزلة مجيء الناسخ (**مع أن كونه**) أي الدليل (**دليلاً عقلياً**) ليس شرعياً أصلاً (**نعم: وجوب العمل بمقتضاه شرعي**) واعلم أن هذا غير ضارّ للمختصر، فإنه وإن كان عقلياً يجب قطعيته، وإلاّ احتمل

التعبد بغيره، فلا يكون المدلول مقطوعاً كما مر تقريره (**أقول: فالأوجه**) في الجواب (**أن يقال: الظن في الدليل يستلزم الظن في المدلول، إذ لا علم به**) أي المدلول (**مع الاحتمال فيه**) أي الدليل، لأنّ العلم لا يحصل بالظن (**فيعود**) الاجتماع كما كان (**فتدبر**) هذا كلام متين، لكن للمجادل أن يجادل أن القطع لم يحصل بالدليل، بل إنما حصل الظن بالمدلول فقط، ثم هو أفضى إلى القطع بالأعداء، ولا استحالة، إنما الاستحالة حصول القطع بالمدلول مع ظنية الدليل فافهم. (و) استدل على المختار (**ثانياً: إن تساوى دليلاهما**) أي الاجتهادين (**المتخالفين تساقطا، فالحكم**) بالحقية (**تحكم، وإلاّ فالصواب هو الراجح**) فلا حقية لكل (**وأجيب بأن الرجحان**) عندهم (**تابع لظن المجتهد**) فيقول: كلاهما راجحان في ظن المجتهدين، فمدلولاهما مظنونان لهما، فهما حقان عليهما في نفس الأمر (**أقول: على أن الخطأ في الرجحان لا يستلزم الخطأ في الحكم**) فلا نسلم أن الصواب هو الراجح، (**لأنّ الرجحان ولو بحسب ظنه**) غير مطابق للواقع (**يفضي إلى الظن، وهو إلى القطع، تدبر. و**) استدل على المختار (**ثالثاً: أجمعوا على شرع المناظرة بين المجتهدين، وإنما فائدتها ظهور الصواب**) فلو لم يحتمل كل مجتهد الخطأ لما كان لهذا الشرع المجمع عليه فائدة (**وأجيب بمنع الحصر**) أي بمنع حصر الفائدة في ظهور الصواب (**لجواز تبيين الترجيح**) أي يجوز أن تكون الفائدة تبيين الترجيح (**فيرجعان إلى**) دليل (**واحد**) وحكم واحد (**أو**) تبيين (**التساوي فيطلبان دليلاً آخر، أقول: بعد علمهما بأن كليهما حكم الله**) باجتهادهما (**فالاشتغال بها لذلك**) الترجيح أو التساوي (**تحصيل الحاصل، فإنه لا مزيد عليه**) بعد الرجوع إلى الراجح أو إلى دليل آخر مغاير له، فإنه بعد هذا يحصل أيضاً حكم الله. وقبله كان كذلك، فلا فائدة في شرع المناظرة أصلاً (**و**) استدل على المختار (**رابعاً: يلزم على التصويب**) لكل مجتهد (**حل المجتهدة وحرمتها**) معاً على بعلها (**لو قال بعلها المجتهد: أنت بائن، ثم قال: راجعتك، والرجل يرى الحل**) أي حل الرجعة بعد التطليق بهذا النحو (**والمرأة الحرمة**) وكلاهما حق، فيكون فعل المرأة هو الوطء حلالاً وحراماً معاً (**و**) يلزم عليه أيضاً (**حلها**) أي حل المرأة المجتهدة (**لاثنين لو تزوّجها مجتهد بلا ولي**) وهو يرى انعقاد النكاح من غير ولي (**ثم**) مجتهد (**آخر بولي**) وهو يرى اشتراط الولي، فالنكاح الأوّل نافذ عند الأوّل، والثاني باطل، وعند الثاني الأوّل فاسد والثاني صحيح، وكلاهما حقان في نفس الأمر، فتكون امرأة واحدة حلالاً لزوجين (**وأجيب بأنه مشترك الإلزام**) علينا وعليكم (**إذ لا خلاف**) بيننا وبينكم (**في وجوب اتباع الظن**) فيكون اتباع الزوجة والزوج ظنيهما واجباً، وظن أحدهما الحرمة والآخر الحل. وكذا يجب على المتزوجين اتباع ظنيهما وظن كل منهما الحل له، وما قيل لا يلزم إلاّ الحل عند مجتهد، والحرمة عند آخر، ففيه أن الوطء فعل واحد لا يتم إلاّ بهما، فحينئذٍ يلزم اتصاف فعل واحد بهما (**والحل**) للدليل (**أن مثله كتعارض دليلين فلا حكم**) أي لا يحكم بحكم (**بل يرفع إلى حاكم، فما حكم به فهو الحكم**) وهذا كله غير وافٍ فإنّ هذا الحل يكفي لدفع النقض لا لدفع الدليل، لأنّ وجوب العمل بالاجتهاد إنما هو إذا لم يمنع مانع، وههنا تعارض الاجتهادين مانع، فيرفع إلى حاكم فبقضائه

يترجح أحد الاجتهادين فيعمل. وأما عند هؤلاء فاجتهاد كل مطابق للواقع فيجتمع الحل والحرمة، أو الحل لاثنين في زمان واحد قطعاً، بخلاف ما نحن فيه. فإنّ أحد الاجتهادين خطأ في الواقع، وإنما كان لنا العمل بكل انفراداً، وإذا اجتمعا فبترجيح آخر فافهم. **(وأما الجواب بأن الحل إنما هو بالإضافة إلى أحدهما والحرمة بالإضافة إلى الآخر)** فلا استحالة فيه **(كما في الشرح، فأقول: لا يخفى وهنه، لأنّ ذلك: أي حل المرأة والحرمة متعاكس)** فعند أحدهما الفعل له فيها حلال وللآخر حرام، وعند الآخر بالعكس، والمفروض أن كليهما صوابان مطابقان للواقع **(فيجتمع الحل لهما في زمان واحد)** في الصورة الثانية **(تدبر)** المصوّبون **(قالوا أوّلاً: لو كان المصيب واحداً)** من المجتهدين المختلفين **(وجب النقيضان على المخطىء إن وجب الصواب عليه أيضاً)** كما وجب ما أدى إليه اجتهاده **(وإلا)** يجب الصواب **(وجب العمل بالخطأ وحرم بالصواب)** وهو خلاف المعقول، والأظهر أن يقال: إن وجب على الخاطىء العمل بالصواب فهو تكليف بما لا وسع له فيه وبما لا علم له به، وإلاّ وجب العمل بالخطأ وحرم بالصواب **(وأجيب باختيار)** الشق **(الثاني ومنع بطلان التالي)** وهو وجوب العمل بالخطأ **(كما فيما لو خفي عليه قاطع)** موجود واجتهد بخلافه وجب العمل به إلى ظهوره مع أنه خطأ **(اتفاقاً)** والسر فيه أن الأمر برحمته الأزلية سهل. وهي قصر العمل على الظن مطابقاً أو غير مطابق، ومطمح نظره إلى الإخلاص والإطاعة بالقلب فافهم. **(و)** قالوا **(ثانياً)** قال صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(أصحابي كالنجوم)** فبأيهم اقتديتم اهتديتم عزي إسناده إلى ابن عدي، فإنه دل على أن الاقتداء بكل هداية فيكون صواباً **(لأن الاقتداء بالخطأ ضلال، وأجيب بأنه هدي من وجه لإيجاب الشارع العمل به)** فلا نسلم أن الاقتداء بالخطأ مطلقاً ضلال، بل بالخطأ الذي لم يوجب الشارع العمل به، وهذا الخطأ قد أوجب العمل به، فالاقتداء به هداية، ثم الحديث قد ضعف أيضاً.

(تتمة من الحنفية: الخطأ من الجهل) لأنه غير مطابق للواقع **(وهو)** أي الجهل مطلقاً **(أقسام الأول جهل لا يصلح عذراً)** بحال، لا في الدنيا ولا في العقبى **(ولا شبهة)** أيضاً **(كجهل الكافر بالله ورسوله، لأنّ الدلائل)** الدالة على الوحدانية والصفات والرسالة **(من الحوادث والمعجزات واضحة)** بحيث التحقت بالضروريات الواضحة **(فإنكار الضروريات مكابرة)** لا يلتفت إليه ولا يعذر **(ولذا لا يلزمنا المناظرة)** معهم إلاّ إلى من لم يبلغه الخبر فيدعى أوّلاً **(بل)** يلزمنا **(الدعوة بالسيف)** لأنه جزاء الكفور المكابر **(إلاّ أن يعطي الجزئية فنتركه وما يدين)** به، لأنه أيضاً نوع إذلال يصلح جزاء المكابرة **(إلا بعد المرافعة إلينا)** فإنا لا نتركهم عند المرافعة على دينهم، بل نحكم عليهم بأحكامنا ونقضى بها **(إلاّ الربا والزنا)** فإنا لا نتركهم وهم يأتون بهما **(لحرمتهما في كل ملة)** من الملل، وإنما تركناهم مع دينهم لا مع أي شيء فعلوا **(ولا يحد بالخمر إجماعاً لاعتبار ديانته)** الباطلة التي ترك عليها **(وكجهل المبتدع، مثل التنزيه بنفي الصفات)** كما عن المعتزلة **(و)** التنزيه بنفي **(الرؤية)** كما عليه المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى **(والتشبيه بالجسم)** كما عليه بعض المجسمة **(ونحو ذلك)**: كإنكار الشفاعة لأهل الكبائر،

وعليه الروافض والمعتزلة، وتضليل أكثر أجلة الصحابة، وعليه الروافض والخوارج **(فإنّ الكتاب والسنة الصحيحة)** المتواترة المعنى **(دالان دلالة واضحة)** قاطعة بحيث لا مساغ للامتراء فيه **(على بطلانهما)** بل بطلان كل عقائد أهل البدع لا شك فيه **(لكن لا نكفره لتمسكه)** أي المبتدع **(بالقرآن أو الحديث أو العقل في الجملة)** فهم ملتزمون حقية كلام الله ورسوله وما أتى به إجمالاً، وهو الإيمان، وإنما وقعوا فيما وقعوا لتدينهم وتوهمهم الفاسد أنه الدين المحمدي، وأما لزومهم تكذيب ما ثبت قطعاً أنه دين محمدي فليس كفراً، وإنما الكفر التزام ذلك **(وللنهي عن تكفير أهل القبلة)** بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من صلّى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله فلا تخفروا الله في ذمته» رواه البخاري **(وإن دخلوا)** أي كل الفرق **(في النار إلاّ واحداً)** وهم المتبعون للصحابة بالنص، فالروافض والخوارج أبعد من هذا، وذلك لأنّ هذا الجهل لما لم يكن عذراً لزم التعذيب للإثم **(لأن عاقبتهم إلى الجنة)** بعد المكث الطويل في النار إن ماتوا على ملة الإسلام، وإن كان شائبة بغض أولياء الله من أكابر الصحابة أزالت عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت، وليس ببعيد، فهم مخلدون أبداً في النار **(وعليه)** أي على عدم التكفير **(جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو الحق)** وفيه لم يوجد الخلاف بين أهل السنة إلاّ ما عن الإمام مالك في تكفير الروافض، وعن متأخري مشايخنا **(إلاّ من أنكر ضرورياً)** من الدين وكان بحيث لا مساغ للشبهة في كون إنكاره خروجاً عن الدين، كالأركان الأربعة وحقية القرآن. اعلم أني رأيت في «مجمع البيان» تفسير بعض الشيعة أنه ذهب بعض أصحابهم إلى أنّ القرآن العياذ بالله كان زائداً على هذا المكتوب المقروء، قد ذهب بتقصير من الصحابة الجامعين العياذ بالله، ولم يختر صاحب ذلك التفسير هذا القول، فمن قال بهذا القول فهو كافر، لإنكاره الضروري فافهم. **(وكجهل الباغي وهو الخارج على الإمام الحق بتأويل فاسد)** وهذا الجهل أيضاً لا يكون عذراً، فيعذب في الآخرة ويقتل في الدنيا **(ولم يكفره أحد من أهل الحق)** منهم **(قال)** أمير المؤمنين **(علي)** كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام فيهم **(إخواننا نعوا علينا)** وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي﴾ [الحجرات: ٩] فسمّى الله تعالى البغاة مؤمنين **(وينبغي أن يناظر)** أوّلاً قبل القتال **(لعله يرجع، وقد بعث)** أمير المؤمنين **(علي بن عباس)** رضي الله عنهما **(لذلك، فإن رجع)** فحسن **(وإلاّ وجب القتال)** في الدرر المنثورة، روى عبد الرزاق والحاكم والبيهقي عن ابن عباس قال: لما اعتزلت الحرورية وكانوا في دار على حدتهم، قلت لعلي: يا أمير المؤمنين أبرد عن الصلاة، لعلي آتي هؤلاء القوم فأكلمهم فأتيتهم ولبست أحسن ما يكون من الحلل فقالوا: مرحباً بك يا ابن عباس، فما هذه الحلة؟ قلت: ما تعيبون عليّ، لقد رأيت رسول الله ﷺ لبس أحسن الحلل ونزل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ﴾ [الأعراف: ٣٢] قالوا: ما جاء بك؟ قلت: أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله ﷺ وختنه، وأوّل من آمن به، وأصحاب رسول الله ﷺ معه، قالوا: ننقم عليه ثلاثاً، قلت: ما هن؟ قالوا أوّلهن: أنه حكم الرجال في

دين الله، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، [يونس: ٤٠ و٦٧]. قلت: وماذا؟ قالوا وقاتل ولم يسب ولم يغنم، لئن كانوا كفاراً لقد حلت له أموالهم، ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم، قلت: وماذا؟ قالوا: ومحا اسمه من أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين، قلت أرأيتم إن قرأت عليكم بكتاب الله المحكم وحدثتكم من سنة نبيه ﷺ ما لا تشكون أترجعون؟ قالوا: نعم، قلت أما قولكم إنه حكم الرجال في دين الله فإن الله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ إلى قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] وقال في المرأة وزوجها: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥] أنشد الله أفحكم الرجال في حقن دمائهم وأنفسهم وإصلاح ذات بينهم خير أم في أرنب ثمنها ربع درهم؟ قالوا: في حكم دمائهم وإصلاح ذات بينهم، قال: أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم. وأما قولكم إنه قاتل ولم يسب ولم يغنم أتسبون أمكم عائشة تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم، وإن عزمتم أنها ليست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الإسلام، إنّ الله تعالى يقول: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [الأحزاب: ٦] وأنتم تتردّدون بين ضلالتين فاختاروا أيتهما شئتم أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم، وأما قولكم: محا اسمه من أمير المؤمنين، فإنّ رسول الله ﷺ دعا قريشاً يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتاباً فقال: اكتب، هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله»، فقالوا: والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، ولكن اكتب: محمد بن عبد الله، فقال: «والله إني لرسول الله، وإن كذبتموني، أكتب يا علي: محمد بن عبد الله» ورسول الله كان أفضل من علي أخرجت من هذه، قالوا: اللهم نعم، فرجع منهم عشرون ألفاً وبقي أربعة آلاف فقتلوا **(وما لم يصر له منعة يجري عليه الحكم فيقتل بالقتل ويحرم به الإرث)** ويؤاخذ بما أتلف من مالنا **(ومعها)** أي مع المنعة **(لا)** يجري الحكم في الدنيا **(إلاّ الإثم)** في الآخرة **(فلا يضمن ما أتلف من نفس أو مال)** لأهل العدل **(إذا أخذ أو تاب كالحربي بعد الإسلام)** لا يضمن ما أتلف من مال المسلم وقت الحرابة، وعلى هذا انعقد إجماع الصحابة، فانهم لم يضمنوا النهروانيين ولا قتلة أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه بشيء **(ويرث العادل مورثه)** الباغي **(إذا قتله)** لاتباع الإمام **(اتفاقاً)** لأنّ هذا القتل عبادة لا يتعلق به الجزاء بالحرمان **(وكذا العكس)** أي كذا يرث الباغي إذا قتل مورثه العادل، لكن إذا كان مستحلاً لدمه **(عند)** الإمام **(أبي حنيفة و)** الإمام **(محمد)** رحمهما الله تعالى خلافاً للإمام أبي يوسف، فإنه أتى بالقتل المحرم فيجزىء بالزمان، والبغاوة ما زادته إلاّ خبثاً وجرماً، وجه قولهما إنه لما اعتبر تأويلهم الفاسد في عدم قصاص النفس في الدنيا بإجماع الصحابة علم أنه لم يتق لقتله جزاءً إلاّ النار، فلا يجزىء بالحرمان فافهم. **(ولا يملك ماله)** بالغنيمة **(لوحدة الدار)** بالشركة في الإسلام **(وعلى هذا اتفق)** أمير المؤمنين **(عليّ والصحابة)** كلهم رضي الله عنهم و**(روي أن)** أمير المؤمنين **(علياً لما هزم طلحة وأصحابه أمر مناديه فنادى: أن لا يقتل مقبل ولا مدبر، ولا يفتح باب، ولا يستحل فرج ولا مال)** وفيه شائبة من الخفاء، فإنّ عدالة

طلحة قطعية، وما وقع هو فيه إنما كان باجتهاد لا عن تأويل فاسد، ولذا إذ ظهر فساده رجع عما كان عليه وجدد البيعة قبل أن يموت كما في «الاستيعاب» وغيره، فيجوز أن يكون النداء لأجل أنه كان مثاباً في الفعل، والفعل الاجتهادي لا ينقض عصمة المال فافهم، فالأولى أن يستدل بأن أمير المؤمنين نهى عن أخذ غنيمة مال النهروانيين الذين فعلوا ما فعلوا بتأويل باطل **(وكجهل من عارض مجتهده الكتاب)** فإنه لا يكون عذراً في أحكام الدنيا فلا يقضى به، وينقض لو قضى به، إلاّ أنه لا مؤاخذة به في الآخرة أصلاً **(كحل متروك التسمية عمداً مع)** قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] فينقض بيعه، ولو قضى القاضي به، فإن قلت: فما بال الناسي حل مذبوحه متروكاً، قال: **(وفي الناسي أقيم الملة مقامه)** أي مقام الذكر **(إجماعاً دفعاً للحرج)** ويفهم من الهداية أن متروك التسمية من الناسي كان مختلفاً فيه بين الصحابة، وبقي إلى الآن مختلفاً فيه، فأين الإجماع؟ **(و)** نحو **(القضاء بشاهد ويمين)** للمدعي **(مع قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾** [البقرة: ٢٨٢] **فإنه لو صح)** القضاء بالشاهد واليمين **(لم يكن الثاني لازماً)** لعدم وجدان الأوّل بل يكفي شاهد ويمين **(تدبر، أو)** عارض مجتهده **(السنة المشهورة كالقضاء المذكور)** أي القضاء بشاهد ويمين **(مع)** حديث **(«البينة على المدعي واليمين على من أنكره»)** فإنه حديث مشهور تلقته الأمة بالقبول **(وعن الزهري)** قال **(هي)** أي القضاء بشاهد ويمين **(بدعة، وأول من قضى بها معاوية)** فالحديث المروي في القضاء بالشاهد واليمين وإن رواه مسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لهذا الانقطاع، وكونه من مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق، لأنّ مسلماً لم يكن معصوماً، وخبر الواحد من غير المعصوم لا يفيد القطع، فلا يقبل عند المعارضة بما هو أقوى منه فافهم. **(والتحليل بلا وطء)** عطف على القضاء، أي كتحليل المطلقة ثلاثاً للزوج الأوّل قبل دخول الزوج **(كابن المسيب)** أي كما روي عن سعيد بن المسيب **(مع حديث العسيلة)** وهو حديث مشهور **(وقد رواه الجماعة عن)** أم المؤمنين **(عائشة رضي الله عنها)** روى الشيخان وغيرهما عنها أنها قالت: جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقالت: كنت عند رفاعة القرظي فطلقنيْ فبت طلاقي، فتزوجت بعده بعبد الرحمٰن بن الزبير، وإنما معه مثل هدبة الثوب، فتبسم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وقال: «أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك» **(أو)** عارض مجتهده **(الإجماع كبيع أمهات الأولاد كما)** روي **(عن داود الظاهري مع إجماع التابعين على منعه، فلا ينفذ القضاء بشيء منها)** وهذا هو ثمرة عدم كونه عذراً فأما الإثم فليس فيه، لأنه ليس في مقابلة القاطع بالمعنى الأخص، بل دخلت هذه المسائل تحت الإشكال **(كذا قالوا. وفيه نظر، لأن ذلك عند كون الأدلة قطعيات)** وقطعية هذه الأدلة ولو بالمعنى الأعم غير ظاهر، فإن كريمة لا تأكلوا مخصوص بالناسي، والعام المخصوص ظني وفيه تأمل، وحديث: «اليمين على من أنكر» أيضاً مخصوص بالتحالف عند الاختلاف في المبيع أو الثمن بعد القبض، وقد مر من قبل، وحديث العسيلة معارض للكتاب، فلا وجه للقطع، وفيه أيضاً تأمل، والإجماع على

حرمة بيع أمهات الأولاد بعد تقرر الخلاف في الصحابة فلا يكون قطعياً **(والثاني جهل)** لا يكون عذراً لكن **(يصلح شبهة)** فيسقط ما يندرىء به **(كقتل أحد الوليين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتص منه)** وإن كان هذا القتل تعدياً للشبهة **(لأنه موضع الاجتهاد، فقال بعض العلماء من أهل المدينة بعدم سقوط القصاص بعفو البعض، فلو علم سقوطه ثم قتله عمداً يجب القود)** الظاهر منه أن المسألة مفروضة فيما اعتقد الولي القاتل بعد عفو الآخر حل القصاص. وعلى هذا فهذا الجهل في مجتهد فيه فيكون عذراً في الدنيا والآخرة البتة، فلا يصلح هذا مثالاً لهذا القسم **(وكمن زنى بجارية والده أو زوجته يظن حلها لا يحدّ عنه)** أئمتنا **(الثلاثة للاشتباه بالانبساط بينهما في الاستمتاع بمال الآخر)** فأورث شبهة هذا الاستمتاع **(لكنه زناً حقيقة فلا نسب)** لما يكون من هذا الزنا وإن ادّعى **(ولا عدّة)** لأنها تختص بما عدا الزنا **(بخلاف وطء الأب جارية ابنه، فإنه يثبت النسب إذا ادعاه وتصير أم ولد)** له ودخلت في ملكه ويضمن الأب قيمتها **(لأنّ الشبهة)** المستقرة ههنا نشأت **(عن دليل شرعي وهو قوله عليه)** وعلى آله وأصحابه **(الصلاة والسلام: «أنت ومالك لأبيك»)** وهو بحقيقته يقتضي أن يكون مال ابنه وجاريته ملكاً له، ولا أقل من أن يحل له الاستمتاع، إلاّ أن الاستيلاد يقتضي الملك فتدخل الجارية في ملكه **(وكحربي)** معطوف على قوله: كمن زنى **(دخل دارنا فأسلم فشرب الخمر جاهلاً بالحرمة لا يحدّ، لأنها ليست بحرام في جميع الأديان)** ولم يكن هو عالماً بديننا، فجوّز هو أن يكون حلالاً في دين الإسلام العياذ بالله، فأورث شبهة مسقطة للحدّ **(بخلاف الذمي الذي أسلم فشرب)** الخمر. فإنه يحدّ **(لأنّ حرمتها من ضروريات دار الإسلام)** فمن نشأ فيها يعلم أن الخمر محرمة في الإسلام، فلا يكون هذا الجهل شبهة دارئة للحدّ **(الثالث: جهل يصلح عذراً)** وإن لم يكن نشأ عن دليل **(كمن أسلم في دار الحرب فترك صلوات جاهلاً لزومها في الإسلام، لا قضاء عليه، خلافاً لزفر)** رحمه الله، فهذا الجهل عذر، لأنه مجبور فيه. وقد ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله ﷺ: «والهجرة تهدم ما قبلها» **(وكل خطاب نزل ولم يشتهر فجعله عذر)** في حقه **(أقول: لا ينافي في هذا ما تقدّم من أنه إذا بلغ)** الحكم **(إلى واحد)** من الأمة **(لزم الكل إجماعاً)** وعدم التنافي **(لأن سماع العذر قد يكون بعد اللزوم)** ووجه كونه عذراً أنه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه ألزم الحكم النازل لجاهل به من وقت النزول أو من وقت الإخبار به للبعض، ولذا لم يأمر أهل قباء بالإعادة، فتأمل **(وكالأمة)** معطوف على قوله: كمن أسلم **(المنكوحة إذا جهلت إعتاق المولى فلم تفسخ)** نكاحها **(أو علمت)** إعتاقه إياها **(وجهلت ثبوت الخيار لها شرعاً)** بالإعتاق **(لا يبطل خيارها)** في الفسخ في الصورتين **(بخلاف الحرة إذا زوّجها غير الأب والجدّ)** من الأولياء **(صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ)** لها، فهذا الجهل لا يكون عذراً ويبطل حق الفسخ **(وذلك لأنّ الدار دار العلم)** يمكن التعلّم فيها **(وليس لها ما يشغلها عن التعلم)**[1] عند البلوغ **(بخلاف الأمة)** فالجهل

---

(١) قوله: **(عند البلوغ)** الظاهر أنه قبل البلوغ، كما يدل عليه البحث بعد، تأمل، كتبه مصححه.

بتقصير منها فلا يكون عذراً كذا قالوا، وفيه بحث، لأنها كانت قبل البلوغ غير مكلفة بتعلم العلم أصلاً فعدم التعلم قبله يكون عذراً البتة لأنه من غير تقصير فتأمل.

(مسألة: **المجتهد بعد اجتهاده**) ومعرفة الحكم (**ممنوع من التقليد فيه إجماعاً**) لأن ما علمه حكم الله لا يتركه بقول أحد، فإن قلت: أليس الإمام أبو حنيفة حكم بنفاذ القضاء بخلاف ما اجتهد فيه، فأين الإجماع: قال (**وما صح من مذهب أبي حنيفة أن القاضي المجتهد لو قضى بغير رأيه ذكراً له نفذ**) هذه رواية أخرى: لا ينفذ، وفي صورة النسيان ينفذ رواية واحدة (**خلافاً لصاحبيه**) في الوجهين (**فلا ينافيه، لأن النفاذ على تقدير الفعل لا يستلزم حله**) فالمنع اتفاق، واعلم أن المذكور في «الهداية» وغيرها أن الفتوى على قولهما في الصورتين (**وأما قبله**) أي قبل الاجتهاد (**فقيل: جائز مطلقاً، و**) قال (**الأكثر: ممنوع مطلقاً، وقيل**) ممنوع (**إلاّ إن خشي الفوت، وعليه ابن شريح**) وظني أنه تفسير للقول السابق (**وقيل**) ممنوع (**فيما يفتى به لا**) للعمل (**في حقه، وعن**) الإمام (**أبي حنيفة روايتان**) في رواية يجوز، وفي أخرى لا (**وعن**) الإمام (**محمد**): يقلد من هو أعلم منه، وهو ضرب من الاجتهاد، فإنه لا يكون إلاّ بالتأمل في الرجال ليعرف الأعلم (**و**) قال الإمام (**الشافعي**) رحمه الله (**والجبائي**) المعتزلي (**يجوز إن كان**) المقلد (**صحابياً، وقيل**) يجوز إن كان صحابياً (**أو تابعياً، وقيل: يقلد الشيخين**) أفضل الصدّيقين بعد الأنبياء عليهم السلام أبا بكر الصدّيق وأمير المؤمنين عمر رضي الله عنهما (**فقط**) دون غيرهما للأكثر على المنع (**أوّلاً: الجواز حكم شرعي، فيفتقر إلى دليل**) لأنه لا يثبت الحكم من غير دليل (**ولم يوجد**) فلا يوجد الجواز، لأن ما لا دليل عليه شرعاً يجب نفيه شرعاً (**وأجيب بأنه**) أي الدليل (**الإباحة الأصلية**) فإنه قد علم من الشريعة أن ما لم يقم عليه دليل فهو مباح (**بخلاف تحريمكم**) فإنه لا بد له من دليل بخصوصه (**و**) للأكثر (**ثانياً: الاجتهاد أصل، كالوضوء، والتقليد بدل كالتيمم**) ولا يرتكب البدل، إلاّ عند تعذر الأصل، فلا يختار التقليد إلاّ عند تعذر الاجتهاد (**قيل**) لا نسلم أن التقليد بدل (**بل كل**) منهما (**أصل**) للعمل (**كذا في شرح المختصر. أقول: لا يخفى أنه جدل**) لا يسمع (**فإن القادر على اليقين كما أنه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الأقوى ممنوع من**) الظن (**الأضعف والفرق تحكم**) والظن الحاصل بالاجتهاد أقوى من الظن بقول غيره، بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد أصلاً (**وقد ثبت البدلية بعموم**) قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] فإن الاعتبار واجب بهذا النص على الكل، فتجويز التقليد بدل منه ورخصة للتخفيف (**و**) للأكثر (**ثالثاً: لو جاز**) التقليد (**قبله لجاز بعده، إذ لا مانع**) منه (**إلاّ ملكة الاجتهاد**) وهي متحققة في الصورتين، والجواز بعده باطل إجماعاً، فكذا قبله (**وأجيب**) كون المانع ملكة الاجتهاد ممنوع (**بل المانع حصول أقوى الظنين**) بالفعل، بل فيه ترك لما يظنه حكماً إلهياً، يقول رجل: أتباع الشافعي (**قالوا**) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «**(أصحابي كالنجوم)** فبأيهم اقتديتم اهتديتم» (**قلنا**) هذا الحديث مضعف و(**لو ثبت فخطاب للمقلد**) كما مر (**على أنه مستلزم لجزء المدعي**) وهو جواز تقليد الصحابي لا للجزء الآخر،

وهو عدم جواز تقليد غير الصحابي. المجوزون مطلقاً **(قالوا: أوّلاً)** قال الله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] وهو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد فيمن لا يعلم **(والجواب: الخطاب مع المقلدين بدليل)** إن كنتم لا تعلمون لأن المعنى: إن لم تكونوا أصحاب علم وعقل فاسألوا **(أقول: وبدليل فاسألوا)** بصيغة الأمر **(إذ لا وجوب)** للتقليد **(على المجتهد اتفاقاً)** هذا (و) قالوا **(ثانياً: غاية الاجتهاد الظن، وهو حاصل بالفتوى)** فلا وجه لمنع أحدهما دون الآخر **(وأجيب بأن الظن)** الحاصل **(باجتهاده أقوى)** فليس هو والتقليد سواء في الفائدة.

(مسألة: إذا تكررت الواقعة) وقد اجتهد فيها قبل وعرف حكمها **(فهل يجب تجديد النظر)** فيها **(وقيل: لا)** يجب، بل يكفي النظر السابق **(واختاره ابن الحاجب لأنه يجاب بلا موجب)** شرعي **(وقيل: نعم)** يجب **(وعليه القاضي)** أبو بكر **(لأن الاجتهاد كثيراً ما يتغير** فلاحتمال التغير يجب التجديد لتظهر حقيقة الحال **(قيل)** إذا كان التجديد لهذا **(فيجب تكريره أبداً لدوام الاحتمال)** احتمال التغير **(ولا يخفى ضعفه، لأن السبب لتجديد النظر وقوع الواقعة)** لا احتمال التغير **(وهو)** أي وقوع الواقعة **(لا يدوم)** فلا يدوم التكرار **(بل الجواب)** الحق **(أن الظاهر الاستصحاب)** وبقاء الاجتهاد وبالاحتمال لا يجب شيء كما كان في الزمان الشريف لا يجب استفسار من كان يجيء من السفر (و) في المدينة أن هذا الحكم هل انتسخ أم لا **(وقيل: إن كان ذاكراً للدليل الأول)** عند تكرر الحادثة **(فلا)** يجب التجديد **(وإلاّ فنعم)** يجب **(وعليه الآمدي والنووي)** ولا يظهر للتذكر دخل، فإن النظر من المعدات التي لا يجب وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف، واحتمال التغير باقٍ في الحالين فتأمل **(وفي العامي إذا استفتى مرة ثم تكرر)** الواقعة **(فهل يلزمه السؤال ثانياً فيه قولان)** فعند قائل يجب، وعند آخر لا.

(مسألة: لا يصح لمجتهد في مسألة أو مسألتين ولا فرق بينهما) لوحدة الجامع **(قولان للتناقض)** لأنه لا يكون قولاً له إلاّ إذا تعلق ظنه به، فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظنونين **(إلاّ بالرجوع)** عن أحدهما وحينئذٍ لا تناقض. فإن قلت: كيف يصح هذا وقد اختلفت الروايات عن مجتهد واحد قال **(واختلاف الرواية ليس منه لأنه)** أي هذا الاختلاف **(من جهة الناقل)** وخطئه، وذلك إما لغلط في السماع أو لعدم العلم بالرجوع منه وعلم الآخر، فروى كل بحسب علمه، أو يكون هناك جوابان: أحدهما: جواب القياس، والآخر: جواب الاستحسان، فنقل كل ما علم أو يكون هناك قولان من جهتين، كالعزيمة والرخصة، فكل نقل واحداً واحداً **(وإذ قال الشافعي)** رحمه الله تعالى **(في سبع عشرة مسألة فيها قولان، فحمل على أن للعلماء قولين)** لا أن له قولين **(وفائدة الحكاية)** إياهما **(عدم الإجماع والتسوية، أو)** حمل **(على احتمالهما عندهم لتعادل الدليلين)** فيحتمل قولان **(ولا يخفى بعده)** فإنه ليس مقتضى التعادل والمتبادر أن هناك قولين موجودين **(أو)** حمل **(على أن لي فيها قولان بناء على القول بالتخيير عند التعادل)** فالمكلف مخير في العمل بأيهما شاء **(لا)** بناء **(على الوقف)** عند التعادل **(ولا يذهب عليك أنه أشبه بالمصوبة)** أي بمذهبهم، فإنه على تقدير أن يكون الحق واحداً يلزم

التخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه وقد مر في بحث التعارض، ثم إنه لا يستقيم على قول المصوبة أيضاً، فإنهم إنما قالوا بالتصويب إذا أدّى إليه رأي مجتهد وظنه، فإذا تعارض دليلان عند مجتهد فما تعلق ظنه بطرف فلا يكون الآخر صواباً فليس في التخيير إلا تخيير بين ما يحتمل أنه حكم الله، وما ليس حكمه فافهم **(أو)** حمل **(على أن في الزمان المتقدم لي قولان، فللمجتهد في المذهب الترجيح بالمرجحات أو)** حمل **(على أنه يختلج لي قولان، وحاصله التردد)** بينهما **(واختاره الإمام)** إمام الحرمين **(و)** الإمام حجة الإسلام الغزالي قدس سره وهذا التوجيه أشبه بالصواب.

(مسألة: لا ينقض الحكم في الاجتهاديات إذا لم يخالف قاطعاً) وهو الكتاب والسنة المتواترة والمشهور والإجماع وفي «الهداية»: المراد إجماع الأكثر من الصدر الأول **(وإلاّ)** يكن كذلك، بل جاز النقض **(نقض)** هذا النقض أيضاً لاجتهاد لاحق **(ويتسلسل الأمر، فتفوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخصومات)** فإنه لا يتيسر في كل خصومة قاطع يقطع ما وراء مجتهد فيه فيتسلسل الأمر **(ولو حكم بخلاف اجتهاده كان باطلاً اتفاقاً، وإن قلد غيره)** من المجتهدين **(لأنه يجب عليه العمل بظنه)** ويحرم اتباع غيره كما مر، فإنه ترك لما علمه حكماً إلهياً بما ظنه غير حكم إلهي **(ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده إجماعاً)** فينقض ما بنى عليه **(كذا في شرح المختصر، وأورد)** عليه **(أن عدم الحل مسلم، ولا يلزم منه عدم النفاذ)** للحكم ونقضه**(كما عرفت قول)** الإمام **(أبي حنيفة)** وههنا إيرادان:

الأول: أن نقل الإجماع ليس في محله فإن الإمام أبا حنيفة قائل بالنفاذ، وهذا الإيراد حق.

والثاني: أنه لا يصح الاستدلال بعدم الحل على عدم النفاذ فإن الشيء لا يحل ولا ينقض، كالطلاق في الحيض، وهذا ليس بشيء، فإن الحكم كان مبنياً على العمل بخلاف الاجتهاد والمبني على الحرام أورث خبثاً فينقض، ولذا حكم الصاحبان بالنقض، وهذا ظاهر، جداً في العمد وفي النسيان أيضاً عدم التشبث، وأيضاً في هذا القضاء إعطاء مال أحد للآخر جبراً، ولا سبيل له عليه، فهو كالغصب، فينقض القضاء ويرد المال فافهم.

(فرع: لو تزوج مجتهد بلا ولي ثم تغير اجتهاده، فاختار ابن الحاجب التحريم مطلقاً) اتصل به حكم حاكم أم لا **(لأنه مستديم لما يعتقده حراماً، أقول فيه: أن)** صحة **(البقاء فرع صحة الانعقاد، وقد كان يعتقد صحته)** وقت الانعقاد فهو منعقد **(فكان كنقض الحكم تدبر)** وفيه أنه وإن كان يعتقد قبل أنه صحيح، لكن الآن اعتقد أن ما كنت زعمت جهل مركب، والنكاح كان فاسداً فيلزم الاستدامة على ما اعتقد أنه حرام من الأصل، وهذا بخلاف نكاح الكافر من غير شهود عند أبي حنيفة، فإنهم لما لم يكونوا مأمورين وكان ذلك جائزاً عندهم فقد انعقد النكاح في نفسه الأمر فلا يفسخ بالإيمان لأنه عاصم، وأما ههنا فقد اعتقد أنه كان مكلفاً بالتعبد بالفساد واعتقاد الصحة جهلاً مركباً، فتأمل ففيه نظر **(وقيل)** التحريم **(إن لم يتصل به حكم حاكم)** وإلاّ فالإباحة. قال المصنف **(وهو الأشبه)** بالصواب **(لأن القضاء يرفع حكم**

الخلاف كما مر في إبطال التصويب) وهذا غير وافٍ، فإن القضاء يرفع الخلاف، فإن لاقى محلاً مختلفاً فيه نفذ ولا ينقض، لا أنه يجعل ما كان في معتقده حراماً حلالاً، نعم: قد ذهب الإمام إلى أن القضاء لوجود الأسباب بشهود الزور ينفذ ظاهراً وباطناً، وأين هذا من ذلك **(ولا خلاف فيه)** لأحد **(إلاّ ما عن أبي يوسف في مجتهد طلق البتة، فقضى بالرجعة ومعتقده البينونة يأخذ بها)** أي بالبينونة، ولا يلتفت إلى القضاء **(فتأمل)** ووجهه أيضاً ما ذكرنا أن معتقد المطلق أن الحكم الإلهي التحريم، فلو أخذ بالقضاء لزم ارتكاب ما هو محرم في معتقده إلاّ أن يجعل القضاء حلالاً في المجتهد فيه فافهم **(ولو كان المتزوج مقلداً ثم علم تغير اجتهاد إمامه فكذلك)** الاختلاف، فعند البعض يأخذ بالتحريم، وعند البعض كذلك إلاّ أن يتعلق به القضاء، وهذا موقوف على أن المقلد لا يجوز له ترك تقليد إمامه **(وقيل: لا يجب على المقلد المفارقة مطلقاً)** لأنه ليس للمقلد معتقد، إنما كان العلم على حسب فتوى إمامه، فإذا رجع الإمام فله أن يبقى على القول المرجوع عنه، لأن المرجوع عنه والمرجوع إليه سواء اللهم إلاّ إن صار برجوعه مجمعاً عليه، فحينئذٍ اختار المرجوع إليه.

(مسألة: هل يصح التفويض، وهو أن يقال للعالم أو المجتهد: احكم بما شئت فهو صواب؟ والمختار) عند أكثر الشافعية والمالكية وبعض منا **(الجواز)** عقلاً **(وتردد)** الإمام **(الشافعي)** رحمه الله تعالى **(وعليه الإمام)** إمام الحرمين **(وقيل يجوز)** التفويض **(للنبي فقط)** دون غيره **(و)** قال: **(أكثر المعتزلة: لا يجوز)** التفويض أصلاً **(وعليه)** الإمام الشيخ **(أبو بكر)** الجصاص **(الرازي)** وهو الحق، لأنه الحكم إنما يكون على طبق الحسن والقبح العقليين كما مر، وما هو حسن في نفس الأمر فحسن، وما هو قبيح فهو قبيح فلا، معنى للتفويض **(ثم المختار)** عندنا وعند أصحاب الأئمة الثلاثة الباقية **(عدم الوقوع)** للتفويض **(لنا أنه)** أي التفويض **(ممكن لذاته، والأصل بقاء ما كان على ما كان)** وأنت لا يذهب عليك أن الإمكان ممنوع. كيف وهل هو إلاّ عين المدعي أو مساويه في الجهالة والظهور ثم الامتناع قد بينا **(وأما عدم الوقوع فللتعبد بالاجتهاد أو التقليد)** فلم يبق محل للتفويض، أتباع الشيخ أبي بكر الرازي قدس سره **(قالوا: لو جاز)** التفويض **(لأدى إلى جواز انتفاء المصلحة)** المنوط بها الحكم **(لجهل العبد بها وإلاّ)** يكن كذلك بل حكم بحسبها **(كان اجتهاداً)** لا تفويضاً **(قلنا: لا يلزم من عدم علمه بها انتفاؤها)** في نفس الأمر **(فلعل الآمر يعلم أنه يختار ما فيه المصلحة)** فيفوض إليه، وأنت لا يذهب عليك أن حقيقة التفويض التخيير بين أن يحكم به أو بضده، فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وإن كان يقع اختياره لما فيه مصلحة، وهذا التخيير لا يتأتى من الحكيم فافهم. الموقعون **(قالوا: أولاً)** قال الله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣] فباختيار التحريم قد حرم **(قلنا: لا نسلم أنه)** أي التحريم **(بالتفويض بل بدليل ظني)** لاح له بالاجتهاد. فقرر عليه فصار شريعة، ولعل هذا الدليل هو إنه كان مضراً لبدنه فهو، حرام عليه ويؤيده ما عن ابن عباس قال: جاء اليهود فقالوا: يا أبا القاسم أخبرنا عما حرم إسرائيل على نفسه؟ قال: كان يسكن البدو فاشتكى عرق النسا، فلم يجد سبباً

لمرضه إلاّ لحوم الإبل وألبانها، فلذلك حرمها» قالوا: صدقت (و) قالوا (**ثانياً: قال عليه**) وعلى آله وأصحابه (**الصلاة والسلام في**) شأن (مكة: «**لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها» فقال العباس: إلاّ الأذخر**) فإنا نجعله في قبورنا (**فقال عليه**) وعلى آله وأصحابه: (**الصلاة والسلام: «إلا الأذخر»**) رواه الشيخان في حديث طويل، فهذا إما يوحي أو اجتهاد أو اختياره (**ولا وحي ولا اجتهاد في تلك اللحظة**) فتعين الثالث (**قلنا: لا نسلم أن الأذخر من الخلا**) فإن الخلا نبات رقيق أخضر، والأذخر نبت ذو رائحة (**فالاستثناء منقطع**) علم حكمه (**بالاستصحاب**) فإباحته قطعية كانت مفهومة من قبل فبقيت عليه (**ولو سلم**) أن الأذخر داخل في الخلا (**فلا نسلم أنه أراده لجواز التخصيص**) بغير الاستثناء من قبل (**فالاستثناء تقرير للمراد، وهو منقطع من المذكور**) ذكر (**تحقيقاً للخروج بغيره**) لا به (**نعم**) هو الاستثناء (**متصل لو قدر نحوه**) ثم لا يخفى ما فيه من التكلف، فإنه لا بد من التقدير ضرورة، فإن كلام متكلمين لا يرتبط أحدهما بالآخر، وكذا كلام متكلم واحد في زمانين، وإذا قدر فهو استثناء متصل، وأما انقطاعه وثبوت التخصيص من غيره، فلا بد له من قرينة (**ولو سلم العموم**) للأذخر أيضاً (**فيجوز النسخ**) أي يجوز كونه نسخاً (**بوحي كلمح البصر سيما على رأي الحنفية أن إلهامه وحي**) هذا هو الحق في الجواب (**فإن قيل: الاستثناء يأباه**) أي النسخ (**فإنه يمنع الحكم**) من الابتداء (**والنسخ يوجبه**) ثم يرفعه (**قلنا: هو**) الاستثناء (**من المقدر في كلام العباس**) أو من المقدر في كلامه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام ثانياً (**لا مما ذكره عليه**) وعلى آله وأصحابه (**الصلاة والسلام فإنه يعم مطلقاً**) ثم انتسخ حكم بعض أفراده (**أقول: فعلى هذا استثناء العباس**) يكون (**في مقابلة النص وذلك مبني على جواز التخصيص بالاجتهاد تدبر**) وهذا ليس بشيء فإن مقصوده العباس السؤال باستثناء الأذخر فإنه يتوقف عليه حوائج كدفن الميت، وبناء البيوت، فأجاب الله دعوته ونسخه من عموم حكمه فمعنى قوله يا رسول الله إلاّ الأذخر يا رسول الله حرم الخلا كله إلاّ الأذخر، وليس هذا من التخصيص في شيء فافهم (و) قالوا (**ثالثاً**) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم**) بالسواك» وقد تقدم (و) قول الأقرع بن حابس (**أحجنا هذا لعامنا أم للأبد؟ فقال: «للأبد، ولو قلت نعم لوجب»**) وهذا ظاهر في الاختيار (**والقول بأنها شرطية**) تقديرية مخبرة عن لزوم المحال الآخر (**بعيد، لأن العرف**) فيه للاختيار، ولما قتل النضر بن الحرث صبراً وكان أشقى الكفرة وقد كان يعادي شديداً رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فمكنه الله تعالى منه فقتله (**وسمع عليه**) وعلى آله وأصحابه (**الصلاة والسلام ما أنشدته ابنته وأخته قتيلة**) بيان للأخت (**أمحمد ولأنت ضنء**) بكسر الضاد وفتحها الذي يبخل به لعظم قدره (**نجيبة، في قومها والفحل فحل مغرق**) على بناء المفعول، أي من له عروق في الكرم (**ما كان ضرك لو مننت وربما. مَنَّ الفتى وهو المغيظ المحنق**) التحنيق الإغضاب، أي؛ ورب يمن الفتى مع كونه مغيظاً بحماقة من منَّ عليه (**قال**) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**لو سمعته قبل قتله لمننت عليه**) وهذا ظاهر في الاختيار (**قلنا**) لا نسلم أن المذكورات تدل على الخيار، بل (**يجوز أن يكون الوحي كذلك**) فلا تخيير

أصلاً (**أو خير فيها**) تخييراً (**معيناً، أقول: ولا يلزم منه وقوع التفويض كما توهم ابن الهمام**) لأنه سلم التخيير في الحكم (**لأن التخيير معين من الحكم**) وهو الإباحة في الفعل والترك، والتفويض تخيير في تعيين، وليس فيه شيء من حكم معين (**فتأمل فإنه دقيق**) ولا يذهب عليك أنه صحيح في الصورة الأخيرة، وأما الصورتان السابقتان فصحته فيهما لا تخلو عن كلفة، ويلزم فيه إلزام الشيخ فتأمل.

(**مسألة: يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرعاً خلافاً للحنابلة والإسناد**) فإنهم لا يجوزونه شرعاً وإن جاز عقلاً (**والنزاع**) إنما هو (**فيما قبل: أشراط الساعة**) من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج، ودابة الأرض، وطلوع الشمس من المغرب، فالخلو بعد ظهور وأشراط الساعة مجمع عليه، وأما عيسى عليه السلام فهو وإن كان يدخل في الدين المحمدي لكن التحقيق أنه يفتي بإلهام إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أن حكم الحادثة في الدين المحمدي كذا، فيحكم به لا عن اجتهاد (**و**) النزاع (**في المجتهد مطلقاً**) سواء كان مجتهداً في المذهب أو مجتهداً بالمذهب. وهو المراد إذا أطلق لخلو الزمان عن المجتهد المطلق قطعاً كما صرح به الإمام الغزالي والقفال والرافعي، وفي «الخلاصة»، ليس أحد من أهل الاجتهاد في زماننا، ولأن اللازم من دلائل الفريقين ثبوت المجتهد مطلقاً أو انتفاؤه، كذا في «الحاشية» (**لنا**) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: (**إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، لكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا**) رواه البخاري، وهذا يدل على عدم بقاء عالم في الأرض في زمان (**أقول: فيه ما فيه**) لأن غاية ما يلزم منه خلو الزمان عن العالم، والنزاع إنما وقع في خلوه قبل وقوع أشراط الساعة، فما لزم غير المدعي وما هو مدعي غير لازم (**فتأمل**) ثم إنه استدل بما صرح به الإمام حجة الإسلام قدس سره الرافعي والقفال بأنه وقع في زماننا هذا الخلو، وفيه ما فيه، لأن وقوع الخلو ممنوع، وما ذكر مجرد دعوى، والإمام حجة الإسلام وإن كان من جملة الأولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات، ثم إن من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي، واختتم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب وأما الاجتهاد المطلق فقالوا: أختتم بالأئمة الأربعة حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الأمة؟ وهذا كله هوس من هوساتهم لم يأتوا بدليل ولا يعبأ بكلامهم، وإنما هم من الذين حكم الحديث أنهم أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا ولم يفهموا أن هذا إخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن إلاّ الله تعالى، الحنابلة (**قالوا: أوّلاً**): قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله أو حتى يظهر الدجال**) أو حتى يقاتل آخر هذه الأمة الدجال (**وأجيب بأنه**) غاية ما لزم منه عدم وقوع النفي لكن لا يدل على نفي الجواز (**له فإن أحد الجائزين بما لا يقع ورد بأنه يلزم**) منه (**الامتناع شرعاً وإلا لزم كذبه**) أي الشرع العياذ بالله، والنزاع إنما وقع فيه (**أقول: على أن الدوام لا يخلو عن ضرورة**) في الواقع ولو غيرته، وإذ قد دل الدليل على الوقوع الدائمي فلزم الوجوب قطعاً ولو بالغير، وإن تأملت حق التأمل

وجدت هذه العلاوة مغايرة لما تقدم، وإذا لم يتم الجواب المذكور **(فالوجه)** في الجواب **(أن اللازم)** من دليلكم **(دوام اعتقاد الحق لا دوام)** وقوع **(الاجتهاد)** والمطلوب هذا دون ذلك **(و)** قالوا **(ثانياً: الاجتهاد فرض كفاية)** في كل عصر **(لأن الحوادث غير متناهية، فلا يكفي تقليد الميت)** لأنه ما بين حكم الحادثة التي حدثت بعده **(فلو خلا)** عصر عنه **(اجتمعوا على الباطل)** وهو باطل بالشرع، والجواب الملازمة ممنوعة فإن الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم منه الإجماع على الباطل لجواز أن يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب أو مجتهد في البعض، و**(الجواب)** ثانياً **(إذا فرض موت العلماء فالبطلان)** للتالي **(ممنوع لأن المبادىء شرط)** ومن جملتها العلماء، واجتماع العلماء لا يكون على باطل لا مطلقاً **(فتدبر)** وفيه شيء، فإنه يلزم منه أن يعمل كل الأمة بالباطل، فلم يكونوا على الحق، فالأولى أن يقال إنه لا يلزم الاجتماع على الباطل، وإنما لو ابتلى كل أحد بالحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو ممنوع فافهم.

فصل

(التقليد: العمل بقول الغير من غير حجة) متعلق بالعمل، والمراد بالحجة حجة من الحجج الأربع، وإلاّ فقول المجتهد دليله وحجته **(كأخذ العامي)** من المجتهد **(و)** أخذ **(المجتهد من مثله، فالرجوع إلى النبي عليه)** وآله وأصحابه **(الصلاة والسلام أو إلى الإجماع ليس منه)** فإنه رجوع إلى الدليل **(وكذا)** رجوع **(العامي إلى المفتي والقاضي إلى العدول)** ليس هذا الرجوع نفسه تقليداً وإن كان العمل بما أخذوا بعده تقليداً **(لإيجاب النص ذلك عليهما)** فهو عمل بحجة لا بقول الغير فقط **(لكن العرف)** دل **(على أن العامي مقلد للمجتهد)** بالرجوع إليه **(قال الإمام)** إمام الحرمين **(وعليه معظم الأصوليين)** وهو المشتهر المعتمد عليه **(والمفتي المجتهد من حيث يجيب السائل)** فهو أخص منه **(والمستفتي يقابله)** أي السائل من المجتهد من حيث هو سائل **(وقد يجتمعان)** في شخص واحد بناء **(على التجزي)** في الاجتهاد، فيكون في بعض المسائل مجتهداً مفتياً. وفي بعضها مستفتياً **(لتعدد الجهات، والمستفتى فيه)** الذي وقع السؤال عنه المسائل **(الشرعية والعقلية على)** المذهب **(الصحيح لصحة إيمان المقلد عند الأئمة الأربعة)** الإمام أبي حنيفة، والإمام الشافعي، والإمام مالك، والإمام أحمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم **(وكثير من المتكلمين خلافاً للأشعري. وإن كان آثماً في ترك النظر)** والاستدلال، أما قبول إيمان المقلد فثابت بالدلائل القطعية، فإنه تواتر أن رسول الله ﷺ كان يقبل إيمان كل أحد وإن حصل من دول نظر، حتى من الصبيان الذين لم يقدروا على النظر أصلاً، وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير نكير، والخلاف إنما نشأ بعدهم، وأما التأثيم بترك النظر فلم ينص عليه الأئمة، إنما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجباً. وهذا ليس بشيء، فإن النظر ما كان واجباً إلاّ لتحصيل الإيمان، وإذا حصل الإيمان ارتفع سبب وجوبه، فلا إثم في الترك كما إذا أسلم الكفار قاطبة سقط الجهاد الذي كان وجب من غير إثم فافهم.

(**مسألة: لا يجوز التقليد في العقليات، كوجود الباري: ونحوه عند الأكثر**) وهذا لا ينافي ما مر من إجماع الأئمة الأربعة على صحة إيمان المقلد: لأن التقليد الممنوع هو أن يعتمد على قول الغير. فيقول بحسب قوله، وهذا لا ينافي صحة الإيمان والتصديق إذا وجد بقوله، لكن رسخ بحيث لو ذهب قوله من البين لبقي هو على التصديق فافهم (**والعنبري وبعض الشافعية**) قالوا: (**يجوز**) التقليد فيها (**وطائفة**) قالوا: (**يجب**) التقليد (**ويحرم النظر، لنا: الاجماع**) القاطع (**على وجوب العلم بالله وصفاته**) ورسالة رسوله، وهو التصديق الجازم المطابق، بحيث لا يقبل التشكيك أصلاً (**ولا يحصل بالتقليد لإمكان كذب المخبر**) لكونه غير معصوم، نعم: إن حدث بعد التقليد تصديق جازم كما يحدث نتيجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم يذهل عنها ويبقى تصديقها يقبل، (**ولأنه يلزم النقيضان في تقليد اثنين في حدوث العالم وقدمه**) مثلاً لكون كل منهما علماً (**فلا بد من النظر الصحيح**) ليحصل العلم، وهذا إنما يتم لو قلنا: إن كل تقليد يفيد العلم، بل مجوز والتقليد لعل مطمح نظرهم أن التقليد قد يفيد الجزم، ثم إن كان مقلداً لمن له علم واقعي يكون جزمه علماً، فقد حصل بتقليد بعض الكملة العلم القاطع، ولعل إنكار هذا إنكار للقطعيات، بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط، وهو قد يحصل بصفاء السريرة ضرورة، فلا يجب عليه النظر قطعاً كما حكى الشيخ الأكبر صاحب «الفتوحات» قدّس سره عن أفضل الصديقين بعد الأنبياء عليهم السلام وسيد المتقين إمام الأولياء بالتحقيق أمير المؤمنين أبي بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه، وقد يحصل للبعض بتقليد من يعلمه أعلى منه، ولا يحتاج هذا إلى النظر، لكن إن نظر كان أولى، وقد يحصل بنظر، وهذا أكثر في الرجال، فالنظر واجب عليهم فقط فافهم وتثبت. مجوزو التقليد (**قالوا: لو وجب**) النظر (**لفعله الصحابة وأمروا به، وذلك منتفٍ وإلاّ نقل كما في الفروع**) بل دواعي هذا النقل أوفر لاشتغال كل أحد به. (**قلنا: لو لم يكن**) النظر (**منهم لزم نسبتهم إلى الجهل بالله وصفاته بوجه، وهو باطل إجماعاً**) وضرورة من الدين فإذن هم نظروا وأمروا به (**وأما النقل ففرع الإكثار من النظر والبحث**) على ما هو وظيفة الكلام (**وهم كانوا مستغنين**) عن الإكثار والاشتغال بالبحث (**بصفاء الأذهان ومشاهدة الوحي، ولا نسلم عدم الأمر**) أي عدم أمرهم لمن تبعهم (**لكنهم كانوا عالمين بحصوله**) للتابعين (**فإنه ليس المراد**) بالنظر ههنا (**تحرير الأدلة على قواعد المنطق**) فإنه ليس التصديق موقوفاً إلا للبعض الأندر (**بل**) المراد (**ما يفيد الطمأنينة**) للقلب بحيث يصير أطوع لحصول العلم (**كما قال الأعرابي: البعرة تدل على البعير، وأثر الاقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، أما يدلان على اللطيف الخبير**) وحاصل الجواب منع عدم نظرهم بالكلية، ومنع عدم أمرهم، فإن المراد بالنظر قدر ما يطمئن به القلب بحصول التصديق، وهو كان حاصلاً لهم كما يشهد به قصة الأعرابي، وأما دعوى أنه لو لم يكن منهم لزم الجهل بوجه فغير ظاهر الصحة، فإن كمال استعدادهم وتوجه الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لعلهما يوجبان العلم الضروري.

(**حكاية لطيفة**): أن رجلاً من البدلاء مات في أرض الشام أو الروم، فذهب قطب الوقت

الشيخ محيي الدين عبد القادر الجيلاني قدس سره الشريف في ساعة أو في نصف ساعة، وكان هو قدس سره في أرض العراق، وحضر أبو العباس الخضر عليه السلام، والبدلاء الآخرون، فصلى عليه ودفنه، وأمر الخضر أن يأتي رجلاً وسماه له من القسطنطينية، وكان هو كافراً غليظاً، فأتى به الخضر عنده، فلقنه الشيخ كلمتي الشهادتين وقص الشوارب، وأوصله إلى مقام البدلاء وأقامه مقام الميت، وأخبر البدلاء الحاضرين فقالوا: سمعاً وطاعة، وقد تواتر أمثال هذه الحكايات منه رضي الله تعالى عنه تواتراً معنوياً، فانظر بعين الإنصاف أين كان ههنا النظر إنما حدث في قلبه علم ضروري.

موجبو التقليد (**قالوا: النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال**) فإن طريق النظر غير آمن (**والتقليد طريق آمن**) فلا بد من إيجابه (**قلنا**) هذا (**منقوض بالمقلد**) على صيغة المفعول، أي من قلد به فإنه غير مقلد للغير (**وإلا**) يكن كذلك، بل كان هو مقلداً أيضاً (**تسلسل، لأن الأخذ عن المؤيد بالوحي ليس تقليداً، بل**) هو (**علم نظري**) فلو كان المقلد به مقلداً لكان له مقلد به أيضاً هذا وفيه نوع شبهة، فإنه يجوز أن تنتهي السلسلة إلى الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولا نسلم أن المأخوذ منه علم نظري، بل يكون ضرورياً حاصلاً من بركة الصحبة الشريفة، والأولى في الجواب أن يقال: ليس التقليد طريقاً إلى تحصيل العلم اليقيني وإن كان قد يحصل به أيضاً بخلاف النظر فإنه إذا وقع في مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم، وإنما يكون غير مأمون بتقصير منه كإنكار البديهيات وغيره فافهم.

(**مسألة: غير المجتهد المطلق ولو**) كان (**عالماً يلزمه التقليد**) لمجتهد ما (**فيما لا يقدر عليه من الاجتهاديات**) أي على تحصيله ومعرفته فقط، لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء (**على التجزي**) في الاجتهاد (**و**) يلزمه التقليد (**مطلقاً**) فيما يقدر عليه وفيما لا يقدر عليه بناء (**على نفيه**) أي على نفي القول بالتجزي، وقد عرفت أن الحق هو الأول (**وقيل: إنما يلزم**) التقليد (**العالم بشرط أن تتبين له الصحة بدليله**) بأن يظهره المجتهد (**لنا: المجتهدون من الصحابة وغيرهم**) من التابعين (**كانوا يفتون من غير إبداء المستند ويتبعون من غير نكير**) علماء كانوا أو عوام (**وشاع**) ذلك و(**ذاع**) حتى تواتر (**واستدل**) على المختار (**بقوله**) تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وهو يعم فيمن لم يعلم فإنهم مخاطبون (**وفيما لم يعلم**) من المسؤول عنه. سواء كان مقدر أو محذوفاً مثل المقتضى (**لأن الأمر المقيد بسبب يتكرر بتكرره**) وههنا سبب السؤال عدم العلم، فأينما يوجد وأي وقت يوجد وجب السؤال (**أقول في دلالته على وجوب السؤال بالمسألة فقط**) من دون السؤال عن ابداء المستند (**نظر، كيف والدليل أيضاً مما لم يعلم**) فلا بد من سؤاله (**والحق أنه لو سأله**) المستفتي (**لأبداه**) الشارطون تبين الصحة (**قالوا**) التقليد من غير تبين صحة ما قلد فيه من دليله يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ لجوازه فإنه لا قاطع بالفرض وهو خلاف المعقول (**وأجيب**) أولاً (**بأنه مشترك الإلزام فإنه لو أبدى فكذلك**) فهو ظني كما كان (**وكذلك المفتي نفسه يجب عليه اتباعه**) وهو مظنون عنده (**أقول: فيه أن المرء**) أنه بعد تبين الليل (**يطمئن بظنه فكأنه لا خطأ**) وأما قبله فلا

اطمئنان لجواز ظنه ما ليس أمارة أمارة فافهم (و) أجيب ثانياً (**بأن الممتنع اتباع الخطأ من حيث إنه خطأ لا من حيث إنه ظن**) واللازم هو الثاني والممتنع هو الأول، وعليك أن تذكر ما سبق من المصنف أنه لا دليل للمقلد ظنه ولا ظن مجتهده علمته غير شاف، بل الأولى أن يقال: الممنوع اتباع الخطأ من حيث هو خطأ، لكن إنما يعمل به من حيث مأمور من الله تعالى بأن يعمل بما أخبر أنه حكمه تعالى فافهم. قال الشيخ الأكبر صاحب «الفتوحات»: قد شرط في التقليد أن يقول المسؤول عنه: إن هذا حكم الله تعالى فاعمل به، فإذا قال هذا فقد وجب عليه العمل وإن قال: احكم بالرأي فيسأل مفتياً آخر ولا يعمل به إذ ليس الحكم إلا لله تعالى، وهذا هو الحق المطابق للواقع واجب الإيمان والإذعان، ولا يجوز اتباع من يقول: هذا حكمي حكمت برأيي إلا أن العبرة للمعنى المقصود: فمن أراد أنه حكم الله تعالى وعرفته برأيي فينبغي أن لا يكون في اتباعه بأس، بل يجب والله أعلم بحقيقة الحال.

(**مسألة: الاتفاق على جواز الاستفتاء من**) مفت (**معلوم الاجتهاد والعدالة، ولو**) كان هذا العلم ناشئاً (**برجوع الناس إليه**) أي بسببه (**المعظمين**) له في أمورهم (و) الاتفاق (**على امتناعه إن ظن عدم أحدهما**) من الاجتهاد والعدالة، أما عند الظن بعدم الاجتهاد فلكونه ظناً للجهل، وأما عند الظن بعدم العدالة فلوجوب التوقف في قوله إنه ظهر من الاجتهادي لاحتمال الكذب فيه (**كالمجهول مطلقاً**) في العلم والعدالة معاً، فإنه لا يجوز استفتاؤه اتفاقاً (**وإن جهل علمه**) أي اجتهاده (**دون عدالته**) بل هي مظنونة (**فالمختار المنع**) من تقليده واستفتائه وذهب بعض من لا يعتد بقولهم أنه لا منع، بل يجوز (**لنا الاجتهاد شرط القبول**) للفتوى (**وهو لكثرة مباديه أعز من الكبريت الأحمر**) فالكثرة لعدمه، والظن تابع للكثرة، فيظن عدمه، فلا يصح استفتاؤه مع فقد شرطه. المجوّزون (**قالوا: لو امتنع**) التقليد (**هناك**) أي عند الجهل بالاجتهاد دون العدالة (**لامتنع**) التقليد (**في عكسه**) أي فيما جهل العدالة دون العلم مع أنه متفق الجواز (**وأجيب التزام الامتناع**) فيه أيضاً (**لاحتمال الكذب**) في الأخبار بالحكم وليس متفقاً (**ولو سلم عدمه**) أي عدم الامتناع في العكس (**وهو الحق فالفرق أن العدالة هو الغالب في المجتهدين**) فلا يضر الجهل فإن الظن تبع الكثرة (**بخلاف الاجتهاد في العدول**) فإنه أعز من الكبريت الأحمر (**ثم هل يقبل قول العدل: إني مجتهد**) اختلف فيه (**والأظهر أنه كادعاء الصحابية**) يقبل (**هذا**) إلا أنه فيه شبهة دعوى الرتبة فافهم.

(**مسألة: إفتاء غير المجتهد**) فيما يفتي به (**بمذهب مجتهد**) لا بأن يجده منصوصاً منه، بل إنما يفتي (**تخريجاً على أصوله إن كان مطلعاً على مبانيه**) أي مباني مذهب المجتهد (**أهلاً للنظر**) فيه (**والمناظرة**) للذب عما يرد عليه (**وهو المسمى بالمجتهد في المذهب**) في الاصطلاح (**جاز**) خبر لقوله: إفتاء (**وعن أئمتنا: لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا**) أي من أي أصول قلنا وأفتينا، فإن كان من الخبر فمن أي سند روي، وإن كان من القياس فبأي علة قيس، ويعلم موانع تلك العلة. ثم في النص يعلم ما يتعلق به، كذا نقل في «التيسير» عن الشيخ أبي بكر الجصاص الرازي (**وقيل: يشترط**) فيه (**عدم مجتهد، و**) قال (**أبو الحسين: لا**

يجوز) أصلاً **(وأما النقل)** لقولهم: المنصوص **(كالأحاديث)** أي كنقلها **(فاتفاق)** في الجواز، ويقبل بشرائط الرواية إن لم يكن متواتراً، وإلاّ فيقبل مطلقاً **(لنا وقوعه)** أي الإفتاء المذكور تخريجاً **(من)** العلماء **(المتبحرين في جميع الأعصار بلا نكير، وينكر)** الافتاء تخريجاً **(من غيرهم)** أي غير المتبحرين **(فكان إجماعاً)** على جوازه لهم دون غيرهم **(قيل: إذ فرض عدم المجتهدين فلا إجماع)** لأن أهله هم المجتهدون **(وأجيب باعتبار التجزي)** يعني الاجتهاد متجز والعلماء الأعلام في كل عصر أفتوا زعماً منهم بجواز هذا الافتاء اجتهاداً فتأمل فيه **(أقول: وأيضاً وقع)** هذا الافتاء **(في زمان المجتهدين فإن أصحاب)** الإمام **(أبي حنيفة كانوا يفتون بمذهبه في زمان)** الإمام **(الشافعي، و)** الإمام **(أحمد)** وغيرهما، كابن معين وابن عيينة وعطاء وغيرهم **(بلا نكير)** من أحد، فكان هذا إجماعاً **(وحينئذٍ)** أي حين جاز عند وجودهم **(جاز عند عدمهم بذلك الإجماع أو بطريق أولى)** فإذا جاز عند وجود من يمكن الاستفتاء منه فعند عدمهم يجوز بالطريق الأولى **(على أن اتفاق العلماء المحققين على ممر الأعصار)** وإن كانوا غير مجتهدين **(حجة كالاجماع)** فإنه يأبى العقل من اجتماعهم من غير أن يكون واضحاً لديهم وإنه كان بالسماع عن مجتهديهم. قال: **(المانع لو جاز)** لعالم **(لجاز لعامي إذا عرف)** هو أيضاً **(حكم حادثة بدليلها)** كما أن العالم يعلم كذلك فهما سواء، ولا يجوز للعامي بالاتفاق، فلا يجوز للعالم أيضاً **(قلنا: الحكم موقوف على عدم المعارض، وهو)** أي العامي **(غير عالم)** به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم.

(مسألة: يجوز تقليد المفضول) من أهل الاجتهاد **(مع وجود الأفضل)** منهم **(في العلم عن الأكثر، و)** روي **(عن)** الإمام **(أحمد وكثير)** ممن بعده **(المنع)** عنه **(بل يجب)** على المقلد **(النظر في الأرجح)** أي في أن أيهم أرجح فيحصل الأرجح **(ثم)** يجب **(اتباعه، لنا أولاً كما أقول: عموم)** قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] عام للمفضول والأفضل **(و)** لنا **(ثانياً: القطع في عصر الصحابة بافتاء كل صحابي مفضول، فكان)** هذا **(إجماعاً)** منهم على الجواز، وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار **(ومن ثمة قال الإمام لولا اجماع الصحابة لكان مذهب الخصم أولى)** فإن الإصابة في الأفضل أرجح **(واعترض في التحرير بأنه يتوقف)** هذا الاستدلال **(على كونه)** أي الإفتاء من المفضول **(عند مخالفة الكل)** ذلك المفتي وإلا فإنما يستفتيه ليكون رأيه بعينه هو رأي الأفضل **(أقول)** لا يتوقف على مخالفة الكل **(بل)** إنما **(يتوقف على عدم التوقف على الموافقة)** وهذا ظاهر جداً، فإنه قد علم بالتجربة أن المستفتين كانوا يستفتون من المفضول ولا يتوقفون على علم الموافقة أصلاً، فعلم أنه يجوز عند الصحابة إفتاء المفضول مع وجود الفاضل، وكذا استفتاؤه **(ولو سلم)** التوقف على المخالفة **(فعلى مخالفة الأفضل فقط)** لا على مخالفة الكل **(كإفتاء ابن مسعود في المفوضة مع مخالفة)** أمير المؤمنين **(علي)** كرم الله وجهه، وإفتاء زيد بن ثابت وأمير المؤمنين علي مع مخالفة سيد الصحابة وأفضلهم أمير المؤمنين أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنهم **(وأما مخالفة الكل فكأنه مخالفة الإجماع)** أي قريب منها **(وقد مر)** في بحث الإجماع **(واستدل)** على

المختار **(بتعذر الترجيح)** بين المجتهدين **(للعامي)** فلو شرط ذلك لامتنع عادة التقليد، ولا أقل من الحرج العظيم **(وأجيب بأنه يمكن)** الترجيح **(بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء إليه. أقول: على أن غير المجتهد)** الذي يجب عليه التقليد **(ربما كان عالماً ذا بصيرة)** فيتمكن من الترجيح، وهذه العلاوة غير واردة، فإن مقصود المستدل أنه لو شرط الترجيح للتقليد في الكل كما هو مذهب الخصم لأدى إلى الحرج العظيم في العامي، ولا قائل بالفصل فتدبر. الشارطون **(قالوا: أقوالهم للمقلد، كالأدلة للمجتهد)** في حق وجوب العمل **(فيجب)** عليه **(الترجيح)** في أقوالهم عند التعارض كما يجب **(بأن الأعلم أقوى)** في إصابة الحق كما يجب الترجيح على المجتهد بأن هذا المفيد للظن القوي أقوى **(وأجيب بأن الإجماع مقدم)** على ما ذكرتم من القياس على المجتهد **(و)** أجيب أيضاً **(بالفرق)** بين المقلد والمجتهد **(فإنه)** أي الترجيح **(أسهل على المجتهد)** لكمال علمه وقوة ذهنه **(بخلاف العامي، فإنه وإن أمكن)** له في بعضهم **(فربما لا يتيسر)** فيقع في الحرج **(أقول: على أن الترجيح قد يكون بالتحري كما قال علماؤنا في تعارض قياسين)** متعارضين، فلا ينحصر في كونه أعلم، ثم لك أن تجيب بوجه آخر، فإنه إنما يجب العمل على المجتهد بظنه، والظن لا يحصل عند التعارض إلا بالترجيح بخلاف المقلد فإنه لا عبرة لظنه، وإنما العمل بقول من يحتمل وصوله إلى الحكم الواقعي وفيه فتوى الأفضل والمفضول سواء فافهم.

(مسألة: لا يرجع المقلد عما عمل به) من حكم جزئي **(اتفاقاً: كذا في المختصر والتحرير)** الشيخ وإن ذكر ههنا موافقاً «للمختصر» وتنزلاً على رأيه لكن كلامه في «فتح القدير» مشعر بالخلاف **(وقيل)** لا اتفاق، بل هو **(مختلف فيه)** في «الحاشية». قال الزركشي: الاتفاق ذكره الآمدي وابن الحاجب وليس كما قالاه، ففي كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل **(أقول: يدل عليه التثليث)** في المذاهب **(وفي الالتزام)** رأي مجتهد **(فإن وجوده)** أي الالتزام **(ليس أولى من عدمه ضرورة)** ولا معنى حينئذٍ للاتفاق عند عدمه، والاختلاف عند وجوده **(تدبر، ثم الأشبه)** إلى الصواب **(إن عمل بتحري قلبه، فلا يرجع عنه ما دام كذلك)** أي على التحري فإنه نوع من الترجيح، وترك الراجح خلاف المعقول **(وهل يقلد غيره)** أي غير من قلد به **(في غيره)** أي غير ما قلد فيه **(المختار: نعم)** يقلد إن شاء **(لما علم من استفتائهم مرة)** إماماً **(واحداً، و)** مرة **(أخرى)** إماماً **(غيره بلا نكير)** من أحد فصار إجماعاً، وتواتر هذا بحيث لا مجال للمماراة **(ولو التزم مذهباً معيناً)** أي عهد من عند نفسه أنه على هذا المذهب **(كمذهب أبي حنيفة أو غيره)** من غير أن يكون هذا الالتزام بمعرفة دليل كل مسألة مسألة، وظنه راجحاً على دلائل المذاهب الأخر المعلومة مفضلاً، بل إنما يكون العهد من نفسه بظن الفضل فيه اجمالاً أو بسبب آخر **(فهل يلزمه الاستمرار عليه)** أم لا **(فقيل: نعم)** يجب الاستمرار ويحرم الانتقال من مذهب إلى آخر، حتى شدد بعض المتأخرين المتكلفين وقالوا: الحنفي إذا صار شافعياً يعذر، وهذا تشريع من عند أنفسهم **(لأن الالتزام لا يخلو عن اعتقاد غلبة الحقية فيه)** فلا يترك. قلنا: لا نسلم ذلك، فإن الشخص قد يلتزم من المتساويين أمراً لنفعه له في الحال ودفع

الحرج عن نفسه. ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ عن دليل شرعي، بل هو هوس من هوسات المعتقد، ولا يجب الاستمرار على هوسه فافهم وتثبت. (**وقيل: لا**) يجب الاستمرار، ويصح الانتقال، وهذا هو الحق الذي ينبغي أن يؤمن ويعتقد به لكن ينبغي أن لا يكون الانتقال للتلهي فإن التلهي حرام قطعاً في التمذهب كان أو في غيره (**إذ لا واجب إلاّ ما أوجبه الله تعالى**) والحكم له (**ولم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة**) فإيجابه تشريع شرع جديد، ولك أن تستدل عليه بأن اختلاف العلماء رحمة بالنص وترفيه في حق الخلق، فلو لزم العمل بمذهب كان هذا نقمة وشدة (**وقيل**) من التزم (**كمن لم يلتزم، فلا يرجع عما قلده فيه، وفي غيره يقلد من شاء وعليه السبكي**) من الشافعية (**وفي التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعاً**) أي لأنه ليس للاتباع لمذهب واحد موجب شرعي، وهذا إنما يدل على جزء الدعوى هو أنه يقلد من شاء ثم البيان قطعي، إذا ما لم يوجبه الشرع باطل، لأن التشريع بالرأي حرام، وأما أنه لا يرجع عما قلد فيه فلم يلزم منه قطعاً، فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتأمل (**ويتخرج منه**) أي مما ذكر أنه لا يجب الاستمرار على مذهب (**جواز اتباعه رخص المذاهب**) قال في «فتح القدير»: لعل المانعين للانتقال إنما منعوا لئلا يتتبع أحد رخص المذاهب، وقال هو رحمه الله تعالى (**ولا يمنع منه مانع شرعي، إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل**) بأن لم يظهر من الشرع المنع والتحريم و(**بأن لم يكن عمل**) فيه (**بآخر**) هذا مبني على منع الانتقال عما عمل به ولو مرة (**وكان عليه**) وعلى آله وأصحابه (**الصلاة والسلام يحب ما خف عليهم انتهى**). لكن لا بد أن لا يكون اتباع الرخص للتلهي كعمل حنفي بالشطرنج على رأي الشافعي قصداً إلى اللهو، وكشافعي شرب المثلث للتهلي به، ولعل هذا حرام بالإجماع لأن التلهي حرام بالنصوص القاطعة فافهم (**وما عن ابن عبد البر أنه لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعاً**) فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب (**فأجيب بالمنع**) أي بمنع هذا الاجماع (**إذ في تفسيق متتبع الرخص عن**) الإمام (**أحمد روايتان**) فلا إجماع، ولعل رواية التفسيق إنما هو فيما إذا قصد التلهي فقط لا غير (**وما أورد**) أنه يلزم على تقدير جواز الأخذ بكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه إذ (**ربما يكون المجموع**) الذي عمل به (**مما لم يقل به أحد فيكون باطلاً**) إجماعاً (**كمن تزوج بلا صداق**) للاتباع لقول الإمامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى (**ولا شهود**) اتباعاً لقول الإمام مالك (**ولا ولي**) على قول إمامنا أبي حنيفة، فهذا النكاح باطل اتفاقاً، أما عندنا فلانتفاء الشهود، وأما عند غيرنا فلانتفاء الولي (**فأقول: مندفع لعدم اتحاد المسألة**) وقد مر أن الإجماع على نفي القول الثالث إنما يكون إذا اتحدت المسألة حقيقة أو حكماً فتدبر (**ولأنه لو تم لزم استفتاء مفت بعينه**) وإلاّ احتمل الوقوع فيما ذكر (**هذا**) والله أعلم بحقيقة الحال.

(**مسألة: اختلف في تقليد الميت، والمختار الجواز**) وقال بعض من لا يعتد به: إذا مات مات، قوله (**لنا الوقوع**) لتقليد الميت (**من غير نكير**) شاع وذاع حتى صار قطعياً كالعلم بالتجربيات (**فكان إجماعاً كما تقدّم**) مراراً. المنكرون (**قالوا: الميت لا قول له، وإلاّ لم ينعقد**

الإجماع على خلافه) لوجود قول مخالف **(أقول: منقوض بالخبر لجواز انعقاده بخلافه)** وفيه أنه لا نقض، فإنّ الخبر قابل للنسخ فيحتمل أن يكون منسوخاً في الواقع ولم يحفظ ناسخه، فيمكن أن ينعقد على خلافه الإجماع، أو يكون ضعيفاً غير ثابت من رسول الله ﷺ، وأما إذا ثبت قطعاً وعلم بقاء حكمه، التزم عدم جواز انعقاد الإجماع على خلافه، وأما ههنا فلو اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين كلهم على خلافه إجماعاً، لأنّ القول المخالف موجود، فالحق في الجواب أن يقال إنه قد علم من الشرع أن اتفاق عصر ما لا يكون خطأ، فالإجماع مميت له، فلذا يصح انعقاد الإجماع على خلافه، وما لم يتحقق الإجماع فقوله حي مع دليله، فيصح تقليده.

(فرع: قال الإمام: أجمع المحققون على منع العوام من تقليد) أعيان **(الصحابة)** رضوان الله تعالى عليهم، فإنّ أقوالهم قد يحتاج في استخراج الحكم منها إلى تنقير كما في السنة، ولا يقدر العوام عليه **(بل)** يجب **(عليهم اتباع الذين سبروا)** أي تعمقوا **(وبوبوا)** أي أوردوا أبواباً لكل مسألة على حدة **(فهذبوا)** مسألة كل باب **(ونقحوا)** كل مسألة عن غيرها **(وجمعوا)** بينهما بجامع **(وفرقوا)** بفارق **(وعللوا)** أي أوردوا لكل مسألة مسألة علة **(وفصلوا)** تفصيلاً، يعني يجب على العوام تقليد من تصدّى لعلم الفقه لا لأعيان الصحابة المجملين القول **(وعليه ابتنى ابن الصلاح منع تقليد غير)** الأئمة **(الأربعة)** الإمام الهمام إمام الأئمة إمامنا أبي حنيفة الكوفي، والإمام مالك، والإمام الشافعي، والأمام أحمد، رحمهم الله تعالى وجزاهم عنا أحسن الجزاء **(لأنّ ذلك)** المذكور **(لم يدر في غيرهم وفيه ما فيه)** في «الحاشية»: قال العراقي: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر، وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر وعمر أميري المؤمنين فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير، فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه البيان انتهى. فقد بطل بهذين الإجماعين قول الإمام، وقوله أجمع المحققون لا يفهم منه الإجماع الذي هو الحجة حتى يقال: يلزم تعارض الإجماعين، بل الذي يكون مختاراً عند أحد ويكون الجماعة متفقين عليه يقال: أجمع المحققون على كذا، ثم في كلامه خلل آخر وهو أن التبويب لا دخل له في التقليد وكذا التفصيل فإن المقلد إن فهم مراد الصحابي عمل وإلاّ سأل عن مجتهد آخر فافهم. وبطل بهذا قول ابن الصلاح أيضاً، ثم في قوله خلل آخر، إذ المجتهدون الآخرون أيضاً بذلوا جهدهم مثل بذل الأئمة الأربعة، وإنكار هذا مكابرة وسوء أدب، بل الحق أنه إنما منع من تقليد غيرهم، لأنه لم تبق رواية مذهبهم محفوظة، حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها، ألا ترى أن المتأخرين أفتوا بتحليف الشهود إقامة له موقع التزكية على مذهب ابن أبي ليلى فافهم.

هذا آخر ما قصدت ترقيمه، وسميته بعد الاختتام **(بفواتح الرحموت)** لما جاء من حضرته، وإلاّ فأين السُّهَى من أكمه، وإن تأملت فيه وجدت تاريخ الاختتام.

الحمد لله الذي يسر على عبده أبي العباس عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد

الأنصاري اختتامه وتفضيض ختامه في شهر رمضان المبارك، والمرجو من الله أن يبارك، والصلاة والسلام على ممد الهمم، وهادي الأمم، وعلى آله الطيبين، وأصحابه الطاهرين، لا سيما الخلفاء الراشدين، وعلى أولياء الله المقربين.

اللهم رب لقد سبقت رحمتك غضبك فارحمني وتقبل مني هذا المرقوم قبولاً حسناً، وانفع به عبادك كما نفعت بمتنه، واجعله لي وسيلة يوم الحساب، واعصمني برحمتك فيه من العذاب، واجعله كاسمه فواتح الرحموت، واجعله بضاعتي المزجاة مسلمة الثبوت، آمين.

تــمّ

فهرس المحتويات

الكلام على الأصول الأربعة ٣
الأصل الأول: الكتاب ٩
مسألة ما نقل آحاداً فليس بقرآن ١١
مسألة البسملة من القرآن ١٦
مسألة القراءات السبع متواترة إلخ ١٨
مسألة لا يشتمل القرآن على المهمل والحشو ٢٠
مسألة فيه ما لا يفهم ٢١
تقسيمات في أن نظم القرآن مشتمل على ظاهر ونص إلخ ٢٢
فصول في التأويل والإجمال والبيان ٢٦
الفصل الأول في التأويل ٢٦
الفصل الثاني في الإجمال ٣٨
مسألة لا إجمال في التحريم المضاف إلى العَيْن ٣٩
مسألة لا إجمال في قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ ٤٢
مسألة لا إجمال في مثل: رُفِعَ عن أمتي الخطأ إلخ ٤٥
مسألة لا إجمال في نحو لا صلاة إلاّ بطهور ٤٥
مسألة لا إجمال في اليد والقطع إلخ ٤٦
مسألة إذا تساوى إطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين فهو ليس بمجمل ٤٧
الفصل الثالث في البيان ٥٠
مسألة يصح البيان بالفعل كالقول ٥٣
مسألة في الظاهر يجوز المساواة بين البيان والمبين عندنا ٥٧
مسألة المختار جواز تأخير تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة ٥٧
مسألة لا قطع مع ظنية البيان إلخ ٦٠

باب في النَّسْخ ٦٢
مسألة أجمع أهل الشرائع على جوازه عقلاً إلخ ٦٥
مسألة شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة ٦٩
مسألة النسخ واقع في شريعة واحدة وفي القرآن ٧٠
مسألة يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل إلخ ٧١
مسألة لا يجوز عند الحنفيّة والمعتزلة نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط .. ٧٩
مسألة الجمهور على جواز نسخ نحو: صوموا أبداً ٨٠
مسألة الجمهور على جواز النسخ لا إلى بدل ٨١
مسألة نسخ جميع القرآن ممتنع إجماعاً ٨٥
مسألة جاز نسخ إيقاع الخبر اتفاقاً ٨٨
مسألة يجوز نسخ السُّنَّة بالقُرآن. . . الخ ٩٢
مسألة يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافاً للشافعي ٩٣
مسألة القياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً عند الجمهور ٩٦
مسألة المختار جواز نسخ الأصل المنطوق دون الفحوى ١٠٤
مسألة زيادة عبادة مستقلة ليست نسخاً للمزيد عليه ١٠٩
الأصل الثاني: السنة ١١٧
مسألة اختلفوا في عصمة الأنبياء قبل النبوّة ١١٧
مسألة العلم بالمتواتر حق ١٣٧
مسألة الجمهور على أن ذلك العلم ضروري ١٣٩
مسألة للتواتر شروط ١٤١
مسألة كثرة الآحاد المتفقة في معنى ولو التزاماً توجب العلم بالقدر المشترك ١٤٦
فائدة المتواتر من الحديث قيل لا يوجد ١٤٧
مسألة الأكثر على أن خبر الواحد إن لم يكن معصوماً لا يفيد العلم مطلقاً ١٤٧
مسألة إذا أخبر بحضرته عليه السلام فلم ينكر فالظاهر الصدق ١٥٣
مسألة إذا أخبر بحضرة خلق كثير فأمسكوا عن تكذيبه يفيد ظن صدقه ١٥٣
إذا أجمع على حكم يوافق خبراً يدل على الصدق ١٥٤
مسألة قيل من المقطوع خبر العلماء ١٥٤
إذا انفرد واحد بما تتوافر الدواعي إليه. . . إلخ ١٥٥

مسألة خبر الواحد فيما يتكرر وتعم به البلوى لا يثبت الوجوب ١٥٧
مسألة التعبد بخبر الواحد العدل جائز عقلاً إلخ ١٦١
مسألة التعبّد بخبر العدل واقع إلخ ١٦٢
مسألة عند الجمهور خبر الواحد مقبول في الحدود ١٦٨
مقدمة في شرائط الرواية ١٧٠
مسألة مجهول الحال وهو المستور غير مقبول عند الجمهور ١٨١
مسألة الجرح والتعديل يثبت بواحد في الرواية ١٨٦
مسألة أكثر الفقهاء والمحدّثين لا يقبل الجرح إلا مبيناً ولو حكماً ١٨٧
مسألة إذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقاً ١٩١
مسألة الأكثر على أن الأصل في الصحابة العدالة ١٩٢
مسألة في تعريف الصحابي ١٩٦
مسألة إخبار العدل عن نفسه بأنه صحابي ليس كتعديله نفسه ١٩٩
مسألة لألفاظ الصحابي سبع درجات ٢٠٠
مسألة إذا روى الصحابي المجمل ٢٠١
مسألة تتقوّم الرواية فينا بالتحمل والأداء والبقاء إلخ ٢٠٤
مسألة حذف البعض ورواية البعض جائز ٢١٠
مسألة إذا كذب الأصل لفرع سقط الحديث اتفاقاً ٢١١
مسألة في انفراد الثقة بالزيادة ٢١٤
مسألة في الكلام على المرسل ٢١٦
فصل في بيان حكم أفعاله ﷺ ٢٢٤
مسألة إذا علم عليه السلام الفعل والفاعل غير كافر فسكت إلخ ٢٢٨
مسألة المختار أنه متعبد بشرع قبل بعثته ٢٢٩
مسألة المختار أنه ﷺ ونحن متعبدون بشرع من قبلنا ٢٣٠
مسألة قال الرازي وغيره: إن قول الصحابي فيما يمكن فيه الرأي ملحق بالسنة ٢٣١
(تذييل) في أن التابعي ليس مثل الصحابي إلخ ٢٣٥
فصل في التعارض ٢٣٥
مسألة الإثبات مقدم على النفي إلخ ٢٤٨
مسألة الفعلان لا يتعارضان قط إلخ ٢٤٩

فصل في الترجيح ٢٥١
مسألة لا ترجيح بكثرة الأدلة والرواة إلخ ٢٥٨
الأصل الثالث الإجماع ٢٦٠
مسألة بعض النظامية والشيعة قالوا: إنه محال ٢٦٠
مسألة الإجماع حجة قطعاً ٢٦٢
مسألة لا عبرة في الإجماع بالكافر ولا بوفاق من سيوجد ٢٦٧
مسألة لا يشترط عدالة المجتهد ٢٦٨
مسألة الإجماع الحجة لا يختص بالصحابة ٢٧٠
مسألة لا يشترط عدد التواتر في المجمعين ٢٧١
مسألة التابعي المجتهد معتبر عند انعقاد إجماع الصحابة ٢٧١
مسألة قيل إجماع الأكثر مع ندوة المخالف إجماع ٢٧٢
مسألة انقراض عصر المجمعين ليس شرطاً عند المحققين ٢٧٤
مسألة اتفاق العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الأول ممتنع إلخ ٢٧٦
مسألة لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم ٢٧٨
مسألة عن مالك فقط الانعقاد بالمدينة فقط ٢٨٢
مسألة في إفتاء البعض وسكوت الباقين إلخ ٢٨٣
مسألة لو اتفقوا على فعل ولا قول هناك فالمختار أنه كفعل الرسول إلخ ٢٨٥
مسألة إذا لم يتجاوز أهل العصر عن قولين في مسألة لم يجز إحداث ثالث ٢٨٦
مسألة إذا أجمع على دليل أو تأويل جاز إحداث غيره ٢٨٨
مسألة لا إجماع إلاّ عن مستند على المختار ٢٨٩
مسألة جاز كون المستند قياساً ٢٩٠
مسألة ارتداد أمة عصر ممتنع سمعاً ٢٩١
مسألة قول الشافعي دية اليهوديّ الثلث لا يصح التمسك فيه بالإجماع ٢٩٢
مسألة الإجماع الآحادي يجب العمل به ٢٩٢
مسألة قال جمع لا إجماع في العقليات ٢٩٦
الأصل الرابع: القياس ٢٩٧
فصل في الشرائط للقياس ٣٠٠
فصل في العلة ٣١٠

مسألة هل تنخرم مناسبة الوصف للحكم بمفسدة تلزم إلخ ٣١٣
تتمة في تقسيم الحنفية للعلة ٣٢٠
مسألة المختار جواز كون العلة حكماً شرعياً ٣٤١
مسألة المختار جواز كونها مرتبة ٣٤٢
مسألة لا يشترط في تعليل العدم بالمانع وجود المقتضى ٣٤٤
مسألة حكم الأصل ثابت بالعلة عند الشافعية وبالنص عند الحنفية ٣٤٤
المقصد الثاني في مسالكها ٣٤٥
فصل التعبد بتحصيل القياس والعمل بمقتضاه جائز عقلاً ٣٦٢
مسألة ذلك التعبد واقع ٣٦٤
مسألة النص على العلة يكفي في إيجاب تعدية الحكم ٣٦٩
مسألة الحنفية قالوا لا يجري القياس في الحدود ٣٧٠
مسألة هل يجري القياس في العلل والشروط ٣٧٢
تقسيمات للقياس ٣٧٣
الترجيحات القياسية ٣٧٦
فصل في آداب المناظرة ٣٨٠
خاتمة: الاجتهاد بَذْلُ الطاقة من الفقيه ٤٠٤
مسألة اخْتُلِفَ فِي تجزي الاجتهاد ٤٠٥
هل كان يجوز له عليه السلام الاجتهاد في الأحكام إلخ ٤٠٧
مسألة قالت طائفة لا يجوز اجتهاد غيره في عصره ٤١٣
مسألة المصيب في العقليات واحد ٤١٤
مسألة كل مجتهد في المسألة الاجتهادية مصيب عند القاضي إلخ ٤١٦
مسألة المجتهد بعد اجتهاده ممنوع من التقليد فيه إجماعاً ٤٢٦
مسألة إذا تكررت الواقعة، هل يجب تجديد النظر؟ ٤٢٧
مسألة لا يصح لمجتهد في مسألة أو مسألتين ولا فرق بينهما قولان ٤٢٧
مسألة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات إذا لم يخالف قاطعاً ٤٢٨
مسألة هل يصح التفويض ٤٢٩
مسألة يجوز خلو الزمان من المجتهد شرعاً ٤٣١
فصل التقليد: العمل بقول الغير من غير حجة ٤٣٢

مسألة لا يجوز التقليد في العقليات ٤٣٣
مسألة غير المجتهد ولو عالماً يلزمه التقليد ٤٣٤
مسألة الاتفاق على جواز الاستفتاء من معلوم الاجتهاد والعدالة ٤٣٥
مسألة في جواز إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد إلخ ٤٣٥
مسألة يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل ٤٣٦
مسألة لا يرجع المقلد عما عمل به اتفاقاً ٤٣٧
مسألة اختلف في تقليد الميت والمختار الجواز ٤٣٨
فهرس المحتويات ٤٤١